HANDBOUND
AT THE
UNIVERSITY O
TORONTO PRES

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/selections03npnp

Contents.

(76) I
4073

Études d'Histoire Religieuse — ① le Devel-
oppement de l'Idée Religieuse en Grece;
② Critique des Récits sur la Vie de Jésus;
③ la Conversion de Saint Augustin; ④ l'Edit
de Milan et les premiers essais de Tolérance.

Les Assemblées du Clergé en France.
II — Sous Henri IV et Louis XIII
III — au Temps de la Fronde
IV — à la Fin du XVIIe et au XVIIIe siècle

Grégoire VII et son Temps
III — Les Héritiers de Grégoire VII
II — Le moine Hildebrand

La Politique Religieuse de la Suisse

Les Épopées Francaises du Moyen Age.

Les Catholiques Liberaux et l'Église
de France de 1830 à son jours. — ① — de
1830 à la Scission du Parti Catholique
② — L'Empire, le Syllabus, l'Infaillibilité

Cyprien, Évêque de Carthage.

Essais d'Histoire Religieuse :

① Un dernier mot sur les Persécutions.

② L'affaire de l'Autel de la Victoire.

L'Alexandrinisme.

La Religion du Japon.

Les Premières Persécutions de l'Église

Grundtvig et ses doctrines

L'Origine des Cultes Primitifs

Les Guerres de Religion au XVIe Siècle

Le Pseautier Juif

Le Synode Générale du Protestantisme Français

Les Origines de la Poésie Chrétienne.

La Religion en Russie.

Les deux Clergés et le Cléricalisme Orthodoxe

L'Évolution du Raskol et des Sectes

Le Culte Extérieur, les Rites, les Fêtes, etc

Les Réformateurs - le Comte Léon Tolstoï

Le Sentiment Religieux en Russie et le Mysticisme

Les Descendans des Mages à Bombay.
La Crise Actuelle de la Metaphysique
La Legende de Krishna et les Origines
du Brahmanisme.

ÉTUDE

D'HISTOIRE RELIGIEUSE

LE DÉVELOPPEMENT DE L'IDÉE RELIGIEUSE EN GRÈCE.

I. Maury, *les Religions de la Grèce antique.* — II. J. Girard, *le Sentiment religieux en Grece d'Homère à Eschyle.* — III. Fustel de Coulanges, *la Cité antique.* — IV. Tournier, *Némésis.* — V. Hild, *les Démons.*

Il est deux sortes de religions, celles d'un livre révélé et celles de la nature. Les juifs, les chrétiens, les musulmans ont celles-là ; l'Orient et la Grèce eurent celles-ci. Les premières ont leurs racines en un Dieu solitaire et jaloux qui ne tolère rien en dehors de son sanctuaire. Les secondes plongent dans le sein de la nature, d'où sort le grand courant de la vie universelle, et leurs temples s'ouvrent à toute idée revêtue de formes divines. Pour les cultes venus du Sinaï, de Jérusalem et de La Mecque, le développement religieux se fait par le prophétisme, commentaire d'un texte sacré ; dans la Grèce, les révélateurs sont les poètes. Les rocs décharnés et nus qui ne montrent plus aujourd'hui que le squelette de l'Hellade étaient alors couverts d'une végétation luxuriante. A l'ombre des bois, erraient les fauves ; des monts, descendaient les ruisseaux et les fleuves avec des murmures qui semblaient des voix : la vie était partout et la nature conservait sa majesté. Les premiers Grecs ne pouvant encore faire sortir d'elle des lois, en faisaient sortir des dieux. Ils les multipliaient à l'infini, et ils modifiaient leur histoire en recouvrant de parures incessamment enrichies les conceptions nées du spectacle toujours changeant de la nature, ou des traditions apportées de lointains pays.

12519

La poésie, en effet, qu'un de nos vieux écrivains appelait « la grande imagière, » reflète toute impression en une image et, à un certain âge de civilisation, toute image devient une personne. Les dieux des Grecs sont des forces de la nature ou les manifestations de l'activité physique et morale : mais ce sont aussi des hommes bons et mauvais, comme nous le sommes ; et c'est parce qu'ils représentent l'humanité qu'ils ont vécu si longtemps. Même dans le christianisme, les personnages les plus vivans sont le Fils qui s'est fait homme et la Vierge qui est femme et mère.

Hérodote regarde les poèmes d'Homère et d'Hésiode comme la source de toutes les croyances religieuses de la Grèce. L'aimable et crédule conteur nous rapporte qu'il fit aux prêtresses de Dodone ces impertinentes questions : « D'où chaque dieu est-il venu ? Ont-ils tous et toujours existé ? Quelle est leur forme ? » Et il ajoute : « De tout cela on n'a rien su, à vraiment parler, jusqu'à une époque très récente ; car je crois qu'Homère et Hésiode ne sont guère que de quatre cents années plus anciens que moi. Or ce sont eux qui ont fait la théogonie des Grecs, qui ont donné aux dieux leurs noms, leurs honneurs et leur forme. »

Nous en savons un peu plus que l'écrivain d'Halicarnasse ; mais il est vrai que, de la religion grecque, nous ne connaissons bien que sa forme dernière, celle qu'elle prit quand le temps et la réflexion eurent mis l'ordre dans le chaos des anciennes créations, quand les conceptions spontanées des premiers âges eurent été recouvertes et remplacées par les combinaisons poétiques et l'arrangement artificiel des temps postérieurs ; quand l'*Iliade* enfin fut devenue la Bible hellénique. S'il est difficile de décomposer par l'analyse cette synthèse des siècles et de retrouver les élémens primitifs, d'en déterminer le caractère et l'origine, il ne l'est pas de s'apercevoir que les Olympiens sont des dieux de seconde formation, qu'Homère a perdu le sens du naturalisme antique et que ses personnages divins vivent au travers de fictions ingénieuses ou brillantes, parfois même irrévérencieuses, qui auraient blessé la foi courte et robuste des hommes de l'ancien temps.

La reine des cieux, Junon, « aux brodequins d'or, » est parfois bien maussade, et la punition que Jupiter lui inflige, en la suspendant au milieu de l'éther par une chaîne d'or avec deux enclumes aux pieds, est d'un sultan punissant une des femmes du harem. Elle aussi est bien dure pour Diane, qu'elle soufflette « et qui, fondant en larmes, s'enfuit comme la colombe à la vue de l'épervier. » Pour récompenser Autolycos des nombreux sacrifices qu'il lui offre, Mercure lui enseigne l'art de tromper. Vulcain a de fâcheux accidens ; Vénus, de trop aimables complaisances ; Mars des fureurs brutales, et tous les dieux du poète subissent d'étranges misères.

On racontait qu'aux enfers Pythagore avait vu l'ombre d'Hésiode enchaînée à une colonne d'airain et celle d'Homère pendue à un arbre au milieu de serpens, en expiation de leurs outrages envers les dieux. Sur la terre, Platon et Héraclite humilièrent le chantre d'Achille : l'un le chassa de sa république, l'autre l'excluait des concours et aurait voulu qu'on le soufflètât à cause de son impiété. Homère ne représente donc pas le temps de la foi naïve ; avec lui commence, sinon la révolte de l'esprit, du moins l'insoucieuse irrévérence qui mènera plus tard à la négation. Déjà ses héros ne craignent pas de combattre les immortels. Ajax s'écrie : « Avec les dieux, le lâche même peut vaincre ; moi, je me passerai d'eux ; » et il repousse l'assistance de Minerve. Un personnage d'Eschyle répond aux Argiennes qui le menacent de la colère de leurs protecteurs divins : « Je ne crains pas les dieux de ce pays et je ne leur dois rien. »

Bien que, dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée*, les puissances célestes se mêlent incessamment à la vie des héros, les deux poèmes sont, par-dessus tout, la glorification de la force, du courage et de la souplesse d'esprit des humains. S'ils montrent les dieux ayant sur la terre des amitiés et des haines, protégeant les uns, poursuivant les autres, c'est pour des actes qui, parmi les hommes, eussent fait naître la faveur ou la colère : aucun d'eux ne joue le rôle de Satan ou d'Ahriman. Eschyle a bien tracé un portrait hideux des Érinnyes : « chiennes enragées de l'enfer, dont les yeux distillent du sang, horribles à voir, même pour les bêtes sauvages, » mais entre elles, qui ne poursuivent que des coupables, et Satan, qui travaille à perdre l'humanité, la différence est grande. Il est, lui, le génie du mal, et elles sont la justice divine. Le ciel de la Grèce n'est donc pas assombri par les monstrueuses apparitions qui ont rempli d'autres cieux et jeté sur la terre tant de pieuses terreurs ; la dernière parole des mourans exprime le regret de « quitter la douce lumière du jour. » Homère est heureux au milieu des combats et le Grec au milieu de la vie.

Cette joie de vivre, que le Grec moderne a gardée, n'avait pas été le partage de ses premiers aïeux. Au temps de ceux-ci, la lutte pour l'existence était trop rude et leur religion ne pouvait être riante comme elle le fut plus tard sur les beaux rivages de l'Ionie. Celle des premiers Hellènes, résultat de l'influence des lieux où elle prit naissance et se développa, ne fut à l'origine qu'un naturalisme grossier ; quand les dieux, se détachant des élémens au milieu desquels ils étaient confondus, devinrent des êtres vivans et passionnés, la trace de leur premier caractère demeura reconnaissable jusqu'au milieu du riche développement de la mythologie hellénique.

Parmi les rites et les légendes des héros et des dieux, on retrouve le culte plus ancien des forêts, l'adoration des montagnes, des vents et des fleuves. Agamemnon, dans l'*Iliade*, invoque encore ceux-ci comme de grandes divinités, et Achille consacrait au Simoïs sa chevelure. Ce naturalisme dura plus que le paganisme : on découvrirait encore dans la Grèce moderne des gens qui croient à un esprit des eaux, comme au temps

... Où le ciel, sur la terre
Marchait et respirait dans un peuple de dieux.

Mais je ne me propose pas de raconter ici l'histoire de la radieuse troupe des Olympiens, ni de suivre les transformations successives de cette première religion de l'Hellade, avant qu'elle ait été modifiée par les écoles philosophiques. Je voudrais seulement regarder dans quelques recoins obscurs de la conscience religieuse des anciens Grecs, où se trouvaient des croyances qui ont eu une grande influence sur leur vie sociale et politique.

I.

Au-dessus de tous les dieux de l'Olympe hellénique règne le Destin, dieu sans vie, sans légende, même sans figure, qui, sur la terre, n'a point d'autel et qui, du fond de l'empyrée où il est inaccessible à la prière, maintient l'équilibre du monde moral et le soustrait aux caprices des autres déites. Ce dieu, qui distribue à chacun son lot de bien et de mal, avait été créé, ou plutôt était né de la conscience troublée des hommes pour expliquer l'inexplicable et faire comprendre l'incompréhensible, c'est-à-dire les causes lointaines et cachées des événemens et les motifs d'ordre supérieur qui les faisaient accomplir. Hérodote, racontant une iniquité qu'il ne comprend pas, y voit un acte divin et s'incline.

Toutes les divinités, Zeus lui-même, étaient soumises à la loi du Destin. Quand la lutte suprême entre Achille et Hector va commencer, le maître des dieux prend la balance d'or où sont comptés les jours des deux héros; le plateau d'Hector penche vers la demeure d'Hadès, et Apollon, le protecteur du fils de Priam, aussitôt l'abandonne. Zeus aussi n'avait pu sauver son fils Sarpédon des coups de Patrocle, mais en signe de douleur « il avait répandu du haut de l'éther une rosée sanglante. » Tous deux acceptaient donc en silence l'arrêt souverain.

Ces divinités impuissantes devant le Destin, qui emporte ceux qu'elles aiment, c'est l'impassible nature assistant à nos funérailles, sans couvrir d'une ombre de deuil les fêtes qu'elle se donne à elle-

même par l'épanouissement continu de la vie qui, cependant, pour elle aussi, ne se fait qu'à la condition de la mort.

La fatalité est donc au fond des croyances de la Grèce, telles que nous les offrent les poèmes d'Homère et les drames d'Eschyle, où elle est partout. Lorsque Clytemnestre vient d'abattre d'un coup de hache Agamemnon et la captive troyenne, Cassandre, « qui, comme le cygne, a chanté le chant plaintif de sa mort, » elle dit au chœur des vieillards d'Argos : « Ce n'est pas moi qui les ai tués, et ne m'appelle pas la femme d'Agamemnon. Accuse le Génie trois fois terrible de cette race. C'est lui qui a pris ma forme, lui l'antique et cruel vengeur du festin d'Atrée... Allez, vieillards, rentrez dans vos demeures ; le Destin commandait ; il fallait que ce qui a été fait fût accompli. »

« Lorsque Crésus, dit Hérodote, fit déposer sur le seuil du temple de Delphes ses chaînes de captif, pour reprocher sa défaite au dieu qui lui avait promis la victoire, l'oracle répondit : « Il est impossible, même à un dieu, d'écarter le sort marqué par le Destin ; Crésus est puni pour le crime de son cinquième ancêtre, Gygès, qui tua le roi Candaule. Le dieu aurait voulu que le châtiment tombât sur le fils de Crésus ; le Destin ne l'a pas permis. Du moins Apollon a-t-il retardé de trois ans la captivité du roi. » Quand les Lydiens eurent rapporté ces paroles à Crésus, il reconnut que lui seul était coupable et non le dieu. » Sophocle expliquera de même par une ancienne faute les malheurs d'OEdipe, ce qui donnera au Destin un caractère moral, tout au moins d'une moralité qui s'accordait avec les idées religieuses des Grecs.

La nécessité est une abstraction ; les Grecs du premier âge ne pouvaient se contenter de ce dieu sans forme et sans nom ; ils lui donnèrent des ministres : les Parques qui tissent la trame de l'existence, avec les événemens irrésistibles dont cette existence sera remplie, puis coupent le fil au moment marqué par le Destin, et les Erinnyes « à la mémoire fidèle » qui, « filles lugubres de la nuit » punissaient toutes les fautes que n'atteignent pas les lois civiles : elles étaient le remords qui déchirait le cœur du coupable. « A leur approche, la gloire des hommes, celle même qui s'élevait resplendissante jusqu'aux cieux, tombe à terre et s'anéantit. » Pourtant ces déités redoutables qui jettent la terreur dans les âmes sont respectées. Gardiennes de l'ordre naturel des choses, elles ne frappent que ceux qui transgressent la loi, la justice. « Les Parques, dit Jason, ont en horreur ceux qui brisent par l'inimitié les liens de la famille ; » et l'on ne s'étonnera pas de voir dans Eschyle les Erinnyes changées en Euménides, les Furies devenues les déesses vénérables et bienfaisantes.

Les Hellènes du vieux temps ne connaissaient pas une divinité qui sera très honorée à Rome, la Fortune debout sur sa roue mobile et changeante : son nom ne se trouve pas dans Homère. Le Destin même n'avait point de caprices. Représentant les lois générales du Cosmos et l'harmonie du monde, il oblige les dieux à y obéir, sans leur interdire d'en être attristés ou d'en retarder parfois l'exécution. « Ils ne sont pas inflexibles, dit le conseiller d'Achille. Le suppliant, même coupable, les apaise par les sacrifices, les libations et la fumée des victimes. » Até, déesse du malheur, née de Zeus, qui pourtant la précipita de l'Olympe, « marche sur la tête des hommes ; » mais les Prieres sont filles aussi du grand Jupiter; elles la suivent d'un pas boiteux et guérissent les tourmens qu'elle inflige.

Par cette poétique croyance se trouvent justifiées toutes les dévotions pieuses, les prières et les vœux que les hommes adressent à la divinité, les offrandes qu'ils lui font, l'espérance qu'ils mettent dans sa protection; et cette confiance qui rendait à la liberté morale une partie de ses droits, empêchait les Grecs de s'abandonner paresseusement aux volontés du sort. Malgré leur croyance au Destin, ils ont agi comme s'ils étaient les maîtres d'eux-mêmes. Dans l'esprit de ces grands logiciens, qui ont été si lents à mettre la logique d'accord avec la raison, et qui ont aimé la liberté jusque dans ses abus, la fatalité se mélange, dans des proportions mal déterminées et par cela même plus efficaces, avec la loi morale qui impose à l'homme le travail et l'effort, en lui promettant des récompenses ou en exigeant des expiations. Lorsque Xanthos annonce à Achille sa fin prochaine : « Je le sais bien, » répond le héros; et il se rejette au plus épais de la bataille, opposant au Destin son énergie indomptable. Eschyle montre partout les dieux et les hommes dominés par la divinité fatale; cependant au *Prométhée enchaîné* il dit : « Zeus est libre; » et Solon qui écrit : « Nos biens et nos maux viennent du Destin, » réforme les lois de son pays, parce que, tout en croyant au dieu aveugle et sourd, il croit aussi à la sagesse humaine.

Liberté, fatalité, idées tenaces dont l'humanité ne se sépare point, parce qu'elles sont à la fois sa force et sa faiblesse. Aristote, le plus grand esprit de la Grèce, tiendra pour l'une, les stoïciens pour l'autre, tout en rachetant leur énervante croyance à la fatalité par de grandes vertus et des morts héroïques. Du monde antique, ces idées passeront sous d'autres formes dans le monde chrétien, avec les deux doctrines opposées de la grâce et des œuvres : l'une qui correspond au destin, puisque c'est Dieu qui la refuse ou la donne; l'autre qui vient de la liberté morale, puisque c'est l'homme qui,

volontairement, accomplit les œuvres méritoires, condition de son salut.

II.

Il est une croyance singulière qu'Homère laisse entrevoir, qu'Hésiode développe et qui a régné longtemps en Grèce : l'envie des dieux.

Assis comme Jupiter au sommet de l'Ida, Homère voit les dieux et les hommes combattre dans la plaine, et il entend la terre qui tremble sous leurs pas; il descend à « la prairie d'asphodèles » pour écouter les lamentables récits des âmes; ou bien il contemple Nausicaa, aussi belle que Diane, trempant dans l'eau limpide du fleuve des Phéaciens les riches vêtemens de son père, le roi Alcinoos. C'est un poète qui donne aux dieux, aux hommes, à la nature entière la grâce et la grandeur, sans s'inquiéter de coordonner en un système toutes les idées qu'il exprime au cours de ses récits. Hésiode, au contraire, est un moraliste et un théologien qui prétend tout savoir, la genèse des dieux et celle des hommes, les différens âges de l'humanité et les maux déchaînés sur elle par l'Ève hellénique et la jalousie des dieux. Sa théorie des âges est une croyance orientale, qui a fait fortune en bien des pays; parce que cette conception de l'âge d'or pour la jeunesse du monde et de l'âge de fer pour les siècles vieillissans, répond à une disposition de notre esprit qui, si souvent, met le bonheur dans le passé pour échapper au sentiment de maux présens ou imaginaires. A cette croyance et à celle de l'envie des dieux contre les hommes se rattachent les mythes fameux de Pandore et de Prométhée.

Les hommes et les dieux, dit Hésiode, naquirent ensemble ; les premiers étaient mortels, mais ils vivaient comme des dieux, libres de souci, de travail, de souffrance et amis de la vertu. Tous les biens étaient autour d'eux et, affranchis de la cruelle vieillesse, ils mouraient en s'endormant d'un doux sommeil. Ce fut l'âge d'or. Quand la terre eut enfermé cette première génération dans son sein, ces hommes devinrent les gardiens tutélaires des mortels ; enveloppés d'un nuage, ils parcouraient la terre en y semant l'abondance.

Les habitans de l'Olympe produisirent une nouvelle race, bien inférieure à la première, celle des hommes de l'âge d'argent, qui vivaient de longues années. Jupiter, cependant, les anéantit, parce qu'ils refusaient d'adresser aux immortels de pieux hommages; ils formèrent la seconde classe des Génies terrestres.

Après eux parurent les hommes de l'âge d'airain, dont le cœur

eut la dureté de l'acier. Leur force était immense, et ils se plaisaient aux jeux sanglans de Mars; la mort pourtant les saisit et ils quittèrent la brillante lumière du soleil.

La quatrième race fut celle des héros que la guerre moissonna devant Thèbes aux sept portes, ou qui, armés pour Hélène à la belle chevelure, furent aux pieds des murs de Troie enveloppés par les ombres de la mort. Le puissant fils de Saturne les plaça aux confins de la terre. Exempts de toute inquiétude, ils habitent les îles Fortunées, par-delà les gouffres profonds de l'océan, et, trois fois par an, la terre féconde leur prodigue des fruits délicieux.

Ainsi, les premiers hommes avaient gagné la vie bienheureuse par la justice, et les héros par le courage. Mais le ciel et la terre s'assombrissent. « Plût aux dieux, ajoute le poète, que je ne vécusse pas au milieu de la cinquième génération! C'est l'âge de fer. Les hommes travaillent et souffrent durant le jour; la nuit, ils se corrompent, et les dieux leur envoient de terribles calamités. L'Envie à la face blême, monstre odieux qui répand la calomnie et se réjouit du mal, poursuivra sans relâche les humains. La Pudeur et Némésis, enveloppant leurs corps gracieux de tissus éclatans de blancheur, s'envoleront vers la tribu des Immortels, et il ne restera aux humains que les chagrins dévorans. »

D'où viennent ces misères? De l'envie des dieux. Le ciel reflète la terre : la jalousie des hommes contre tout ce qui s'élève a fait croire à la jalousie des dieux contre tout ce qui grandit. « Les Immortels, dit Hésiode, cachèrent aux hommes le secret d'une vie frugale qui, en un jour de travail, aurait trouvé de quoi subvenir aux besoins d'une année entière. Irrité contre Prométhée qui avait dérobé le feu du ciel pour l'apporter aux mortels, Jupiter lui dit : « Fils de Japet, tu te réjouis d'avoir trompé ma sagesse, mais ton vol sera fatal à toi-même et aux hommes, car je leur enverrai un funeste présent. » Aussitôt il commande à Vulcain de faire, avec de l'argile et de l'eau, une vierge d'une beauté ravissante; à Minerve, de lui apprendre à façonner de merveilleux tissus; à Vénus, de répandre sur elle la grâce enchanteresse; à Mercure, de lui souffler un esprit perfide. Les dieux obéissent. Du limon de la terre, Vulcain forme un corps accompli; la déesse aux yeux bleus lui donne une riche ceinture; les Grâces et la Persuasion, des colliers d'or; les Heures, une couronne de fleurs printanières; Pallas, de magnifiques parures, et le messager des dieux, l'art du mensonge, les paroles séduisantes et perfides. Il l'appela Pandore, parce que chacun des dieux lui avait fait un don pour la rendre funeste aux hommes industrieux. Par ordre de Zeus, Mercure la conduisit à Épiméthée, qui, malgré les conseils de Prométhée son frère, accepta le dangereux présent. Pandore tenait un vase; elle l'ouvrit; mille maux

s'en échappèrent pour se répandre sur le monde, et les dieux s'en réjouirent. »

On dirait un écho lointain de la légende biblique : la femme perdant l'humanité, qu'elle charme, au contraire, de sa grâce et de son dévoûment maternel, et Dieu condamnant l'homme au travail, qui a été sa force et son salut.

Cependant, au milieu de cette désespérance du vieux poète, se glisse un rayon de soleil : sur le bord du vase de Pandore, l'Espérance s'est arrêtée et elle ne s'envole pas. Mais Hésiode la montre plutôt qu'il ne la donne aux hommes, et ceux-ci restent consumés, le jour et la nuit, par la fatigue et le chagrin, tandis que « les Muses charment les Immortels en chantant de leurs voix mélodieuses l'éternelle félicité des dieux et les souffrances des humains. »

C'est ainsi, sans théologie ni métaphysique, mais par de gracieuses images, que les Grecs expliquaient l'origine du mal. Pour eux, il venait du ciel et, en effet, il en est souvent descendu, puisque Ahriman et Satan ont été aussi des dieux ou des anges révoltés. Mais on connaît ces génies malfaisans pour ce qu'ils sont, et les dieux grecs n'ont jamais eu ce caractère. Ils ne font pas le mal par plaisir. Nés de la terre comme les hommes et en même temps qu'eux, ils n'ont acquis leur puissance qu'après de grands combats et ils sont jaloux de la garder. Une fortune trop haute leur semble une diminution de leur dignité, peut-être une menace. Prométhée n'a-t-il pas fait trembler Jupiter? et les Titans, ces autres fils de la Terre, n'ont-ils pas mis en danger les maîtres de l'Olympe? Le génie même leur est suspect; ils n'aiment pas que les voiles qui cachent les secrets de la terre ou du ciel soient levés. La Pythie défend aux Cnidiens de couper leur isthme, ce serait prétendre refaire l'œuvre divine. Cependant, au fond, ils ont exercé une action morale, en réprimant chez les hommes les excès de présomption et d'orgueil par la crainte qu'inspirait l'envie divine, cette Némésis qui s'attachait à ceux dont le bonheur n'était pas mérité. On demandait à Ésope : « A quoi donc s'occupe Jupiter? — A humilier ce qui est élevé, à relever ce qui est abaissé. » Et il y a du vrai dans cette pensée, à la condition de remplacer les dieux par l'homme. Celui qui monte trop haut, sans être, au besoin, retenu par un ferme esprit, est pris de vertige et se perd.

La croyance à l'envie des dieux s'enracina dans le polythéisme gréco-romain, pour rendre compte des malheurs immérités et des chutes fameuses. Crésus se proclame le plus heureux des hommes ; en punition de cet orgueil, dit Hérodote, la vengeance des dieux éclata sur lui d'une manière terrible. Polycrate, de Samos, moins confiant, jette à la mer ce qu'il a de plus précieux, afin de conjurer la colère des divinités jalouses ; il n'en est pas moins précipité. Pour

Eschyle, c'est la trop grande fortune de la Perse et l'insolent orgueil de ses rois « qui ont été punis, aux champs de Platée, par la lance dorienne. » Pindare, dans ses Odes, rappelle aux vainqueurs, tout en portant leur gloire jusqu'aux nues, que c'est de là que part la foudre qui frappe surtout les grands chênes, et Ménandre, avec la grâce du génie grec, répète la mélancolique parole que Solon avait déjà fait entendre au roi de Lydie : « Le mortel aimé des dieux meurt jeune. »

Cette idée passera de la religion dans la politique : l'ostracisme, établi à Athènes, Argos et Syracuse, ne sera autre chose que la jalousie craintive du peuple contre des citoyens trop grands.

Les Romains ne connurent pas ce moyen d'échapper à l'ambition des hommes supérieurs, mais, comme leurs anciens frères, les Hellènes, ils craignaient Némésis. Camille, vainqueur des Véiens, redoute les maux réservés à trop de prospérité, et le consul romain mettait, sous son char de triomphe, l'objet, *fascinum*, qui devait détourner de lui les traits de l'envie divine. Même César, tout incrédule qu'il fût, accomplit pour se concilier Némésis, ou plutôt pour satisfaire la foule superstitieuse, un acte d'humilité qui ne le sauva pas des ides de Mars : rentrant à Rome après ses grandes victoires, il monta à genoux les marches du Capitole.

Le christianisme a supprimé l'envie des dieux, mais les hommes l'ont gardée; quelques-uns mêmes en sont restés à l'âge de fer d'Hésiode et « aux soucis dévorans, » qui hâtent la décadence progressive de l'humanité ; tels ces vieillards décrépits en pleine jeunesse qui ne croient plus à l'amour, à l'art, à la poésie, à l'action, et qui, sans l'excuse du moine bouddhique ou chrétien qui met le but de la vie dans un autre monde, appellent la mort comme une délivrance. Qu'ils écoutent ce que la Grèce répondait aux désespérés, il y a vingt-quatre siècles, par la bouche du plus tragique de ses poètes.

Le religieux Eschyle sait que le fils d'Alcmène a été condamné par Junon à de terribles épreuves ; que la fille d'Inachos, poursuivie par un taon funeste à travers l'Europe et l'Asie, jusqu'aux rives du Nil, fut aussi son innocente victime, et que les Niobides ont péri par la jalousie de Latone. Dans le plus simple, mais aussi le plus grandiose de ses drames, il montre Vulcain clouant à un rocher du Caucase Prométhée le fils de la Justice divine. « Le chien ailé, le terrible convive que nul n'invite, lui ronge le foie et, tout le jour, se repaît de son noir et sanglant festin. » Quel est le crime du Titan? Il a trop aimé les hommes : il leur a donné le feu, les arts, la science des nombres, qui les feront maîtres de la nature. La grande victime qui, pour l'humanité, souffre les plus cruelles tortures, reste obstinée dans un fier silence. Aux offres de pardon et de délivrance que

Zeus lui fait porter, il répond par de mystérieuses menaces. L'usurpateur du ciel s'en irrite. L'ouragan se déchaîne, tous les vents bondissent, le ciel et la mer se confondent; de sa rauque voix, le tonnerre mugit et l'éclair brille en serpens de feu. « Ah! Zeus me livre l'assaut suprême! O ma mère! O ciel, commune lumière où roule l'immensité, voyez ce que je souffre pour la justice. » La terre déracinée tremble sur sa base; le roc où Prométhée est enchaîné, s'écroule, mais avant d'être précipité au Tartare, le Titan a jeté aux hommes une dernière parole : « La divinité haineuse tombera du ciel et le règne de la justice arrivera. »

L'espérance qu'Hésiode laissait dans le vase de Pandore, Eschyle l'a mise au cœur de l'humanité, et nous la gardons.

III.

Pas plus que les Romains, les Grecs n'ont eu des livres sacrés contenant le dogme, ni une caste sacerdotale chargée de l'enseigner. La croyance ne fut donc jamais fixée par un texte incommutable; elle resta livrée aux caprices de l'imagination populaire et aux fantaisies des poètes et des artistes, les seuls théologiens de l'hellénisme. Le poète, qui aime les images, le peuple, qui, comme l'enfant, en voit partout, ne pouvaient concevoir un Olympe qui se perdît dans l'infini des cieux; ils le mirent près de la terre et ils diminuèrent encore la distance qui séparait les dieux des hommes en peuplant les avenues de l'Olympe de demi-dieux et de héros : ainsi ont fait presque tous les peuples de race aryenne.

Les Grecs donnèrent le nom de héros à des hommes qu'ils crurent, sur la foi de leurs poètes, nés de dieux et de créatures humaines, ou devenus célèbres par leurs exploits et leurs services. A ces « fils de Zeus » ils rendaient un culte qui fut d'abord sans libations ni sacrifices, mais avec des prières et des honneurs funèbres; ils les vénéraient comme des génies tutélaires qui veillaient sur leurs adorateurs, les secouraient dans l'infortune et leur envoyaient des songes prophétiques. Tels étaient non-seulement Hercule, Thésée, Jason, Persée, etc., mais des chefs de migrations, des fondateurs de villes, des patrons de familles ou de corporations, même des hommes qui n'avaient été remarquables que par leurs qualités physiques. Hérodote nous a conservé un fait qui est bien grec : Philippe de Crotone fut, après sa mort, vénéré comme un héros, à cause de sa beauté, « qui surpassait celle de tous les hommes de son temps. » L'historien pense lui-même comme les Crotoniates : il ne se demande pas si Xerxès avait des qualités vraiment royales : « Dans son immense armée, dit-il, nul, par sa beauté, n'était plus

digne que lui du souverain pouvoir. » Pour ce peuple artiste et poète, la beauté était, elle aussi, un don des dieux, et ce souvenir explique les honneurs rendus à Antinoüs par le plus grec des empereurs romains.

On comprend qu'à ce compte chaque cité, chaque bourgade ait eu ses patrons divers. Les dix tribus d'Athènes honoraient les héros dont elles portaient le nom. Même au fond de la Phocide, Pausanias trouva des légendes merveilleuses auxquelles il n'a manqué, pour venir jusqu'à nous, que d'être nées en des cités moins obscures. L'oracle de Delphes était habituellement chargé de prononcer la canonisation, en ordonnant de sacrifier au nouveau dieu. Onésilos, ayant soulevé Chypre contre les Perses, fut vaincu et tué par les Amathontins, qui suspendirent sa tête au-dessus d'une des portes de leur ville. Quand elle fut desséchée, des abeilles s'y logèrent et y dressèrent leurs rayons. La Pythie, consultée sur ce prodige, commanda aux gens d'Amathonte d'ensevelir cette tête et d'offrir annuellement à Onésilos les sacrifices accomplis en l'honneur des héros. Ils obéirent et l'historien ajoute : « Cela se fait encore de mon temps. » C'était le culte des saints qui a existé presque partout parce que cette conception religieuse répond à un besoin de la nature humaine; l'islam même a des saints dans son ciel désert.

Comme nos saints encore, les héros intercédaient pour les humains auprès des grandes divinités. Hélène, fille de Jupiter, fait rendre la vue au poète Stésichore; Éaque obtient de Zeus, son père, la cessation d'une famine dont Égine souffrait. A Marathon, à Salamine, des héros combattent pour leur peuple, car on les supposait toujours tenus de défendre la cité où ils avaient trouvé leur dernière demeure. Athènes croyait que les ossemens d'Œdipe et de Thésée éloigneraient d'elle tous les maux et elle ne s'inquiétait pas de rechercher si la légende d'Œdipe à Colone n'était pas une fantaisie de poète et la trouvaille de Cimon à Scyros une fraude politique. Orchomène n'avait pas plus de scrupule au sujet des restes du héros Actæon, ni Tégée et Sparte pour ceux d'Oreste. Hésiode même, qui n'avait point compté sur tant d'honneur, devint, par l'intervention de la Pythie, le protecteur divin d'Orchomène, qui alla chercher ses os à Naupacte.

Les apparitions étaient presque aussi fréquentes que dans notre moyen âge. Avec les yeux de l'esprit, dont la vue est si perçante qu'elle pénètre l'invisible, on reconnaissait les dieux, les demi-dieux et les héros, descendus du ciel ou sortis du sépulcre pour assister leurs adorateurs, ou simplement pour attester qu'eux-mêmes n'avaient pas cessé de vivre. Dans les feux du soleil couchant, Achille, toujours jeune et beau, apparaissait couvert de son armure

d'or aux marins qui longeaient l'île de Leucé, où l'on montrait son tombeau.

Quand deux peuples faisaient alliance, il arrivait souvent qu'afin de montrer leur union fraternelle, chacun d'eux honorait les héros de l'autre, en associant ceux-ci à son culte national. En revanche, les patrons de deux cités rivales, comme certains saints de deux villages ennemis au moyen âge, ne s'entendaient guère. Adraste, ce roi d'Argos et ancien chef des confédérés dans la guerre thébaine, avait à Sicyone une chapelle où des chœurs dithyrambiques célébraient chaque année ses exploits et ses malheurs, durant une fête qui était la plus brillante de la ville. Clisthénès résolut de l'en chasser pour faire affront aux Argiens, ses ennemis; mais la chose était grave. Il essaya de s'y faire autoriser par l'oracle de Delphes. La Pythie lui répondit qu'Adraste était le divin protecteur des Sicyoniens, et lui, un brigand. Obligé de renoncer à la force ouverte, Clisthénès imagina de contraindre Adraste à déguerpir de lui-même. Il fit demander aux Thébains le héros Mélanippos, mort quatre ou cinq cents ans auparavant, c'est-à-dire les rites de son culte; quand il les eut obtenus, il lui consacra une chapelle au Prytanée et le plaça dans l'endroit le plus fort, afin qu'il pût mieux se défendre. Mélanippos avait été le mortel ennemi d'Adraste, dont il avait tué le gendre et le frère. Clisthénès transporta au nouveau-venu les fêtes et les sacrifices qu'on avait jusqu'alors célébrés au nom du roi d'Argos, et il ne douta pas qu'Adraste, humilié de son délaissement et des honneurs rendus à son rival, ne retournât de lui-même à Argos.

On n'était pas toujours bien assuré de la condition faite à ces personnages, placés entre ciel et terre, sans être tout à fait de l'un ou de l'autre. Un mot du pieux écrivain d'Halicarnasse montre l'incertitude où l'on restait à leur égard, même quand il s'agissait du plus illustre d'entre eux. « Le résultat de mes recherches, dit Hérodote, prouve clairement que, parmi les Grecs, ceux-là agissent avec discernement qui ont deux temples d'Hercule, l'un où ils lui sacrifient, comme à un Olympien; l'autre où ils lui rendent les honneurs dus à un héros. »

Les héros, qui tenaient une si grande place dans la vie religieuse des Grecs, en avaient une encore dans leur vie politique : ils intervenaient dans les traités. Une des clauses de la convention fameuse qui porte le nom de Nicias (421) stipula que toutes les conditions en seraient fidèlement observées, « à moins qu'il n'y ait empêchement de la part des dieux et des héros. »

Enfin, on verra la postérité des morts illustres, gardienne de leurs tombeaux et des rites de leur culte, former la classe des Eu-

patrides, qui restera si longtemps maîtresse du gouvernement des cités.

Aux héros qui, nés de dieux et de femmes mortelles, relient le ciel à la terre, se rattachent les démons, dont Hésiode nous a déjà parlé et que nous allons retrouver dans le culte des morts.

A certains égards, les Grecs eurent de bonne heure une idée confuse de la puissance divine, prise en elle-même, indépendamment des personnages qui se partageaient les fonctions surnaturelles. Le Δαίμων d'Homère, comme le *Numen* des Latins, n'est pas toujours un être divin particulier; il correspond à la croyance instinctive en un pouvoir supérieur et indéterminé, qui produit les incidens, tristes ou joyeux, dont les hommes sont surpris sans qu'ils puissent les attribuer à un dieu spécial. Qui souffle à Télémaque, en face de Nestor, les paroles de prudence, ou fait tomber l'arc des mains de Teucer quand il allait frapper Hector? Qui inspire à Achille son obstination funeste? De quel démon parlent Andromaque quand, au départ d'Hector, elle sourit à travers ses larmes, et Priam lorsqu'il se rend à la tente d'Achille? Homère ne le sait pas : c'est une force divine et innomée qui agit en eux. Les philosophes l'appelleront plus tard la Providence, et les indifférens le Hasard ou la Fortune.

Pour Homère, les démons sont donc, quand ce mot ne s'applique pas à un Olympien, une puissance supraterrestre, sans nom et sans forme, qui n'a point de place dans la hiérarchie céleste, mais qui participe de la divinité. Hésiode condense ces souffles divins en personnages réels. Ses démons sont des hommes de l'âge d'or qui ont obtenu l'immortalité et, au nombre « de trois fois dix mille, parcourent, enveloppés d'un nuage, la terre féconde. Zeus a fait d'eux les gardiens de la justice. » Mais, comme ils n'ont point de ces poétiques légendes que tous les héros possèdent, comme ils gardent quelque chose de l'abstraction d'où ils ont été tirés, ils seront moins populaires. « Hésiode, dit Plutarque, a, le premier, clairement établi les quatre classes d'êtres doués de raison qui peuplent l'univers : au sommet, les dieux, puis un grand nombre de bons génies, ensuite les héros ou demi-dieux ; enfin les hommes. » Le besoin d'avoir ce que le christianisme appellera des anges gardiens fera aussi de morts honorés des génies bienfaisans.

IV.

Platon fait naître « la parenté de la communauté des mêmes dieux domestiques. » Ces dieux se trouvaient au tombeau des aïeux et au foyer de la maison. Il faut donc ajouter cette religion de la

famille, aussi ancienne que la race aryenne, à celle qui formait le culte public de l'état.

Homère regarde la mort comme le mal suprême, et elle lui inspire de mélancoliques pensées : « Les générations des hommes ressemblent à celles du feuillage des bois. Le vent jette les feuilles à terre et la forêt féconde en produit d'autres au nouveau printemps. Ainsi passent les races humaines ; l'une vient, l'autre s'en va. » Pindare même est pris de tristesse au milieu de ses odes triomphales : « Que sommes-nous ? s'écrie-t-il. Que ne sommes-nous pas ? Le rêve d'une ombre. » Des traditions, venues du plus lointain des âges, sans doute du fond de l'Asie, l'horreur de la destruction et les songes dans lesquels s'étaient montrées de chères ou terribles apparitions, lui avaient appris que les morts commençaient dans la tombe une seconde existence. Le lien qui, durant la vie, attachait l'esprit au corps était relâché, mais non rompu ; l'âme plus libre errait la nuit autour des lieux qu'elle avait habités, et elle descendait aux champs stériles où poussait l'asphodèle, la plante des morts. Ainsi Achille régnait sur les ombres, tandis que son corps reposait sous le tumulus élevé dans la plaine troyenne. Ulysse voit aux enfers Hercule qui lui raconte ses malheurs ; et il sait que le héros passé dieu réside dans l'Olympe « comme l'heureux époux de la jeune Hébé. » L'âme de Phryxos, dit Pindare, vint de la Colchide demander à Pélias de rapporter ses restes en Grèce.

Cette séparation des deux moitiés de l'homme, cette survivance de la personnalité, après que le corps n'est plus que poussière, sont des croyances qu'on retrouve à l'origine de toutes les religions. En voyant, pour le guerrier tombé dans la bataille, succéder aux bouillonnemens de la vie l'immobilité glacée et l'effrayant silence de la mort, on hésitait à penser que tant d'énergie eût été soudainement et à jamais détruite. Mais l'idée d'une seconde existence fut d'abord bien grossière ; on donnait au mort ce qui pouvait lui servir : ses chiens favoris, ses chevaux, ses captifs qu'on égorgeait sur son bûcher. Nos Gaulois avaient cette coutume, et l'Indien des prairies la suit encore pour que rien ne manque au guerrier sur le terrain de la chasse funèbre. Les morts, qu'Homère appelle les têtes vides, νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα, ne pouvaient attendre de lui un sort bien heureux. Les âmes, formes impalpables, erraient silencieuses, avec une conscience obscure et en obéissant moins à de libres volontés qu'à des habitudes instinctives. Minos continuait à juger, comme dans son île de Crète ; Nestor racontait ses exploits et Orion chassait les bêtes fauves qu'il avait tuées jadis sur la montagne ; mais tous avec le regret de l'existence terrestre et un incurable ennui. Le glorieux Agamemnon porte envie à ce roi d'Ithaque que Neptune poursuit

depuis dix ans de sa colère, et Achille dit à Ulysse : « Ne me console pas de la mort. J'aimerais mieux cultiver la terre au service de quelque pauvre laboureur que de régner ici sur les ombres. » Lorsque Circé conseille à Ulysse de descendre aux enfers : « Perséphoné, dit-elle, accorde au seul Tirésias de garder l'intelligence et le souvenir ; les autres morts ne sont à côté de lui que des ombres muettes. » Encore faut-il que le devin, pour qu'il puisse entendre et répondre, boive le sang des victimes qu'Ulysse immolera. Eschyle est bien voisin d'Homère par le génie, il l'est aussi par ce qu'il croit de l'autre vie. Lorsque Darius, que le poète a fait sortir du tombeau, y rentre, c'est en disant aux vieillards de la Perse : « Quels que soient les maux qui vous accablent sur la terre, livrez-vous chaque jour à la joie, car on n'emporte pas sa fortune chez les morts. » Et Sappho : « Il ne restera de toi nul souvenir, écrit-elle contre une rivale, car tu n'as pas cueilli les roses des Muses et tu descendras ignorée dans les demeures d'Hadès, auprès des morts aveugles. » Le dieu de la mort, Θάνατος, est frère du Sommeil et se confond avec lui.

Longtemps les Grecs pensèrent comme le fils de Pélée ; sans compter ceux qui croyaient qu'après la mort il ne subsistait qu'un peu de cendre. Même dans Eschyle, on lira : « Les morts ne sont capables ni de joie ni de douleur ; c'est donc s'abuser étrangement que prétendre leur faire du bien ou du mal, » et Euripide : « Les morts sont insensibles. »

Il ne faut pas demander beaucoup de logique à l'imagination populaire : elle se plaît aux contradictions. Parallèlement aux croyances attristées qui viennent d'être rappelées, d'autres, plus riantes, s'étaient établies. Hésiode faisait arriver les morts aux extrémités de l'Occident, dans les îles Fortunées, qu'éclairaient, non pas les lueurs blafardes du séjour sombre, mais un vivant soleil.

C'était un bien long voyage. Le peuple, qui tenait à garder ses morts près de lui, organisa pour eux un culte qui fut la seconde religion de la Grèce.

Il y avait deux sortes de morts, selon que les rites funèbres avaient été pour eux accomplis ou négligés. Ceux qui avaient péri dans un naufrage ou que le vainqueur abandonnait aux chiens et aux vautours, le criminel, le traître dont le cadavre avait été jeté hors des frontières, les morts enfin qui n'avaient pas reçu ou à qui leurs proches ne continuaient pas les honneurs funéraires, erraient sans fin, comme les âmes qu'entraîne dans le purgatoire de Dante un tourbillon perpétuel ; ou bien, irrités et rendus méchans par le malheur, ils envoyaient la maladie dans les familles, la stérilité dans le pays et l'épouvante parmi les vivans, lorsqu'ils remplissaient la nuit de cris

sinistres et d'apparitions menaçantes. Aussi le droit national des Grecs stipulait que la sépulture serait donnée aux guerriers tombés sur un champ de bataille, excepté durant les guerres où les vaincus étaient des sacrilèges que la terre même repoussait. La coutume imposait l'obligation à celui qui trouvait un cadavre sur son chemin de le couvrir de terre, et des lois sévères punissaient la violation des tombeaux. Cette préoccupation de donner au mort sa dernière demeure était si grande, qu'Hector abattu par Achille le supplie de ne pas lui ravir les honneurs funèbres, et qu'Aristophane montre les plus pauvres citoyens épargnant chaque jour une obole pour mettre de côté l'argent nécessaire à l'achat d'une bière. Une des conditions requises dans Athènes pour arriver à l'archontat était d'avoir un tombeau de famille, où l'on accomplissait chaque année les sacrifices offerts aux aïeux. Une preuve terrible de la force qu'avait ce sentiment sera le sort des généraux vainqueurs aux Arginuses ; une autre, celle-là consolante, est la solennité que, six cents ans après la bataille de Platée, on célébrait aux tombeaux de ceux qui avaient payé de leur vie la délivrance de la Grèce : un repas funèbre leur était encore offert comme au lendemain de la victoire.

Si les morts ensevelis avec leurs vêtemens, leurs armes et tout ce qu'ils avaient aimé, étaient, au jour des funérailles et aux anniversaires, honorés par des sacrifices et un repas funèbre, si les libations de lait et de vin, répandues autour de la tombe, avaient pénétré jusqu'à leurs lèvres avides, ils devenaient les protecteurs des parens, des amis qu'ils avaient laissés sur la terre. On les vénérait comme des démons bienfaisans ; on leur adressait des prières et l'on pensait être secouru par eux dans ses tristesses ou dans ses malheurs. « O mon père ! s'écrie Electre sur le tombeau d'Agamemnon, sois avec ceux qui t'aiment ! Je t'appelle, entends-nous ; parais au jour ; contre tes ennemis sois avec nous ! Pour libation d'hyménée, je t'apporterai de la maison paternelle l'offrande de tout mon héritage, et cette tombe restera le premier objet de mon culte. » Platon respectait cette vieille croyance aux démons bienfaisans : « D'après nos plus anciennes traditions, disait-il, il est incontestable que les âmes des morts prennent encore quelque part aux affaires humaines. » Mais elles refusaient de répondre, si aux funérailles tout n'avait pas été accompli selon les rites. Périandre, veuf de sa femme Mélisse, la fit consulter au sujet d'un trésor. La morte refusa de répondre : « J'ai froid, dit-elle, je suis nue ; les vêtemens qu'on a mis en terre avec moi n'ayant pas été brûlés, ne me servent à rien. »

Avec le temps et les progrès de la pensée, surtout par l'action des mystères, où des promesses de béatitude seront faites aux ini-

tiés, la demeure ténébreuse s'éclairera. Homère n'accordait aux morts qu'une triste condition; Aristophane et Plutarque les verront mener gaîment leur vie d'outre-tombe sous une lumière éclatante et dans l'air le plus pur, au milieu de danses et de jeux animés par l'harmonie des chœurs. A ces plaisirs matériels qui rappellent ceux des îles Fortunées, Pindare ajoute ce qui serait pour nous la suprême récompense : « la connaissance du commencement et de la fin de la vie, » ou la science complète et toutes les joies de l'intelligence. Le *Phédon* donne même aux initiés, c'est-à-dire aux élus, « la contemplation des dieux, en qui ils habiteront et vivront. » On ira encore plus loin : « Quand tu auras abandonné ta dépouille mortelle, disent les *Vers dorés*, tu t'élèveras dans l'air libre et tu deviendras un dieu incorruptible. La mort n'aura plus d'empire sur toi. » L'épitaphe d'une jeune Grecque porte même ces mots qui ne sortent plus de l'imagination d'un poète ou d'un philosophe : « Ma mère, ne me pleure pas; à quoi bon? Vénère-moi plutôt, car je suis devenu l'astre divin qui paraît au commencement du soir. » Au IVe siècle de notre ère, les grands païens croyaient encore que l'âme des justes remontait au ciel pour jouir d'un éternel séjour dans les astres.

Les Grecs avaient chargé un dieu, Hermès Psychopompe, de conduire les âmes aux champs Élyséens, et, par le droit d'assistance et de châtiment qu'ils reconnurent à leurs morts, ceux-ci semblèrent participer de la divinité; ils devinrent les auxiliaires des déités chtoniennes et furent appelés des dieux. Au temps où le polythéisme se mourait, Cicéron écrivait très sérieusement : « Nos ancêtres ont voulu que les hommes qui avaient quitté cette vie fussent mis au nombre des dieux... Rendez aux mânes ce qui leur est dû; tenez-les pour des êtres divins; » et lui-même voulut consacrer un temple à sa fille Tullia. Tous les tombeaux romains portaient l'invocation : *Diis Manibus*, et bien souvent ces mots : *Sit tibi terra levis*, ou mieux encore : *Ave et vale*. Il n'y a pas bien longtemps que, dans quelques-unes de nos provinces, au repas des funérailles, on buvait à la santé du « pauvre mort. »

Rapprochez maintenant les paroles qu'Homère prête à l'ombre d'Achille de celles que prononça Julien mourant, et vous verrez que l'hellénisme, en idéalisant peu à peu la mort, est arrivé jusqu'aux confins du christianisme.

V.

Le culte des morts, qui ne se pratiquait qu'aux anniversaires, était la partie extérieure de la religion domestique; le culte du

Foyer en fut la partie intime et discrète et il s'accomplissait à tous les instans du jour.

Des souvenirs inconsciens que les Grecs gardaient du vieil Orient les avaient conduits à l'adoration du feu. Une de leurs plus vieilles légendes montrait Prométhée dérobant au ciel cet agent primordial de la nature qui mit aux mains de l'homme une puissance presque égale à celle des dieux. Une étincelle de ce feu brillait jour et nuit au foyer de chaque maison, mais il était plus pur que celui qui assouplissait les métaux, car il représentait Vesta (Hestia), la déesse vierge et la sœur aînée de Jupiter. L'image se confondant avec l'être représenté, ce feu était Vesta elle-même, la gardienne de la maison, la protectrice de la famille. Devant elle ne se disaient point les paroles que la chaste déesse ne devait pas entendre et il ne se faisait rien qu'elle ne dût voir. Le père, seul prêtre du culte domestique, lui donnait les prémices de chaque repas; il répandait pour elle des libations de vin et d'huile, et la flamme alimentée par cette offrande s'élevait plus brillante : la déesse remplissait la maison de ses purifiantes clartés.

Elle était associée aux joies de la famille. Le cinquième jour après la naissance d'un enfant, la nourrice, portant le nouveau-né dans ses bras et suivie de toute la parenté, faisait trois fois le tour du foyer, ἀμφιδρόμια. C'était là, près de l'autel de Vesta, que l'enfant entrait véritablement dans la vie, car de ce jour cessait pour le père le droit d'abandonner son fils. Là aussi venait s'asseoir le nouvel esclave qui entrait dans la maison et, sur sa tête, on répandait des figues sèches, des dattes, des gâteaux qu'il partageait avec ses compagnons de servitude : c'était un jour de fête que Vesta leur donnait.

Pour les Grecs et les Romains, il n'y avait point de repas sans sacrifice, de même qu'il n'y en a pas pour les chrétiens sans prière. L'autel de ce culte domestique était le foyer; et comme dans ces intelligences, traversées tout à la fois de lueurs éclatantes et d'ombres épaisses, le sentiment religieux ne distinguait pas la réalité de la fiction poétique, le foyer devint un objet sacré, un être divin. C'est à lui qu'Alceste mourante adresse ses dernières supplications et Agamemnon son premier salut, au joyeux retour de Troie; à lui encore que la pieuse femme de Mégare confie les ossemens de Phocion en attendant qu'ils puissent être rendus au tombeau des aïeux.

Cette religion de la famille avait la sanction de l'état : elle était une des conditions du droit de cité complet. Qui perdait sa propriété et par conséquent n'avait plus ni foyer héréditaire, ni tombeau des aïeux, ne pouvait aspirer aux charges publiques,

même à celles dont les titulaires étaient tirés au sort. Celui-là semblait abandonné des dieux et devenait comme un étranger dans sa ville.

La cité, ou la famille agrandie, avait son foyer public et toute ligue possédait un foyer central : ceux de Delphes et d'Olympie servaient à la Grèce entière. Les sacrifices, même pour les dieux les plus honorés, ne commençaient qu'après une prière et une libation à l'autel de Vesta. Quand le Mède eut été chassé de la Grèce, la Pythie ordonna d'éteindre, dans tous les prytanées, les feux qu'avait souillés la présence des barbares et de les rallumer avec la flamme prise à Delphes, au foyer national. A Sparte, la coutume était qu'on portât en tête de l'armée « le feu sacré qui ne s'éteint jamais, » afin qu'en toute circonstance, à l'entrée dans le pays ennemi et au moment du combat, le roi pût faire un sacrifice et connaître les signes favorables ou contraires. De même, au départ d'une colonie, les émigrans emportaient du feu pris au foyer public de la métropole, et à ce feu s'allumaient tous ceux des nouveaux autels.

Comme dans la maison Vesta présidait au repas de la famille, elle présidait dans le πρυτανεῖον au repas des prytanes et des citoyens qui avaient obtenu par décret public l'honneur d'être nourris aux frais de l'état. Chez certains peuples, il existait des tables communes. Ces agapes fraternelles, nécessité des anciens jours, étaient un acte religieux autant que politique, une communion avec les dieux et avec la cité, qui donnait au patriotisme une singulière énergie. Pour les vieux poètes, la cité est l'endroit où se font les sacrifices aux dieux.

Vesta, « la déesse bienfaisante et secourable, » avait un autre privilège : son autel était un asile inviolable. Au moment de l'assaut suprême, Priam se retire près de son foyer : « Tes armes ! dit Hécube au vieux roi, ne te défendront pas, mais cet autel nous protégera. » Thémistocle, menacé de mort, se réfugie chez son ennemi le roi des Molosses ; de retour dans son palais, Admète trouve le proscrit assis à son foyer : il refuse de le livrer et le sauve. A Rome, les vierges de Vesta délivraient le condamné mené au supplice, si elles le rencontraient par hasard, ce qui veut dire : si la déesse les avait conduites sur le chemin du malheureux.

La société gréco-latine avait une double assise, la pierre du foyer et la pierre du tombeau. Autour de l'une s'était formée la famille sous l'autorité morale et religieuse du père ; autour de l'autre se conservaient le respect des aïeux et le culte héréditaire.

Nos races latines ont gardé le culte des morts. Puisse-t-il durer toujours pour rappeler le lien moral qui doit unir les générations qui s'en vont avec celles qui arrivent, puisqu'il existe entre elles une étroite solidarité pour les fautes commises et pour l'expiation inéluctable ! Mais souvent le mal sort du bien. L'antique et pieuse

coutume d'honorer les morts comme des êtres divins conduisit les Grecs, puis les Romains, à décerner l'apothéose à des princes. La divinisation des rois et des empereurs, qui nous est justement odieuse, ne l'était pas plus aux contemporains que la canonisation ne l'est aux catholiques. C'est parce qu'on n'a pas reconnu une croyance enracinée durant des siècles au cœur des populations, qu'il a été écrit tant de déclamations contre les honneurs rendus aux *Divi Augusti*.

VI.

Dans toutes les religions, même dans les meilleures, la morale n'a été, pour un grand nombre de croyans, que la piété extérieure, c'est-à-dire l'observance des rites. Le polythéisme grec, qui soumettait les êtres divins à toutes les faiblesses humaines et qui les montrait jaloux, vindicatifs, cruels, aurait eu peu d'influence morale, si ces maîtres de l'Olympe tant occupés de leurs plaisirs, de leurs colères et de leurs vengeances, n'avaient été aussi, dans la pensée populaire, par une heureuse contradiction, les gardiens vigilans de la justice. Ils passaient pour veiller à la sainteté des sermens, et leurs autels étaient l'asile des supplians. Sombres et inexorables ministres des vengeances célestes, les Érinnyes (Furies) s'attachaient aux coupables, vivans ou morts. Les cheveux entrelacés de serpens, une main armée d'un fouet de vipères, une torche dans l'autre, elles jetaient l'épouvante dans son âme et la torture dans son cœur. L'étranger, l'impie, qui, par ignorance, pénétrait dans leur temple, était aussitôt saisi d'une frénésie furieuse. Quand les vieillards de Colone sont contraints d'approcher de l'enceinte redoutable où OEdipe, poussé par le Destin, s'est réfugié près de leur sanctuaire, ils marchent, dit Sophocle, sans regarder, sans parler, adressant des lèvres une prière muette aux déesses qu'on appelle les Euménides, ou les Bienveillantes, pour ne pas prononcer leur nom redoutable.

Déifications terribles des remords et gardiennes de la justice dans la famille et dans la cité, les Érinnyes étaient d'autant plus nécessaires, comme sanction morale, à cette religion, que celle-ci fut d'abord peu explicite sur la vie à venir. S'il y avait pour certains morts des supplices et des récompenses, combien la brillante imagination des Grecs, même celle d'Homère, était stérile, lorsqu'il fallait décrire les joies des champs Élyséens!

Hésiode ne jette pas sur l'autre vie plus de clarté. Son poème *des Travaux et des Jours* est d'une morale très pure; le vice y est puni, la vertu récompensée, mais sur cette terre. De la vie d'outre-tombe il ne s'occupe pas, si ce n'est en quelques vers pour les hé-

ros du quatrième âge qui jouissent en paix du bonheur dans les îles Fortunées, sur les bords du profond océan. Ils cueillent trois fois par an des fruits doux comme le miel sur des arbres toujours en fleurs. C'est mieux que l'enfer du poète de Chios, mais quelle mélancolique demeure, et que de vides dans cette existence alanguie, où ne se trouve rien de ce qui fait le charme de la nôtre : l'effort pour l'action ou pour la pensée! Deux ou trois siècles plus tard, Pindare accorda aux morts quelque chose de plus : il leur envoya un rayon de la gloire humaine. « Va, Écho, va porter par-delà les sombres murs de Proserpine, aux pères des vainqueurs de Delphes et d'Olympie, la nouvelle des victoires de leurs fils. » Et ailleurs : « Il faut donner aux morts une part de gloire ; la poussière qui les recouvre n'arrête pas le bruit des exploits accomplis par leur race. »

Cette religion, reflet de l'ancien état social, dispense parcimonieusement l'immortalité ; elle la promet seulement aux héros ; pour la foule, elle ne doit compter que sur les biens et les maux d'ici-bas. Ceux qu'on voit aux enfers récompensés ou punis sont, comme Tantale et Sisyphe, des rois qui avaient offensé les dieux ou des chefs à qui leur naissance et de glorieux exploits avaient valu le privilège de goûter les tristes plaisirs de la seconde existence. Pindare n'ouvre ses champs Élyséens qu'aux puissans ou aux victorieux qui ont eu dans les veines quelques gouttes du sang divin, et il ne s'inquiète pas plus qu'Homère des petits et des humbles. La persévérance de ce sentiment fait comprendre la longue durée du pouvoir des Eupatrides, descendans des dieux ou des héros, et la violence des luttes qui éclateront entre les deux partis que Théognis appellera le parti « des bons » et celui « des mauvais. » En parlant ainsi, le poète aristocratique de Mégare prononçait des paroles de haine et de division ; mais dans l'Hellade des anciens jours, prévalait un sentiment contraire, celui qui se forme naturellement dans les sociétés barbares où, l'autorité publique étant faible, l'union dans la tribu doit être forte. Un lien de solidarité attachait alors les uns aux autres tous les membres d'une même famille, d'une même cité. On croyait que les fils étaient punis ou récompensés jusqu'à la troisième génération pour les fautes ou les vertus des pères, les peuples pour les rois, les rois pour les peuples ; qu'un crime individuel attirait la famine ou la peste, et que la piété les éloignait ; croyance précieuse, à défaut d'un mobile plus énergique, et frein puissant pour la famille et la cité. L'histoire des Alcméonides en montrera l'importance politique.

« Quand les hommes, dit Homère, au mépris des lois de Jupiter, violent la justice dans les places publiques et la font esclave de leurs passions, le dieu irrité déchaîne les tempêtes sous lesquelles

la terre gémit. Les fleuves, ministres de sa colère, débordent ; les torrens arrachent des montagnes, arbres et rochers, et les champs du laboureur ne sont plus que misère et désolation. » Hésiode dit mieux encore : « O Persès, écoute la Justice... Couverte d'un nuage, elle suit les peuples pour châtier les méchans... La cité qui l'honore prospère ; la paix nourricière l'habite, car Jupiter qui voit tout n'envoie jamais la guerre impitoyable ni la famine au milieu des hommes justes. Pour eux, la terre porte de riches moissons ; le chêne donne ses fruits, les brebis leur toison pesante, et les femmes des fils semblables à leurs pères. Mais souvent une ville tout entière est punie à cause d'un seul méchant qui machine de criminels projets. Du haut du ciel, le fils de Saturne lance sur eux un double fléau, la peste et la famine ; et les peuples périssent, les femmes n'enfantent plus, les familles décroissent. Ou bien il détruit leur vaste armée, renverse leurs murailles, et se venge sur leurs navires, qu'il engloutit dans la mer. O rois ! vous aussi, songez à ces vengeances ; car trente mille génies, ministres de Jupiter, ont les yeux ouverts sur les actions des hommes et parcourent incessamment la terre ; la Justice, vierge immortelle, est assise à côté du maître des dieux. »

Ainsi, selon la croyance à l'expiation, la famille répond pour l'individu, la cité pour le citoyen.

La même pensée se trouve trois siècles plus tard dans Eschyle et dans Hérodote. La Pythie, consultée sur un dépôt qu'un Spartiate voulait nier, lui répond : « Songe que du serment naît un fils sans nom, sans mains, sans pieds, qui d'un vol rapide fond sur l'homme parjure et ne le quitte point qu'il ne l'ait détruit, lui, sa maison et sa race entière ; au lieu qu'on voit prospérer les descendans de celui qui a religieusement observé la parole. » Toute la poésie dramatique d'Athènes montrera le crime suivi de l'expiation. « La justice, s'écrie Solon, finit toujours par triompher ; » aux derniers jours de l'hellénisme, Plutarque écrira encore un traité fameux sur les *Délais de la justice divine*. Si donc les Grecs n'avaient, comme les anciens Juifs, qu'une idée vague et confuse de l'autre vie, ils croyaient à l'intervention du ciel dans la vie présente, et cette croyance à la responsabilité personnelle ou héréditaire, si l'on ne considère que l'influence morale, rendait l'autre moins nécessaire, car, bien acceptée, elle ferait comprendre qu'un lien d'étroite solidarité attache les uns aux autres les membres de toute association civile ou naturelle. La science moderne n'a-t-elle pas reconnu que beaucoup de choses s'expliquent pour les individus par l'hérédité physique ou morale et, pour les sociétés, par le passé de fautes ou de gloire qu'elles traînent derrière elles ?

Lorsque Créon reproche à Antigone d'avoir violé son ordre royal qui interdisait d'accomplir pour Polynice les cérémonies funèbres, la noble fille répond au tyran en invoquant « ces lois éternellement vivantes, qu'aucune main n'a écrites, mais que les dieux et la Justice, leur compagne, ont gravées au cœur de tous les hommes. » C'est le cri de la conscience que révolte l'iniquité, et ce cri, les persécutés de tous les temps l'ont jeté à la face des persécuteurs. Aux anciens jours, nul ne pensait à cette opposition entre la loi naturelle et la loi civile, dont les résultats marquent le mouvement de la civilisation, et, tout en répétant les histoires légères qui couraient sur la plupart des divinités, comme pour justifier, aux yeux des Grecs, leurs propres faiblesses, on avait la crainte des dieux, vengeurs de l'injustice, et, si l'on violait un serment prêté avec les imprécations solennelles, on redoutait les Érinnyes, gardiennes des lois morales. Le dieu même qui manquait à son serment, après avoir juré par le Styx et les divinités infernales, était exclu de l'Olympe pour neuf années. Le serment, si fortement consacré par la religion, sera aussi le lien, longtemps respecté, de la société civile et politique.

Cependant, il faut dire qu'avec les dieux de la Grèce et avec la morale célébrée par les poètes, il est aussi des accommodemens. Apollon, qui fait tuer Clytemnestre par son fils, recommande à Oreste d'employer le mensonge et la ruse contre les meurtriers d'Agamemnon. Aussi trouve-t-on dans Homère les deux représentans du génie grec : pour l'héroïsme, Achille, à qui rien ni personne ne résiste et qui hait le mensonge « autant que les portes de l'enfer ; » pour l'adresse et la subtilité, qui tournent tous les obstacles, Ulysse, le fils de Sisyphe, et, comme lui, le grand trompeur.

VII.

L'espérance dans la protection des esprits ou des dieux a été partout l'origine du culte. Les Grecs ont cru, comme les autres peuples, qu'ils pouvaient apaiser ou séduire leurs divinités par de pieuses offrandes et des prières, par des vœux et des sacrifices ; quelquefois, dans les anciens temps, par des sacrifices humains. Si l'odeur des victimes brûlées sur les autels était pour elles un délicieux parfum, c'est que l'oblation faite par les fidèles d'une portion de leurs biens montrait un cœur humble et repenti. C'était aussi, c'était surtout parce que de nombreuses victimes offertes sur le même autel flattaient l'orgueil du dieu, en attestant quels honneurs lui étaient rendus sur la terre. Du reste, il permettait à ses adora-

teurs, comme un père débonnaire à ses enfans, de s'asseoir au festin qui lui était servi et de partager avec lui la victime. Un sacrifice était un repas sacré, une sorte de communion religieuse entre le dieu, les prêtres et les fidèles. Ceux-ci, pour faire honneur au dieu, consommaient le plus possible de viandes saintes, de gâteaux sacrés et de vin ayant servi aux libations. Μεθύειν, dit Aristote, signifiait d'abord boire après le sacrifice; les pieux excès, si souvent renouvelés, lui valurent le sens de s'enivrer.

Le sacrifice le plus complet, mais le plus rare, était l'holocauste, où la victime réservée au dieu seul était brûlée tout entière; le plus solennel, l'hécatombe; le plus efficace, celui où avait coulé le sang le plus précieux, comme dans l'immolation d'Iphigénie, la vierge fille du roi des rois. Le pauvre qui n'avait pas de victimes offrait de petites images en pâte, et ce sacrifice n'était pas le moins bien reçu. Apollon surtout exerçait sur ses fidèles une action morale. Un riche Thessalien immole à Delphes cent bœufs aux cornes dorées, tandis qu'un pauvre citoyen d'Hermione s'approche de l'autel et y jette une poignée de farine. « Des deux sacrifices, dit la Pythie, le dernier est de beaucoup le plus agréable au dieu. » Les philosophes des derniers temps parleront ainsi et ne tiendront nul compte de l'ostentation des sacrifices fastueux. Mais, avant eux, Euripide avait écrit : « Des hommes apportent au temple de chétives offrandes et ils sont peut-être plus religieux que ceux qui immolent de grasses victimes. » La Grèce, qui, dans son premier âge, croyait que les grands seuls étaient écoutés des dieux, ouvrira donc, dans le temps de sa maturité, les temples et le ciel à l'indigent obscur. Cette révolution morale correspondra à la révolution politique qui donnera des droits à ceux qui, aux premiers jours, n'en avaient pas.

Les offrandes devaient être pures, les victimes parfaites, le prêtre ne pas avoir un défaut dans son corps, le suppliant une pensée mauvaise dans son esprit, et l'on ne s'approchait des autels qu'après s'être purifié par l'eau, symbole de la purification morale. A la porte du temple se tenait un prêtre qui répandait l'eau lustrale sur les mains et la tête des fidèles; quelquefois même on recourait à une sorte de baptême par immersion. Dans toutes les religions, la purification est l'acte nécessaire pour approcher du dieu. « Mais, dira la Pythie, si, pour purifier l'homme de bien, une goutte de cette eau suffit; pour le méchant, l'océan tout entier ne suffirait pas; » et les prêtres d'Esculape, à Épidaure, avaient écrit sur son temple : « Ce sont les pensées saintes qui font la pureté véritable. »

Pour expier un meurtre, même involontaire, il fallait des purifi-

cations solennelles. La légende en imposait à Apollon après qu'il eut tué le serpent Python et percé les Cyclopes de ses flèches. Un meurtrier se présente à Delphes, l'oracle le repousse et lui impose, comme pénitence publique, d'aller, dans un temple du cap Ténare, se soumettre aux cérémonies expiatoires. Les villes mêmes, afin d'éloigner un fléau ou de conjurer la colère d'un dieu, devaient être purifiées; ainsi Athènes le sera par Épiménide, et Délos par les Athéniens.

Un rite plus singulier se pratiquait à Samothrace. Les Cabires obligeaient le suppliant à se confesser d'abord à leurs prêtres. Même exigence à Delphes : le coupable devait avouer son crime au prêtre d'Apollon et promettre le repentir.

Sur un point de la Grèce subsistait un reste de l'ascétisme indien. Dans une invocation à Zeus, « qui habite la froide Dodone, » Achille parle des Selles, « ses interprètes, qui couchent sur la terre nue et dont l'eau ne lave jamais les pieds. » Mais les Grecs n'attachaient aucun mérite à ces privations. Ils voulaient bien prier les dieux et leur faire des offrandes; ils n'entendaient pas leur sacrifier les joies de la vie.

Ces dieux, nés de la terre, passaient pour rester en communication constante avec les hommes. A chaque instant, des signes se montraient dans l'air, dans le corps des victimes, et des oracles parlaient dans tous les temples. Deux aigles planant sur l'assemblée que Télémaque avait convoquée dans Ithaque et se déchirant le cou avec leurs ongles, prédirent aux prétendans le sort qui les attendait. Les entrailles des victimes, dont un défaut de conformation était un signe funeste, la direction de la flamme et de la fumée du sacrifice, le vol des oiseaux, surtout de ceux, messagers célestes, qui, descendant des hauteurs de l'atmosphère, semblaient en rapporter des ordres suprêmes, l'éclair qui déchire le ciel, les songes envoyés par Jupiter, des sons inattendus, des rencontres fortuites d'hommes et d'animaux, des mots prononcés au hasard, car le hasard était la volonté divine, révélaient aussi l'avenir. Des devins interprétaient les présages et les prêtres faisaient parler les dieux. Il y avait donc comme un dialogue continuel entre le ciel et la terre. Mais le Grec ne courbait pas sa volonté, ainsi que fera le Romain, devant tous les signes que l'aruspice interprétait. Polydamas, pour détourner les Troyens d'attaquer les vaisseaux des Grecs, leur annonce un signe funeste : un aigle au vol altier planait à gauche, tenant dans ses serres un dragon couleur de sang qu'il laissa tomber avant d'avoir atteint son aire et nourri ses aiglons de cette proie vivante. Hector lui répond avec un dédain superbe et un vers héroïque : « Je ne m'inquiète point si des oiseaux volent à

ma droite du côté de l'aurore et du soleil, ou à ma gauche vers les ténèbres immenses; le meilleur des augures est le combat pour la patrie. »

Le temple, celui du moins des âges postérieurs, se composait d'une vaste enceinte limitant le terrain sacré, et que ne devaient jamais franchir ceux à qui il était interdit de participer aux sacrifices communs. Au centre, s'élevait sur une solide assise, le sanctuaire véritable, la *cella* tournée vers l'Orient, qui renfermait l'image du dieu et souvent celles des divinités ou des héros que le dieu principal consentait à admettre dans sa demeure, ainsi que, dans nos églises, des saints ont des chapelles particulières. Près de la porte, le vase renfermant l'eau lustrale que l'on conservait pure en y jetant du sel; sous le parvis, ou au bas des degrés qui faisaient le tour de l'édifice, l'autel qui, dans l'origine, n'était qu'un tertre ou un monceau de pierres, et qui plus tard fut une table de marbre entourée de guirlandes de fleurs et décorée de bas-reliefs. A Olympie, on ramassait chaque jour les cendres des victimes, on les gardait avec soin, et au bout de l'an, après les avoir délayées avec de l'eau puisée dans l'Alphée, on en enduisait le grand autel, qui prit ainsi des proportions énormes. Quand Pausanias le vit, il avait cent vingt-cinq pieds de circonférence, et vingt-deux de hauteur. L'autel d'Apollon Spodias, à Thèbes, était également fait de la cendre des victimes.

A l'intérieur des temples étaient suspendues les offrandes des citoyens, des villes et des rois, nombre aussi d'*ex-voto*, en reconnaissance d'une guérison miraculeuse ou d'un salut inespéré. Souvent l'État et les particuliers mettaient sous la garde du dieu, à côté des richesses du temple, le trésor public ou leur fortune privée.

Au nombre des plus précieux objets étaient les reliques des héros : à Olympie, l'épaule de Pélops, dont le contact guérissait certaines maladies; à Tégée, les ossemens d'Oreste, qui donnèrent aux Tégéates la victoire tant qu'ils surent les garder. Lorsqu'ils les eurent perdus par la fraude pieuse de Lichas, il leur resta les cheveux de Méduse, qui, placés sur les murs, suffisaient à mettre en fuite l'armée ennemie; l'orteil de Pyrrhus faisait aussi merveille.

Les statues des dieux devaient, pour le moins, posséder autant de vertus que les reliques des héros. Elles en avaient de particulières : l'une guérissait les rhumes, l'autre la goutte. L'image d'Hercule à Érythrée avait rendu la vue un aveugle, et, à Trézène, la massue du héros tombée à terre était devenue un magnifique olivier sauvage. Plus souvent, les simulacres se couvraient de sueur,

agitaient les bras, les yeux, leurs armes; c'étaient de grands signes. Dans ces temples, foyers de la superstition populaire, tout s'animait et parlait; il y avait même des miracles périodiques: à Andros, le jour de la fête de Bacchus, l'eau se changeait en vin.

Instrumens dociles ou acteurs intéressés de ces merveilles, à la fois complices des fraudes pieuses et adorateurs convaincus des miracles qu'ils opéraient, les prêtres gagnaient, à faire parler les dieux, de la considération et du bien-être. Il recevaient leur part des victimes, quantités d'offrandes, soit en objets précieux pour la décoration du temple ou de la statue d'un dieu, soit en terres dont le produit leur appartenait, sous la surveillance d'un conseil de fabrique et sous la condition d'employer ces revenus à l'entretien du sanctuaire et aux dépenses du culte. Delphes avait des domaines aussi grands qu'une province. L'Athénien Nicias donna, un jour, au temple de Délos un palmier de bronze pour le dieu et une terre de dix mille drachmes pour les prêtres, qui s'obligèrent, en retour, à célébrer chaque année un festin sacré en son honneur et à prier pour lui: on dirait une de nos fondations de messe perpétuelle. Diodore de Sicile parle d'un temple dont les prêtres nourrissaient trois mille bœufs dans leurs prairies. Des esclaves étaient aussi donnés aux dieux; ils devenaient alors hiérodules, ou serviteurs du temple, et cette condition leur assurait un sort préférable même à celui de l'affranchi: peu de travail, grasse nourriture et aucun souci d'avenir.

« L'autel des dieux, dit Euripide, est le refuge commun. » Avant lui, Eschyle avait écrit de son style énergique: « L'autel vaut mieux qu'un rempart; c'est une armure impénétrable. » Les temples avaient donc, ainsi que nos églises du moyen âge, le droit d'asile. S'ils se fermaient devant l'excommunié, ils s'ouvraient, par une touchante exception, pour le suppliant. Celui qui portait les bandelettes de laine ou les rameaux verts, signes du malheur et de l'invocation adressée à la protection divine, avait toujours le droit de les déposer sur l'autel, près duquel il s'asseyait lui-même, sous l'œil et la main du dieu. Pour lui, les bois sacrés où le prêtre seul avait droit d'entrer devenaient une retraite inviolable. Parfois, la protection de l'asile le suivait hors du temple, et le débiteur, l'esclave réfugiés dans l'enceinte sacrée, y laissaient, en sortant, l'un sa dette, l'autre sa servitude. « Il suspendait ses chaînes, dit Pausanias, aux arbres du bois sacré, et il était affranchi d'esclavage. » Ailleurs le maître était forcé de composer avec lui.

Nombre d'amendes étaient prononcées au profit des dieux; elles allaient, avec la dîme du butin et, chez quelques peuples, avec

celle des fruits de la terre, grossir le trésor des temples. Au ve siècle, celui de Minerve à Athènes recevra un soixantième des tribus des alliés, soit chaque année dix talens. Aussi les temples seront-ils assez riches pour faire la banque en prêtant à gros intérêts (1). On ne voit pas cependant que le sacerdoce païen ait jamais eu à son usage privé des biens considérables comme notre ancienne Église. Les prêtres étant, dans la vie ordinaire, citoyens ou magistrats et pontifes seulement à l'autel de leurs dieux, les biens restaient attachés au temple sous une administration séculière (2) et servaient de ressource à l'état dans les nécessités publiques, au lieu de devenir la propriété d'une caste sacerdotale, qui n'exista jamais en Grèce.

(1) Une grande inscription du milieu du ve siècle, trouvée en ces derniers temps à Eleusis, est un décret du peuple athénien, qui règle « κατὰ τὰ πάτρια καὶ τὴν μαντείαν τὴν ἐκ Δελφῶν, » que les Athéniens et leurs alliés offriront aux dieux d'Eleusis 1/6 pour cent médimnes d'orge récolté, 1/12 pour cent médimnes de blé. « Si quelqu'un récolte annuellement plus ou moins, qu'il offre les prémices en proportion. » Le décret ajoute que l'hiérophante et le dadouque, lors des mystères, inviteront les autres cités helléniques à envoyer aussi les prémices de leurs récoltes et que le conseil d'Eleusis fera porter partout cette invitation. Ces orges et fromens, gardés dans des silos, étaient successivement vendus, et, avec le produit, on achetait des victimes pour les déesses et des offrandes pour leur temple. L'inscription se termine par l'annonce d'un autre décret sur les prémices de l'huile. On voit que le temple d'Eleusis était bien renté, puisque les *prémices* auxquelles il avait droit dépassaient la *dîme* que notre ancien clergé prélevait sur les récoltes; mais on avait eu soin de fixer quelle serait sur ce revenu la part prélevé par les prêtres et les prêtresses, ce qui ne se faisait pas dans nos églises et nos couvens. (Cf. Foucart, *Inscription d'Eleusis* et *Bull. de corresp. hellén.*, t. IV, p. 225, et t. VIII, p. 194.)

(2) A Athènes, l'administration des biens de Minerve était régie par dix trésoriers annuellement élus, un par tribu. Ils dressaient l'inventaire des richesses du temple en or, argent, étoffes précieuses et tout ce qu'on appelait le κόσμος de la déesse, et ils le remettaient à leurs successeurs en séance du conseil des Cinq-Cents. Les statues les plus anciennes et souvent les plus vénérées étaient informes; on les couvrait de bijoux, de tuniques, de voiles, de bandelettes, et leur toilette était fréquemment changée. Aussi le vestiaire d'une déesse était très encombré. L'inventaire du temple de Junon, à Samos, qui nous reste, est fort long et très curieux. (Voyez Carl Curtius *Inschriften*, n° 6, et Foucart, *les Clérouquies*, p. 387 et suiv.) Des monnaies de Samos montrent que l'usage de costumer ainsi la vieille statue de bois qui représentait Héra durait encore sous l'empire romain. Cet usage, qui existe toujours dans l'Inde (Monier Williams, *Religious thought in India*, p. 144 et suiv.), était pratiqué pour toutes les divinités, comme il l'est encore pour les nôtres. Apulée, *Met.*, 11, représente Isis ayant sur la tête une couronne de fleurs et un nimbe lumineux, vêtue d'une robe à couleurs changeantes et d'un manteau noir semé d'étoiles, et on a les inscriptions d'une *Ornatrix Dianæ*, Murat, 104, 4, et, à Nîmes, d'une *ornatrix fam.* (*Revue épigraphique du midi de la France*, 1885, n° 36, p. 149.) Ce n'était pas la déesse seule que ses fidèles couvraient de voiles magnifiques. Tout autour d'elle et au-dessus de sa tête étaient suspendues des tapisseries richement brodées. (Voyez le curieux livre de M. de Ronchaud : *la Tapisserie dans l'antiquité; le Peplos d'Athené; la Décoration intérieure du Parthénon*, 1884.

Certaines familles, à cause des légendes formées autour de leur nom, possédaient bien des sacerdoces héréditaires, ceux des dieux et des héros regardés comme les auteurs de leur race, ou dont elles avaient apporté le culte dans la cité. Mais cette hérédité religieuse, qui aux anciens jours avait fait leur puissance, ne leur valut, dans l'époque historique, que des honneurs et ne les affranchit d'aucun des devoirs du citoyen. Gardiens de la divinité, de son temple, de de ses trésors et des traditions de son culte, les prêtres n'étaient que des fonctionnaires religieux. Ils guidaient les citoyens dans l'accomplissement des rites et ils repoussaient de l'autel national l'étranger qui n'avait pas le droit de sacrifier aux divinités poliades.

Une autre conséquence de l'absence en Grèce d'un corps sacerdotal fut qu'il n'y eut pas plus de dogme pour gêner les philosophes qu'il n'y avait de « temporel d'église » pour gêner l'état. Le *Credo* n'ayant pas été mis sous la garde jalouse d'une classe intéressée à le retenir au fond d'un sanctuaire, derrière des portes d'airain, la Grèce deviendra, par excellence, le pays de la libre recherche dans le domaine de la pensée.

Ce clergé, si faible politiquement, était cependant armé d'un droit considérable : il pouvait exclure un coupable des sacrifices communs et appeler la malédiction divine sur la tête d'un sacrilège. Debout et la tête tournée vers l'occident, le prêtre le maudissait en secouant sa robe sacerdotale, comme s'il le rejetait du temple et de la cité. Mais cette excommunication différait de la nôtre en un point essentiel, elle frappait pour des actes, non pour des croyances. Et comme les divinités étaient nombreuses et diversement honorées dans chaque ville, la condamnation prononcée en leur nom n'avait pas le caractère redoutable des sentences portées, au nom d'un dieu unique, par une église universelle qui ne laissait point de refuge au condamné. Mais l'excommunication grecque frappera quelquefois toute une ville, même un peuple entier que d'autres peuples feront mettre au ban de la Grèce. Alors auront lieu les longues guerres et les abominables égorgemens qui sont habituels dans les luttes religieuses.

Tels étaient les traits généraux du polythéisme grec. J'ai déjà montré le peu d'influence morale de cette religion, qui représentait les dieux comme livrés aux plus honteuses passions, commettant le vol, l'inceste, l'adultère, respirant la haine, la vengeance, et qui obscurcissait la notion du juste, en légitimant le mal par l'exemple de ceux qui auraient dû être la personnification du bien. Il faut aller plus loin et voir en elle une cause active de la démoralisation qui se développa dans les âges postérieurs.

Le fond du polythéisme étant l'adoration des forces productives de la nature, il y eut toujours dans son culte des rites scabreux et des images qui devinrent obscènes, parce qu'on voulut figurer par des symboles matériels les diverses conceptions du naturalisme (1). Pour quelques-uns, qui dans le signe extérieur ne voyaient que l'idée, combien finirent par ne plus voir que la représentation qui plaisait à leurs sens et qui leur semblait justifier le désordre en le divinisant! Aussi Aristote dira-t-il : « Il ne doit être permis qu'aux pères de famille de célébrer les rites où la pudeur des enfans serait compromise, et il sera défendu à ceux-ci d'assister aux représentations des comédies et des drames satiriques jusqu'à ce qu'ils aient l'âge nécessaire pour se préserver eux-mêmes des mauvaises influences. Ces légendes des dieux, toutes remplies de leurs amours, forcèrent la piété et la poésie à s'arrêter avec complaisance sur des détails voluptueux et impurs, dont le moindre mal fut de priver les Grecs d'une des grâces les plus charmantes de l'art, de la pensée et du sentiment, la pudeur. Les adorateurs de Vénus n'ont guère connu l'amour chaste, et leurs poètes n'ont chanté que le plaisir. Alors, il arriva par le développement parallèle, mais en sens contraire des légendes divines et de la raison humaine, que le polythéisme tomba à cette condition, mortelle pour un culte, que la religion fut d'un côté et la morale de l'autre; car les idées religieuses sont transitoires et changeantes comme toutes les conceptions de l'esprit, au contraire des instincts moraux, qui sont éternels, comme l'humanité, et qui se développent à mesure que la conscience de l'homme s'élève et s'épure. La lutte entre ces deux forces, quand elle éclate, est nécessairement fatale à la première.

Une dernière remarque. La vie religieuse de la Grèce a été un culte d'intérêt et ne fut jamais un culte d'amour. Comme il fallait aux ombres des morts goûter au sang d'un sacrifice pour retrouver une vie d'un moment, les dieux étaient supposés avoir besoin de victimes et d'honneurs pour conserver leur rang dans l'Olympe et

(1) Voyez, dans *les Acharniens* d'Aristophane, le sacrifice de Dicéopolis à Bacchus, v. 245 et suiv., et dans Origène (*adv. Celsum*, IV, 48), les paroles de Chrysippe au sujet de l'union de Jupiter et de Junon. Aristote, dans *la Politique*, VIII, 4, demandait qu'on proscrivît les peintures et les représentations obscènes; il était cependant forcé d'accorder lui-même quelques exceptions, et les vases peints, les figures et les traditions qui nous restent de l'antiquité montrent combien peu il fut écouté. On sait que les courtisanes de Corinthe avaient des fonctions publiques et religieuses : elles étaient chargées d'offrir à Vénus les vœux des habitans. (Athén., XIII, 32.) Et le dieu sévère de Delphes acceptait, dans son temple, les offrandes des courtisanes (Hérod., II, 135); Pausanias, qui n'en rougit pas, vit près du grand autel une statue dorée de « Phryné la Thespienne, » commandée par ses amans et exécutée par un d'entre eux, Praxitèle (*Paus.*, X, 14, 7).

leur crédit parmi les hommes. Aussi étaient-ils favorables aux cités qui célébraient pour eux les fêtes les plus magnifiques; mais, parmi les dons que leur accordaient les hommes, n'était point la bonté, qui a conquis le monde à un autre dieu. De son côté, le suppliant leur demandait pour sa vie terrestre, en retour de ses dévotions, des biens solides; de sorte que les pompes religieuses cachaient un marché: « Donne et tu recevras. » Dans Homère, Chrysès exige qu'Apollon le défende, parce qu'il lui a sacrifié beaucoup de gras taureaux; et, pour se venger d'Œnoe, qui négligeait son autel, Diane envoya dans son royaume le sanglier farouche qui dévasta les campagnes « de la riante Calydon. » Eschyle exprime donc le sentiment qui était au fond de tous les cœurs, lorsqu'il met cette prière dans la bouche du roi thébain que menacent de puissans ennemis: « O dieux qui habitez parmi nous, si vous donnez le succès à nos armes, si notre ville est sauvée, j'arroserai vos autels du sang des brebis et des taureaux. » Rome pensera de même: elle promettra à Jupiter des jeux magnifiques, à condition qu'il la fasse triompher du roi de Macédoine. Les Grecs n'ont pas eu pour leurs dieux un respect filial: ils les honoraient par crainte, les sachant envieux de toute prospérité humaine, et jamais ils ne les ont aimés. Lorsque Télémaque voit son père transfiguré par Minerve, il le prend pour un dieu et ses premières paroles expriment l'effroi: « Apaise-toi; nous te ferons d'agréables sacrifices et des offrandes d'or travaillé avec art; mais épargne-nous. » Les chiens du vieil Eumée qui ont reconnu la déesse éprouvent la même terreur: au lieu d'aboyer, ils s'enfuient en gémissant. Comme des solliciteurs que rien ne rebute, les Grecs cherchaient chaque jour à gagner leurs dieux par des présens afin qu'ils détournassent l'infortune de leur maison ou de leur cité; mais ils n'attendaient pas d'eux, pour la vie d'outre-tombe, la béatitude que des religions différentes promettent à leurs adorateurs, et ils ne mettaient pas le bonheur éternel dans la contemplation des perfections divines. Sans doute l'amour divin, comme tous les autres, excepté l'amour maternel, est intéressé, mais il exalte les âmes; il fait des martyrs, et l'hellénisme n'en a pas fait. La cité en a eu, point le temple. La piété d'un Grec était le patriotisme. Il est vrai que, la cité et le temple étant tout un, en mourant pour sa ville, il mourait aussi pour son foyer et pour ses divinités poliades.

VII.

Les conceptions d'Homère et d'Hésiode avaient suffi aux besoins religieux du génie grec jusqu'au vi^e siècle. Alors la voie où l'hel-

lénisme s'avançait fut élargie par trois puissances nouvelles : les philosophes qui agitaient déjà de bien téméraires questions ; les poètes dramatiques, dont la main hardie remua profondément le vieux monde des légendes héroïques ; enfin, de pieuses confréries qui prétendirent donner satisfaction à des curiosités plus exigeantes que celles des temps passés. Ces associations s'aventuraient, par-delà le culte officiel, en des régions ténébreuses, où l'homme cherchait ce qui pouvait calmer ses inquiétudes. Dans presque toutes les religions, en dehors du culte domestique réglé par le père de famille et du culte public soumis à des rites traditionnels, il se pratique des dévotions particulières, qui, croit-on, conduisent à une vie plus sainte et souvent mènent à de dangereux désordres. Dans la seconde moitié du vi^e siècle, on commence à parler des livres d'Orphée contenant les révélations nécessaires pour arriver à la vie bienheureuse. Aristote, qui ne croit pas à l'existence de ce personnage mythique, attribue les vers qu'on faisait courir sous son nom à deux contemporains des Pisistratides. Quelle qu'en fût l'origine, cette poésie, qui répondait à certaines aspirations, provoqua la formation de sociétés au sein desquelles les idées religieuses plus étudiées, plus raffinées, se dégagèrent peu à peu des conceptions grossières du culte populaire.

Secte moitié philosophique, moitié religieuse, l'orphisme, qui trouva dans Athènes un lieu d'élection, développa l'idée de l'harmonie du monde, garantie par l'observance des lois morales et, pour la rémission des fautes, par les actes expiatoires qui assuraient la jouissance, après la mort, des plaisirs élyséens.

Dionysos Zagreos, le dragon né dans la Crète ou la Thrace sauvage de Zeus et de Perséphoné, la Junon infernale, et le Dionysos des monts éoliens, que parcouraient les bacchantes furieuses, furent réunis par les Orphiques en une seule divinité chtonienne qu'ils associèrent sous le nom d'Iacchos, à Déméter et à Cora. Le rapprochement était naturel. Cérès, qui avait semé le blé, Bacchus, qui avait planté la vigne, se complétaient mutuellement, comme étant la double expression d'une même force, l'énergie vitale de la nature. Mais le grain qui, enfoui dans le sol, se développe et, après la moisson, recommence une vie nouvelle, le rameau qui, verdoyant au printemps, se charge de fruits à la maturité, puis se dessèche pour revivre au renouveau, étaient aussi le symbole de l'existence humaine et des espérances d'outre-tombe, en même temps que l'image de la passion des deux divinités qui, tour à tour, mouraient et ressuscitaient. Aux premières fleurs qui s'épanouissaient, on chantait la naissance de Dionysos ; l'hiver venu, lorsque la nature était en deuil et la terre inféconde, on pleurait sa mort. Dépouillé de son

caractère bestial et orgiastique, il devint le représentant des forces productives, le principe de la vie universelle et le libérateur de nos maux, par l'ivresse bachique ou prophétique sur la terre, par l'ivresse morale dans les mystères, par la félicité promise dans le royaume des ombres à celui qui aura su vaincre ses passions. Par toutes ces raisons, le Dionysos d'Éleusis présidait à la vie et à la mort, et son culte était tout à la fois joyeux et triste, joyeux jusqu'à la licence, triste jusqu'aux pensées sévères de purification et de perfectionnement moral.

Les mystères avaient d'abord parlé aux yeux ; ils étaient un drame religieux bien plus qu'un enseignement philosophique ou moral. Mais l'esprit ne pouvait demeurer inerte en face de ces cérémonies émouvantes. Les uns n'allaient pas au-delà de ce qu'ils avaient vu et s'arrêtaient pieusement à la légende ; d'autres, en petit nombre, s'élevaient du sentiment à l'idée, de l'imagination à la raison, et, grâce à l'élasticité du symbole, y firent entrer peu à peu des doctrines qui n'y étaient certainement pas à l'origine ou ne s'y trouvaient que d'une manière confuse. Démophoon au milieu des flammes fut l'âme qui se purifie au milieu des épreuves; Proserpine et Dionysos aux enfers, la mort apparente de la moisson humaine; leur retour sur l'Olympe, la résurrection de la vie et l'immortalité. Plus tard encore, ces idées se précisèrent davantage, et il s'élabora au sein des mystères un polythéisme épuré qui se rapprocha, par certaines de ses tendances, du spiritualisme chrétien. Diodore de Sicile croit que l'initiation rendait les hommes meilleurs et, n'était-ce pas un initié cet Athénien qui, en secret, dotait des filles pauvres, rachetait des prisonniers et enterrait les morts, sans demander à personne sa récompense?

Cette rapide esquisse montre les étapes successives et le point d'arrivée de la pensée religieuse chez les Grecs. Le Destin n'est plus seul maître de l'homme; la jalousie des Olympiens est devenue la Justice divine. Dégagé du joug écrasant de la fatalité, l'individu se reconnaît responsable, et la vertu, qui n'était comptée pour rien dans l'ancienne théologie, reprend ses droits. L'enfer se moralise, comme la vie s'est spiritualisée ; le ciel ne s'ouvre plus seulement aux Eupatrides, mais à l'humble et au pauvre honnête ; et le monde, entraîné par les philosophes, se met en marche pour trouver le souverain organisateur des choses. C'est à Platon que saint Augustin empruntera sa démonstration de l'existence de Dieu.

V. Duruy.

LES

ASSEMBLÉES DU CLERGÉ

EN FRANCE

SOUS L'ANCIENNE MONARCHIE

II [1].

LES ASSEMBLÉES ECCLÉSIASTIQUES SOUS HENRI IV ET LOUIS XIII.

Les assemblées du clergé assurèrent à l'église gallicane l'autonomie administrative, mais elles ne firent pas preuve à toutes les époques d'une égale indépendance. Les députés des provinces ecclésiastiques ne montrèrent pas à chaque session le même degré de fermeté, ne résistèrent pas constamment avec énergie aux exigences du gouvernement royal. Le roi déployait-il dans l'exercice de son autorité de la vigueur, voire de la violence, était-il servi par des ministres résolus et intelligens, l'assemblée du clergé apportait moins de raideur et d'insistance dans ses doléances, devenait plus accommodante pour les demandes de subsides, et, redoutant des entreprises qui eussent compromis la liberté de l'église, elle s'imposait d'elle-même des sacrifices et en passait finalement par les volontés de la couronne. Le roi au contraire s'adressait-il avec quelque timidité au clergé, donnait-il des signes de faiblesse, tergiversait-il dans ses prétentions, l'assemblée élevait la voix et se refusait à toute concession de nature à amoindrir les droits de l'église; elle attaquait hautement les actes du pouvoir et

(1) Voyez la *Revue* du 15 février 1879.

mettait au roi, comme on dit vulgairement, le marché à la main. De là des vicissitudes dans l'existence de ces assemblées, tour à tour dictant des conditions au gouvernement ou subissant docilement celles qu'il imposait. La conduite des assemblées générales du clergé fut donc le miroir assez fidèle de l'état de la monarchie. Indépendantes et hardies sous Henri III, elles récriminent tout en cédant et font preuve de plus d'obstination que de fermeté sous Henri IV. D'abord hésitantes sous Richelieu, parce qu'elles se flattent de trouver dans ce ministre, qui ne supporte pas leur opposition, toute faible qu'elle soit, un protecteur des immunités de l'église, dont il est l'un des princes, elles s'aguerrirent par degré à lui résister. Elles devinrent presque frondeuses sous la fronde, puis elles se résignèrent peu à peu avec la nation à la sujétion à laquelle les condamnait Louis XIV. Leur indépendance ne se relève que lorsque l'éclat de la puissance de ce monarque s'affaiblit et quand sa dévotion, qui s'augmente avec l'âge, leur fournit une garantie de sa soumission à l'église. Sous le ministère du cardinal de Fleury, elles regagnent en liberté et en crédit, mais vers la fin du règne de Louis XV, sous celui de Louis XVI, elles subissent quelque peu l'influence de l'opinion publique, qui tend à devenir une puissance; il leur faut rendre les derniers combats pour la défense d'immunités déjà compromises et que le gouvernement menace d'abolir. Les assemblées du clergé n'en obtiennent le maintien que par des votes répétés de décimes qui font rentrer les membres du corps sacerdotal dans les rangs des citoyens obligés de supporter une part de l'impôt et des charges de l'état. D'ailleurs, pour obtenir une protection contre l'hostilité de plus en plus prononcée du parlement, pour s'assurer le concours de l'autorité laïque dans la guerre contre le jansénisme, qui recrutait jusque dans ses rangs, le clergé était obligé sans cesse à de nouvelles concessions envers la couronne. Il s'efforçait souvent, il est vrai, de reprendre ce qu'on lui avait arraché; il luttait contre les progrès de l'esprit moderne opposé au principe en vertu duquel le sacerdoce se place au-dessus de la nation, et, quand éclata la révolution de 1789, il venait dans la dernière de ses assemblées de jeter un cri d'alarme en rappelant encore une fois au roi son titre de fils aîné de l'église.

Voilà, en quelques mots, l'histoire des assemblées du clergé, depuis celle de Poissy jusqu'à celle de 1788. Nous devons maintenant en indiquer plus en détail les phases principales.

I.

L'embarras où s'était trouvé le gouvernement royal pour payer les rentes de l'Hôtel de Ville de Paris avait donné naissance au

contrat dont le renouvellement amena la convocation périodique d'assemblées générales du clergé. Les concessions de l'assemblée de Melun ne tirèrent cependant pas la couronne de la fâcheuse situation financière dans laquelle elle se débattait, et quelques années s'étaient à peine écoulées que Henri III s'adressait encore au clergé. Malgré les promesses qu'il lui avait faites, il en réclamait, dès le printemps de 1580, deux décimes extraordinaires, à cause, disait-il, des *sept camps qu'il lui fallait entretenir pour ranger les huguenots*, et, remarque Pierre de l'Estoile, qui relate ces paroles, *il leur aurait fait belle peur, s'il en avait eu seulement un bon.* L'agitation et le désordre croissaient tous les jours dans le royaume au préjudice du trésor royal, dont la pénurie avait sa première cause dans la mauvaise administration et de folles prodigalités. La guerre contre les protestans obligeait à des dépenses énormes, et les ressources du pays étaient presque totalement épuisées. L'assassinat d'Henri III et les entreprises de la ligue contre Henri IV mirent le comble à la détresse financière. Chaque parti belligérant levait des impôts et s'appropriait à son tour les décimes dont le clergé avait antérieurement consenti la levée.

Sans cesse les bénéficiers se voyaient contraints de payer deux fois, alternativement rançonnés par les ligueurs et les huguenots, qui se succédaient dans le canton où étaient situés les bénéfices : heureux encore quand tout ne leur était pas enlevé; les pillards ravageaient tout, églises, champs, habitations personnelles. Nombre d'ecclésiastiques se trouvaient conséquemment hors d'état d'acquitter leur part d'impôt. Ajoutez que ce qui rentrait des décimes dans les coffres du roi était presque toujours détourné de sa destination, et que les rentiers attendaient vainement leur quartier. Une assemblée régulière du clergé s'était tenue en 1586, alors qu'Henri III subissait la domination des Guises, auxquels l'avait livré le traité de Nemours; il n'était pas alors en situation d'obtenir beaucoup du clergé. La guerre civile empêcha la réunion de toute assemblée générale tant qu'Henri IV ne se fut pas rendu maître de Paris. Une fois reçu dans sa capitale, l'un de ses premiers soins fut de porter remède à la détresse du trésor. Il était urgent d'aviser aux moyens d'en combler l'énorme déficit. Pour y arriver, il importait de relever le crédit public, d'assurer le service régulier des rentes de l'Hôtel de Ville et la solde de l'arriéré dû aux rentiers. Le mécontentement était général chez ceux-ci, et il se manifestait de tous côtés. On devança donc l'expiration du terme de dix ans qui devait amener la réunion d'une assemblée générale et, dès le mois de mars 1595, le roi en convoquait une pour cette année même. Elle devait dresser l'état exact des sommes perçues dans la levée des décimes, de celles qui restaient à recouvrer et ouïr les

comptes du receveur général du clergé; tout cela en vue de mettre fin aux réclamations du bureau de la ville de Paris. L'œuvre était difficile. Sitôt réunie dans la capitale (1), l'assemblée voulut, avant de statuer sur les décimes à consentir, se faire une idée précise de ce que les bénéficiers avaient payé depuis la dernière réunion. Elle attendit que le receveur général, qui était alors le sieur Philippe de Castille, fût nanti de toutes les pièces nécessaires à la reddition de son compte; mais dans le désordre de la guerre les formalités imposées pour l'établissement des pièces de comptabilité étaient fort loin d'avoir été observées, et Philippe de Castille ne parvenait pas à dresser l'état complet qu'on lui demandait; il lui fallait du temps pour mettre le compte sur ses pieds. Les journées s'écoulèrent donc sans qu'on pût procéder à l'audition des comptes du receveur général, et l'assemblée régla, en attendant, diverses questions concernant la discipline et l'administration du temporel de l'église. Les rentiers s'impatientaient. Le prévôt des marchands et les échevins pressaient les députés; ils se rendirent à plusieurs reprises à l'assemblée afin d'y insister pour que le clergé s'acquittât au plus tôt d'une obligation qu'il avait, suivant eux, contractée, les particuliers n'ayant consenti à bailler leurs deniers que parce qu'ils comptaient sur la garantie de l'ordre ecclésiastique. L'assemblée, tout en assurant les magistrats municipaux qu'elle ne cessait de s'occuper de cette affaire, refusa de se tenir pour engagée à l'avance envers la ville de Paris; elle fit remarquer que le clergé avait déjà satisfait à la convention passée avec le roi, les décimes accordés ayant été payés par les bénéficiers, sauf les décharges qu'avaient justement obtenues les ecclésiastiques dépouillés. Si ces décimes n'étaient pas tous entrés dans le trésor royal pour y être appliqués au service des rentes, c'est qu'ils avaient été employés à l'entretien des armées par les gouverneurs et commandans des provinces, qui en avaient requis l'acquittement. L'assemblée objectait en outre, à l'égard des arrérages restés dus, que, le roi ayant dispensé ses sujets du paiement de l'arriéré des tailles jusqu'à l'année 1594, le premier ordre de l'état ne devait pas être traité moins favorablement que les deux autres. D'ailleurs certaines villes n'avaient déposé les armes et ne s'étaient rendues au roi que par des capitulations où était stipulée l'exemption des impôts et des décimes arriérés; ces capitulations devaient être respectées. Quoi qu'il en fût, ajoutait encore l'assemblée, elle ne pouvait rien statuer avant d'avoir examiné les comptes du receveur général, qui n'étaient pas

(1) Citons, parmi les députés qui y siégèrent, le cardinal de Gondi, évêque de Paris, de Villars, archevêque de Vienne, de Pontac, évêque de Bazas, de L'Aubespine, évêque d'Orléans, et le célèbre Pierre Charron, l'auteur du *Traité de la sagesse*, envoyé par la province de Bourges.

prêts. Le prévôt des marchands et les échevins trouvèrent ces raisons fort mauvaises, et les pourparlers se continuèrent sans qu'on aboutît.

Henri IV, qui faisait en Picardie la guerre aux Espagnols et aux ligueurs, se trouvait alors à Compiègne. Fatigué des lenteurs de l'assemblée, il résolut de la transférer dans cette ville, où il lui serait plus facile de peser sur ses délibérations. Il manda donc aux députés qu'ils eussent à se transporter à Compiègne, où il leur avait fait préparer des logemens; de cette manière, disait le roi, ils n'auraient plus besoin d'envoyer sans cesse des délégués près de sa personne. Le 6 décembre 1595, une ordonnance datée de Folembray, où le roi avait alors son camp, prescrivit aux députés de venir tenir leurs séances à Compiègne. Ceux-ci reçurent avec beaucoup de déplaisir l'ordonnance; ils n'avaient nulle envie de quitter Paris. Aussi ne se hâtèrent-ils pas d'y obtempérer, et ils écrivirent au monarque pour lui remontrer les inconvéniens de la mesure; ils adressèrent de pareilles observations au chancelier, Hurault de Cheverny, et aux trois commissaires du roi, Bellièvre, Villeroy et Ruzé. L'assemblée ne se borna pas à des lettres, elle expédia encore auprès d'Henri IV l'un des agens généraux, l'abbé Prévost, afin d'obtenir le retrait de l'ordonnance de translation à Compiègne. L'abbé insista fort; il vit par trois fois le roi et employa toutes les supplications pour le faire revenir sur sa décision. Henri IV résistait; il se plaignait de ce que les députés n'en finissaient pas à Paris. « De même, disait-il, qu'en la création des papes l'on enferme les cardinaux au conclave avec beaucoup d'incommodité pour avoir plus tôt fait, ainsi il est bon que l'assemblée sente quelque incommodité à Compiègne pour mettre plus tôt fin aux affaires. » La réponse du roi n'ébranla pas les députés, qui persistèrent à surseoir à leur départ, et, sans se décourager de l'insuccès de leurs premiers efforts, ils dépêchèrent une nouvelle députation au roi. L'ambassade mit tant d'insistance que Henri IV, ennuyé, céda, et des lettres patentes, datées de son camp de Folembray, du 13 janvier 1596, autorisèrent l'assemblée à demeurer à Paris.

Tandis que ces démarches se poursuivaient, le prévôt des marchands et les échevins, voyant que leurs réclamations n'aboutissaient pas et que la nouvelle échéance des rentes, qui tombait à la Chandeleur, s'approchait, prirent un grand parti. Ils sollicitèrent du parlement un arrêt pour obliger le clergé à payer aux rentiers ce qui leur était dû. Ils pouvaient compter sur l'appui de cette haute cour, généralement peu favorable au clergé; elle donna en effet satisfaction à la demande. MM. de l'Hôtel de Ville, en vue de net-

tement établir leurs droits, avaient peu auparavant adressé un *Mémoire* à l'assemblée où ils lui proposaient un moyen de trouver de l'argent : il s'agissait de faire face au paiement des rentes par l'aliénation de certaines parties des biens du clergé ; mais les députés avaient rejeté la proposition, en objectant qu'outre le préjudice qui résulterait de l'application d'une telle mesure pour l'église et pour le culte, leurs procurations y étaient formellement contraires. C'est sur ce refus que le parlement se fonda pour rendre l'arrêt que réclamait la municipalité parisienne. Le sieur de Castille vint en toute hâte à l'assemblée lui apprendre qu'il avait été appelé devant le parlement, à la requête du prévôt des marchands et des échevins; cette cour lui avait enjoint de présenter l'état des décimes pour 1595 et signifié qu'examen fait de ses comptes il aurait à bailler 100,000 écus pour un quartier des rentes de la ville, assignées sur le clergé, et cela dans un bref délai, sauf à lui à faire ensuite les diligences, et que, faute de se rendre à la décision de la cour, il serait constitué prisonnier. Castille ajoutait que MM. de la ville s'efforçaient de leur côté de faire ordonner que leur receveur fût autorisé à délivrer des rescriptions sur les receveurs provinciaux et particuliers des décimes, rescriptions que lui, Castille, serait tenu de prendre d'eux pour argent comptant. Le pauvre receveur général suppliait le clergé de venir à son aide en cette rencontre, mais les députés ne se laissèrent pas toucher par sa triste position, et tandis que les pourparlers allaient leur train au sujet des demandes du roi, le parlement, à l'instigation du prévôt des marchands et des échevins, continuait ses poursuites contre le receveur général ; on voulait le contraindre à payer ce qui était dû pour les rentes des années 1594 et 1595. L'assemblée décida qu'elle enverrait une supplique au roi, pour en obtenir que défense fût faite au parlement de connaître des affaires du clergé concernant l'Hôtel de Ville. Mais cette cour, qui voulait pousser les choses à l'extrême, rendit son arrêt définitif contre Castille dans les termes mêmes qu'avait sollicités la municipalité parisienne. Elle le condamnait à payer 24,000 écus. Le malheureux receveur général vint une seconde fois implorer l'appui de l'assemblée ; il lui demanda de supplier le roi qu'empêchement fût mis à l'exécution de l'arrêt, auquel il ne pouvait obéir, n'ayant point dans sa caisse les 24,000 écus dont il était déclaré débiteur. Prise de corps fut décrétée contre lui par le parlement, et l'on vint pour l'arrêter. Castille fit un nouvel appel à l'humanité de l'assemblée, lui demandant de se porter caution pour lui, afin qu'il ne fût pas mis en prison. Les députés restèrent sourds à sa prière ; ils ne consentirent même pas alors à solliciter humblement du roi que le parlement ne connût pas de l'affaire du receveur général, et ils se bor-

nèrent à décider qu'une requête serait adressée par eux à Sa Majesté en vue d'en obtenir un arrêt de règlement interdisant qu'à l'avenir la cour intervînt dans tout ce qui touchait au contrat passé par le clergé avec la couronne en matière de subvention et de décimes. Castille, heureusement pour lui, trouva des amis plus obligeans que n'étaient les députés et qui lui fournirent caution; en sorte que les huissiers, au lieu de le conduire en prison, se contentèrent de le constituer prisonnier dans sa propre demeure. L'arrêt du parlement n'enjoignait pas seulement à Castille de payer immédiatement les 24,000 écus, il lui imposait encore l'obligation de compter, dans les deux mois, 50,000 autres écus. L'assemblée consentit à se porter caution de son receveur général pour cette dernière somme, mais elle refusa nettement de décharger les amis de Castille de la garantie de la première. La position du receveur général demeurait donc très fâcheuse. Un remords finit par prendre les députés; ils comprirent qu'ils étaient moralement obligés à défendre Castille contre le parlement, et ils décidèrent que la requête au roi, dont il avait été déjà question et tendant à obtenir l'évocation de l'affaire devant le conseil, serait enfin présentée. Castille obtint de son côté une mise en liberté provisoire, destinée à lui permettre de rendre à l'assemblée ses comptes, reddition toujours ajournée à raison de la difficulté de se procurer les pièces nécessaires.

Ces arrangemens ne se conclurent pas sans de longs pourparlers, d'interminables allées et venues entre tous les intéressés. Le chancelier Cheverny y prit une part active; il n'avait pas suivi le roi en Picardie, et, comme il le dit dans ses *Mémoires*, « il était resté à Paris, afin de donner ordre de tous les côtés en son absence et de pourvoir à l'argent et autres choses. » Il persistait à soutenir qu'on ne pouvait réformer l'arrêt du parlement, que c'était seulement pour l'avenir qu'il y avait lieu de prendre des mesures propres à empêcher la cour de connaître de ce qui concernait les décimes. Divers personnages haut placés, le connétable notamment, s'étaient aussi entremis dans la négociation entre l'assemblée, le parlement et l'Hôtel de Ville, afin d'amener un accommodement. Cela eut pour effet de faire consentir la municipalité parisienne à un délai au paiement des 50,000 écus. Mais ce n'étaient là que des atermoiemens, et rien n'était décidé quant au fond. Les députés du clergé s'entêtaient à ne rien concéder pour le paiement des rentes avant d'avoir tiré à clair ce qui avait été levé à titre de décimes depuis l'année 1586 et établi ce que chaque province ecclésiastique avait donné. C'était là une opération difficile dont on ne pouvait prévoir le terme, puisque plusieurs provinces étaient encore en proie à la guerre civile. L'assemblée laissa en conséquence sans réponse offi-

cielle le Mémoire de MM. de la ville, et se contenta d'en ordonner le dépôt dans ses archives. Elle persistait d'autant plus dans ses refus que la commission nommée par elle pour examiner les comptes de Castille s'était convaincue que, loin de pouvoir fournir une somme de 100,000 écus, comme le parlement voulait l'exiger du receveur général, celui-ci pouvait tout au plus verser 27 ou 28,000 livres. L'entêtement de l'assemblée ne fit que donner plus d'activité aux pourparlers qui se poursuivaient toujours entre elle, le chancelier et les commissaires royaux, auxquels les députés représentaient perpétuellement la pauvreté du clergé et l'impossibilité où il se trouvait de satisfaire aux désirs de la couronne et d'assurer le paiement des rentes de l'Hôtel de Ville. Henri IV n'entendait pas à ces raisons et continuait de presser les députés d'accorder les sommes nécessaires, leur répétant que le non-paiement des rentes porterait préjudice à des personnages puissans qu'il importait de ne pas mécontenter, et réduirait à la misère une foule de petites gens. La compagnie faisait la sourde oreille à ces objurgations; elle maintint qu'elle ne pouvait prendre de décision avant d'avoir réglé diverses questions touchant au spirituel et reçu réponse du roi aux remontrances sur les abus et les faits de simonie qui affligeaient l'église et étaient dus à l'ingérence de l'autorité royale. Tout ce que Henri IV put obtenir, ce fut que les députés s'occuperaient immédiatement de l'affaire des rentes de l'Hôtel de Ville. Mais peu de jours après la conférence, l'assemblée répondait encore à Sillery et Bellièvre, qui, au sortir d'une entrevue avec MM. de la ville, étaient venus la presser d'en finir, qu'elle ne se départirait pas de ses résolutions. Le clergé, affirmait-elle, avait, par les années passées, payé beaucoup plus qu'il ne devait, et le contrat invoqué par l'Hôtel de Ville n'avait plus dès lors d'effet. C'était au roi à satisfaire aux réclamations des rentiers. Bellièvre allégua l'impossibilité absolue où se trouvait la couronne de le faire, qu'il s'agissait pour le présent du salut du royaume menacé d'être envahi par l'ennemi; au lieu d'arguer de nullité le contrat, il était, disait-il, beaucoup plus du devoir de l'assemblée de porter remède à une situation périlleuse. Il ajoutait que l'assemblée devait aviser d'autant plus promptement que le parlement poursuivait l'exécution de l'arrêt qui la condamnait à renouveler le contrat et lui interdisait de se séparer avant de l'avoir fait. L'arrêt avait effectivement été signifié par huissier à l'assemblée, mais celle-ci s'était refusée à recevoir l'exploit, déclinant la compétence du parlement en pareille matière, puisque l'affaire avait été remise à la décision du conseil du roi et que des pourparlers étaient entamés à ce sujet. L'obstination des députés n'était pas faite pour amener à une transaction la municipalité parisienne, irritée de voir toutes ses

propositions accueillies par une fin de non-recevoir. Le prévôt des marchands et les échevins s'étaient rendus plusieurs fois au lieu des séances; ils y avaient fait entendre des paroles fort amères et accusé le clergé de mauvaise foi. Dans une dernière visite à la compagnie, afin de donner plus de poids à leurs réclamations, ils s'étaient fait accompagner d'un grand nombre de gens de qualité. Le président, l'archevêque de Bourges, leur avait répondu d'un ton assez hautain que le clergé n'avait pas pris d'engagement, et il était revenu sur la question, depuis longtemps débattue, de l'origine du contrat. « Le clergé, dit formellement le prélat, n'a valablement contracté qu'avec le roi et par exprès, avec cette clause que Sa Majesté décharge le clergé tant des spoliations et non-jouissances que des interversions de deniers; la condition et obligation du clergé, qui est un grand corps, le premier état et ordre du royaume, est tout autre que celle des particuliers. Le clergé n'a jamais pensé à convier ceux-ci à bailler leurs deniers et il n'a jamais reçu un sou d'eux. » On le voit, le désaccord demeurait profond entre l'Hôtel de Ville et l'assemblée, et celle-ci n'entendait nullement s'en remettre à l'arbitrage du parlement. Elle concéda que le roi désignerait des juges *non suspects*, qui prononceraient sur la nature du contrat; mais elle déclara que le clergé n'était lié, quant à l'avenir, par aucune obligation. Ainsi toute solution amiable semblait impossible, et l'assemblée persistait à liquider l'ancienne dette avant de rien statuer. Elle rejetait absolument l'aliénation du temporel proposé par l'Hôtel de Ville comme un expédient depuis longtemps mis en avant et que les assemblées précédentes avaient toujours repoussé. La demande du roi ne trouva pas près d'elle plus de faveur que la proposition de la municipalité parisienne; la compagnie dit qu'elle ne voterait aucun nouveau subside avant que réponse fût faite à ses doléances. Henri IV refusait de son côté de recevoir les cahiers; il chargea le chancelier de répondre en son nom par quelques paroles en l'air qui furent loin de contenter la députation, qui l'était venue trouver, et, les députés ayant laissé percer leur mortification, Cheverny avait répliqué d'un ton presque menaçant, que, si le clergé ne consentait pas au renouvellement du contrat, il pourrait lui en arriver malheur, tant l'irritation était grande à l'Hôtel de Ville. Il s'était pourtant ensuite radouci, et comprenant que, pour arracher à l'assemblée le vote indispensable au renouvellement en question, il fallait faire au moins quelques concessions, il promit au nom du roi l'interdiction des saisies et arrêts qu'avait ordonnés le parlement et la défense pour l'avenir à la cour de connaître des affaires concernant les décimes. L'assemblée obtenait ainsi gain de cause sur un des points qu'elle avait le plus à cœur, car il touchait à l'auto-

nomie de l'église; elle se montra en retour plus conciliante, et rédigea sans délai les lettres royaux qui devaient être accordées pour les envoyer à la signature du roi. Le chancelier mettait pour condition à cette concession que le clergé fournît 1 million d'écus afin d'acquitter l'arriéré des rentes à partir de l'année 1593; quant à ce qui restait dû des décimes pour l'intervalle compris entre 1588 et 1593, le gouvernement y renonçait. Après bien des discussions, l'assemblée accepta de renouveler le contrat, se réservant d'en rédiger elle-même les termes, pour être sûre qu'aucune atteinte n'y serait portée à ses droits. Un projet de rédaction fut en conséquence soumis au chancelier. Les députés ne faisaient toutefois pas grand fond sur les promesses de la couronne, et ils dirent qu'ils ne signeraient le contrat qu'autant que le roi s'engagerait préalablement à délivrer les lettres défendant au parlement de connaître des décimes. Ils n'avaient pas tort de prendre leurs sûretés, car la municipalité parisienne se refusait à la transaction consentie par le roi. MM. de l'Hôtel de Ville déclaraient ne pas vouloir donner leur signature tant que le clergé n'aurait pas pris l'engagement de payer ce qu'ils en réclamaient pour l'arriéré. L'appui du parlement les encourageait dans cette prétention. Mais le gouvernement était trop heureux d'avoir arraché une concession à l'assemblée pour soutenir de telles exigences du côté de l'Hôtel de Ville. Aussi le chancelier manda-t-il le prévôt des marchands et les échevins afin de leur faire entendre raison. La volonté du roi, leur dit-il, est de prononcer lui-même souverainement sur cette affaire. Pendant ce temps-là, on expédia de Paris à Henri IV un courrier qui lui apportait les lettres d'interdiction et le contrat tout rédigés dans la teneur proposée par le clergé, de façon qu'il n'avait plus qu'à y apposer sa signature. Les communications étaient alors, comme on sait, difficiles, non-seulement à cause du mauvais état des routes et de l'insuffisance des relais, mais par suite de la guerre : il ne fallait pas moins de quatre jours pour que ce courrier fût de retour. Les choses ne pouvaient donc être arrangées avant ce délai. L'assemblée avait au reste bonne volonté d'en finir et elle se chargea elle-même des frais du voyage. Par malheur le courrier fut fait prisonnier par les Espagnols. Les pièces ne revinrent pas signées du roi, et, comme le parlement persistait dans l'exécution de son arrêt, comme l'agitation continuait parmi les rentiers, on dut recourir à de nouveaux pourparlers avec l'Hôtel de Ville. Le temps s'écoulait, et le 4 mai 1596 on n'était point encore sorti d'embarras. D'autres dépêches expédiées à Henri IV lui parvinrent à la fin. Le clergé obtint la signature des lettres royaux et les arrêts du conseil qu'il sollicitait. Le parlement se voyait interdit de connaître des contrats en litige et de poursuivre le receveur général. Les bénéficiers exemptés de la clause de solidarité ne se trouvaient plus

obligés de payer pour ceux qui étaient dans l'impossibilité de le faire ou que les engagemens antérieurs du roi avaient déchargés. Le parlement vérifia les lettres touchant ces exemptions. Quant à celles qui concernaient l'interdiction, les députés en agirent avec prudence pour ne point blesser la cour, ils ne les lui firent porter à enregistrer que lorsque toute l'affaire eut été définitivement arrangée avec l'Hôtel de Ville.

Ainsi s'acheva ce long débat, dont les phases montrent quelle était la ténacité du clergé. Il parvint, tout en cédant finalement, à maintenir son droit. Quoique l'œuvre de l'assemblée fût loin d'être épuisée, il lui fallut bientôt clore une session qui s'était prolongée au delà de la durée ordinaire; les députés avaient d'ailleurs hâte de partir. Une députation alla, suivant l'usage, haranguer le roi, qui était alors à Coucy. L'évêque du Mans, Claude, qui prit la parole, résuma les doléances que l'assemblée avait déjà portées au pied du trône. C'était en grande partie la reproduction de celles présentées sous le précédent règne. Le prélat remontra au prince les choix indignes que faisaient les collateurs des bénéfices, dont quelques-uns avaient embrassé l'hérésie, le nombre croissant des abbayes tenues en commende, possédées quelquefois par de simples laïques, ou même par des gens mariés. Il en résultait que les maisons religieuses demeuraient souvent sans règle et finissaient par être abandonnées des moines eux-mêmes. L'évêque du Mans dénonça la lenteur qu'apportaient nombre d'évêques nouvellement nommés à se faire pourvoir à Rome de leurs lettres de provision afin de toucher les revenus de leur évêché sans être obligés de se rendre dans leur diocèse. Il dénonça pareillement la multiplicité de ces contrats simoniaques qu'on appelait *confidences*, et par lesquelles les bénéficiers faisaient passer une partie de leurs revenus à des personnes étrangères à l'église et dont ordinairement le crédit avait fait obtenir le bénéfice à celui qui s'engageait à en donner secrètement une part. Le prélat n'oublia pas de parler des empiétemens de l'autorité laïque sur les droits sacrés de l'église, que rendait plus faciles l'absence de tant d'évêques de leur siége, empiétemens qui allaient, disait-il, à ce point que les gouverneurs des provinces prétendaient, par mesure de police, et au mépris de l'autorité épiscopale, désigner les prédicateurs.

Nicolas L'Angelier avait formulé les mêmes plaintes lors de l'assemblée de Melun, et l'esprit de la réponse d'Henri IV ne différa guère de celui que respiraient les paroles d'Henri III. Le fils d'Antoine de Bourbon n'était pas plus disposé que le dernier des Valois à rendre à l'église le droit d'élection, qui l'eût dépouillé d'un puissant moyen d'influence; il tenait fort au concordat de 1517. Il donna à entendre, comme l'avait fait Henri III, qu'il avait le droit

de nommer aux évêchés et aux abbayes, que ses prédécesseurs en avaient joui du consentement du pape et de l'église, et qu'il ne s'en voulait pas dépouiller. Suivant lui, les élections ne se faisaient que *par brigues, par factions* et *par simonie*, avant que les rois nommassent aux bénéfices. Prenant occasion de ce que l'évêque du Mans avait dit du progrès de l'impiété et de la nécessité d'y mettre un terme pour conjurer la colère de Dieu, Henri IV, après avoir assuré le clergé de ses bonnes dispositions et de son désir de faire cesser les maux à lui signalés, opposa aux doléances de l'évêque des critiques assez mordantes qu'on trouve rapportées dans les procès-verbaux de l'assemblée générale de 1595. Il dit « qu'il était bien certain que Dieu était courroucé contre le royaume pour nos fautes et dérèglemens, mêmement pour les désordres qui étaient en l'église, lesquels n'avaient commencé de son temps et depuis son avènement à la couronne, mais longuement auparavant; qu'ils étaient accrus et augmentés par ces dernières guerres, desquels il rejette la faute principale sur les ecclésiastiques. » Puis, ayant assez amplement discouru « des malheurs et ruines que les guerres avaient apportés en ce royaume, et comme elles y avaient donné entrée et admis l'étranger, ce qui entretenait la guerre, dont il donna la faute et en accusa comme principaux auteurs lesdits ecclésiastiques; » le roi dit après « que le mauvais gouvernement de la plupart en leurs charges avait été cause des désordres, les blâmant du peu de devoir qu'ils faisaient, ayant peu de soin de l'honneur de Dieu, de l'instruction du peuple et du gouvernement spirituel de ceux qui leur étaient commis en charge, pensant plutôt à leur intérêt et commodités particulières, à se donner du bon temps, et à leurs plaisirs et voluptés, dépensant en cela les biens et revenus de l'église, et ne s'acquittant pas mieux du gouvernement de leurs bénéfices que les gentilshommes et personnes laïques qui en jouissent, que même aux distributions des bénéfices qui étaient de leurs collations, ils n'avaient guère d'égards à la capacité des personnes, mais les baillaient à qui en offrait le plus; que ces fautes et autres désordres desdits ecclésiastiques, et leur ignorance, avaient été cause de la diversité de religions qui s'est introduite en ce royaume et l'y entretient. » Henri IV finit en exhortant les ecclésiastiques à faire ce qui était de leur charge, et « pendant que la noblesse et gens de guerre combattaient les ennemis, qu'ils rebâtissent le temple, se réformant entre eux et montrant les premiers l'exemple de bien faire. »

Cette mercuriale humilia fort l'évêque du Mans, qui dut avouer que le clergé avait beaucoup à se reprocher. Il ajouta que c'était précisément pour porter remède aux désordres rappelés par le roi que le clergé s'était assemblé et sollicitait l'intervention de

la couronne pour la stricte exécution de ses décisions. Henri IV repartit que les assemblées du clergé s'étaient malheureusement montrées plus soucieuses de ses intérêts temporels que du spirituel; qu'il aviserait dès qu'il aurait près de lui son conseil. La députation ne revint donc qu'à moitié contente. Le différend avec l'Hôtel de Ville fut arrangé à l'amiable. On convint de part et d'autre que, pour payer ce qui restait dû de l'arriéré des rentes, il serait procédé à une revente aux enchères de la portion du domaine ecclésiastique aliénée, du consentement du pape, depuis un certain nombre d'années. On devait rembourser les précédens acquéreurs, accusés d'avoir acheté ces biens à vil prix. On comptait de la sorte réaliser un bénéfice suffisant à l'amortissement d'une partie des rentes de l'Hôtel de Ville. Le clergé dut se trouver encore heureux de s'en tirer à tel prix, car le gouvernement avait été d'abord beaucoup plus exigeant. Il est vrai que celui-ci s'empressa de lui faire payer les lettres d'interdiction au parlement qu'il concédait. Il proposa à l'assemblée, afin d'en tirer un autre subside, de faire revendre, après remboursement des titulaires, les offices de receveurs particuliers des décimes qui avaient été, disait-on, naguère vendus trop bon marché. Elle accueillit assez mal cette ouverture, repoussa par deux fois la proposition et n'y souscrivit qu'après que M. de Lagrange, le commissaire royal, lui eut déclaré qu'une réponse négative offenserait sa majesté, qui, à son regret, se trouverait ainsi forcée de prendre contre le clergé des mesures extraordinaires. La clôture de l'assemblée eut lieu dans les premiers jours de juin 1596; elle se sépara sans avoir arrêté les comptes de Castille et conséquemment établi le chiffre exact de ce dont le clergé se trouvait débiteur envers l'Hôtel de Ville. Il fallut deux ans après, en 1598, tenir une nouvelle assemblée exclusivement en vue de cette opération. Mais l'évaluation de toutes les sommes perçues ne pouvait se faire sans inquiéter bien des intérêts, tant ceux des bénéficiers que ceux de l'Hôtel de Ville. Aussi y eut-il de part et d'autre nombre de réclamations. Castille ne put obtenir son *quitus* complet, et son fils, qui lui succéda, se vit sans cesse exposé aux réclamations de l'Hôtel de Ville touchant le montant des sommes qu'il avait à fournir pour le service des rentes (1). Lors de l'assemblée de 1617 des contestations de cette nature se produisaient encore, et les députés se plaignaient de la rigueur que montraient les sieurs de la ville à l'égard du receveur général du clergé, à tout instant menacé par eux de prise de corps. Le clergé prit occasion de la réunion de 1598 pour renouveler les doléances auxquelles il

(1) Philippe de Castille avait été durant quarante-cinq ans receveur général du clergé, son fils François se démit de sa charge en 1621 et eut pour successeur Vincent d'Aguesseau.

n'avait point été donné satisfaction. L'archevêque de Tours, François de La Guesle, adressa à Henri IV des remontrances peu différentes de celles qui lui avaient été faites deux années auparavant à Coucy.

La question des rentes de la Ville paraissait enfin vidée. Le contrat était définitivement accepté par le clergé comme un engagement au renouvellement duquel il semblait ne plus devoir se soustraire. Les mesures financières adoptées par Henri IV sur les conseils de Sully promettaient d'ailleurs pour l'avenir, à cet ordre, l'allégement de ses charges, car elles tendaient à réduire la dette de l'état envers l'Hôtel de Ville de Paris. Le grand ministre travaillait à diminuer la masse des rentes qu'avait à servir le trésor public et pour le paiement desquelles on avait déjà si souvent fait appel aux assemblées. En même temps qu'il réduisait l'intérêt du denier douze, devenu usuraire, au denier dix-huit, au denier vingt et même au denier vingt-cinq, il opérait le remboursement du principal d'un grand nombre de créances. Dans les 5 millions de rentes qui furent ainsi éteintes, les rentes de l'Hôtel de Ville entrèrent pour un chiffre d'environ 1,390,000 livres. On sait que ce ne fut pas sans rencontrer de vives résistances que Sully exécuta, en partie du moins, le projet d'amortissement et de réduction des rentes qu'il avait conçu. Il voulait soumettre à une révision les titres que faisaient valoir les rentiers. La bourgeoisie parisienne était ainsi menacée de voir supprimer une fraction notable de son revenu, et le prévôt des marchands, François Miron, qui a attaché son nom à tant d'embellissemens de la capitale, se fit, avec le jurisconsulte Jacques Leschassier, l'interprète de ses plaintes. Henri IV, qui avait intérêt à ménager sa bonne ville de Paris, se rendit à leurs remontrances; il sursit à l'application des idées de son ministre; au moins la mesure ne reçut qu'une exécution partielle. Il resta à servir un chiffre assez considérable de rentes ayant titre certain et qui n'avaient point été amorties. Il fut pourvu à l'acquittement périodique de cette dette par le renouvellement du contrat avec le clergé. Mais les assemblées furent loin de s'y prêter toujours docilement, et aux réunions où il s'agissait d'en débattre les conditions, il y fut plus d'une fois vivement attaqué. A l'assemblée de 1645, l'archevêque de Toulouse se plaignit de ce que le clergé, qui n'avait cessé de remplir ponctuellement ses obligations envers l'état, se vît mis à chaque échéance dans la nécessité de renouveler ce contrat sans obtenir les grâces qui lui étaient promises en retour. Il y avait, disait-il, près de quatre-vingts ans que ce contrat avait été passé pour la première fois, et cependant les rentes n'avaient point été amorties, de façon à libérer l'ordre ecclésiastique; il ajoutait qu'il était temps de le dispenser d'une telle charge pour l'avenir. Les

mêmes plaintes se reproduisirent avec plus de force encore en 1655.

L'époque de la réunion de l'assemblée avait été différée cette année-là jusqu'en octobre; il en était résulté un retard dans le paiement des rentes. Aux réclamations qui s'étaient élevées à ce sujet, plusieurs députés répondirent en mettant en question la validité d'un engagement qu'on semblait vouloir rendre perpétuel. Informés de leur opposition, les rentiers s'étaient émus; des attroupemens s'étaient formés dans Paris, et une foule menaçante pénétra dans le cloître du couvent des Grands-Augustins, où se tenait l'assemblée. Bref, on vit alors se répéter ce qui s'était passé en 1579 et en 1595. MM. de l'Hôtel de Ville ne parlaient rien moins que de faire saisir les revenus des bénéficiers. L'assemblée se plaignit au gouvernement de l'intimidation qu'on essayait d'exercer sur ses résolutions, et elle déclara que, si les Parisiens gardaient leur attitude hostile, elle se verrait forcée d'interrompre ses séances ou de les tenir secrètement en lieu sûr. Le gouvernement était à ce moment trop faible pour entrer en lutte avec les députés; il n'avait pas moins peur d'une population qui, quelques années auparavant, élevait des barricades et contraignait la reine mère et le roi à fuir. Il prit le meilleur parti; il paya lui-même aux rentiers le quartier en retard, et Mazarin a assuré avoir fait de sa propre bourse les frais du paiement.

Aux assemblées de 1675 et de 1680, on revint encore sur le point de droit que soulevait un contrat que le gouvernement représentait comme n'étant que la continuation de la convention de Poissy. On contesta même les termes dans lesquels ce dernier contrat avait été rédigé. L'assemblée de 1675 confia au promoteur Cheron, savant canoniste, le soin d'examiner la question, et il en fit l'objet d'un long mémoire à l'assemblée. Louis XIV s'en formalisa, et il nomma lui-même des commissaires pour prendre connaissance de la matière et lui en adresser un rapport. Ces commissaires, qui étaient Hotman, Desmarets et Ranchin, semblent ne pas avoir porté par leur travail la conviction dans l'esprit des députés du clergé, car, à l'assemblée générale de 1705, le contrat de Poissy donna encore lieu à de vives discussions; les agens généraux furent priés de rechercher tout ce qui pouvait en éclairer les origines. Le principe du renouvellement périodique du contrat des rentes de l'Hôtel de Ville était néanmoins généralement accepté, et dans les assemblées on ne se refusa plus, à partir de la fin du XVIIe siècle, à accorder les décimes nécessaires au service des arrérages de cette créance; mais le prévôt des marchands et les échevins durent continuer à chaque assemblée décennale à venir solliciter en personne des députés le vote qui renouvelait cet ancien engagement.

II.

Le règne d'Henri IV s'acheva sans que la représentation ecclésiastique eût créé à la couronne de nouvelles difficultés et soulevé des contestations dangereuses entre l'église et l'état. Tout se borna aux réclamations particulières qui accompagnaient inévitablement le vote des décimes et la vérification des comptes. Au commencement du règne de Louis XIII, ce ne fut pas dans l'assemblée spéciale du clergé, mais aux états-généraux du royaume que l'ordre ecclésiastique aborda les plus graves des questions qui tenaient aux rapports de l'autorité spirituelle et de l'autorité laïque. M. G. Picot a exposé dans son excellente *Histoire des états-généraux* ce que fit le clergé aux états de 1614. Dans cette assemblée, qui devait d'abord se tenir à Sens et que le gouvernement de Marie de Médicis appela à Paris dès qu'il eut l'assurance que la majorité était acquise au parti de la cour, le corps ecclésiastique joua un rôle très important. Il prit au début une attitude sage et vraiment patriotique, conduit qu'il était par des prélats éminens et habiles, les cardinaux de Joyeuse, du Perron, de Sourdis, de La Rochefoucauld. Comptant dans ses rangs des hommes tels que l'éloquent évêque de Belley, Camus, l'ami de saint François de Sales, et ce jeune évêque de Luçon dont les talens attiraient déjà l'attention, le clergé se posa en médiateur entre la noblesse et le tiers-état, animés l'un envers l'autre de sentimens fort hostiles; il s'efforça de rapprocher par la communauté de vœux les députés respectifs de ces deux ordres; il proposa qu'avant de procéder à la rédaction des cahiers, on dressât des articles généraux sur les doléances communes à tous les représentans de la nation, ce qui donnerait plus de force à leurs remontrances et en assurerait les effets, la couronne ne pouvant guère se refuser à faire droit à ce qui serait l'expression des sentimens du pays entier. Malheureusement le tiers, qui apportait dans l'assemblée contre les ordres privilégiés une défiance bien concevable, qui était humilié de la place à lui faite, de la distance maintenue entre ses mandataires et ceux du clergé et de la noblesse, qui voyait par exemple son orateur obligé de parler à genoux devant le roi, quand les orateurs des deux autres ordres parlaient debout, fit difficulté pour souscrire à cette sage proposition. Après une séance tumultueuse que ne parvint point à dominer son président Robert Miron, frère du prévôt des marchands François Miron, la chambre du tiers se sépara sans s'être arrêtée à aucune résolution. Le roi ou plutôt la reine mère, qui gouvernait en son nom, se hâta d'interdire aux députés la rédaction de ces articles généraux qui menaçaient d'être fort gênans pour la couronne. Tandis que le tiers-

état, abusé par les assurances de Marie de Médicis, rejetait les articles où étaient formulées les remontrances communes aux trois ordres, le clergé persistait dans une proposition dont il lui était facile de faire ressortir les avantages; il tenta de rapprocher les deux ordres laïques entre lesquels avait lieu un échange de provocations et d'insultes. L'éloquence persuasive du jeune Richelieu rappela aux mandataires de la bourgeoisie les égards qu'ils devaient aux députés de la noblesse; il ne réussit à en obtenir qu'une protestation par écrit dans laquelle ils déclaraient n'avoir point voulu offenser les gentilshommes. La confiance que le clergé avait su inspirer au tiers ne dura pas longtemps, et la diversité des tendances amena bientôt un dissentiment. Le tiers gardait toutes ses défiances à l'endroit de l'église, dont il redoutait les aspirations théocratiques; il s'inquiétait, pour la royauté et pour l'exercice de la justice, des prétentions du saint-siège; aussi voulut-il, en tête de son cahier, rappeler le principe de l'indépendance du roi à l'égard du pape. La chambre ecclésiastique des états s'en émut; mais, n'osant tout d'abord combattre ouvertement l'espèce de manifeste que le tiers entendait faire, elle supplia la reine mère d'intervenir en prohibant une déclaration qui pouvait rallumer dans le pays la guerre religieuse. Marie de Médicis hésita et, ne recevant pas de réponse, la chambre ecclésiastique décida d'envoyer deux de ses membres à la réunion du tiers pour lui demander de ne prendre aucune résolution touchant des matières intéressant le clergé sans la lui avoir précédemment communiquée. Les députés du premier ordre s'engageaient en retour à en user de même à l'égard du tiers dans les affaires le concernant. Le troisième ordre refusa d'abord d'obtempérer à cette demande, faite pourtant avec adresse et dans les termes les plus modérés; mais il finit, après de nouvelles instances, par se rendre aux éloquentes paroles de l'évêque de Montpellier. L'article en question fut donc communiqué à MM. du clergé; ils ne pouvaient en approuver ni l'esprit ni la teneur. Ils en donnèrent leur avis, qui fut présenté à la chambre du tiers par le cardinal du Perron dans un discours aussi remarquable par la science que par le style et où était combattu le principe contenu dans l'article. Le dissentiment était donc bien accusé entre le premier et le troisième ordre, et, pour être désagréable à ce dernier, la noblesse donna son assentiment à la doctrine que défendait le clergé. L'union, qui avait paru s'établir entre les mandataires de la bourgeoisie et ceux du corps ecclésiastique, devenait impossible. Les deux ordres privilégiés se séparaient ouvertement de celui qui représentait en fait la France, et, au lieu de faire cause commune avec la nation, le clergé rentrait dans cette existence politique à part qui en faisait un peuple distinct au sein du grand peuple. La couronne vit avec satisfaction

éclater une division qui affaiblissait l'autorité que pouvaient prendre les états-généraux. Cependant le tiers, qui s'effrayait à l'idée d'un schisme, hésitait à s'engager dans la voie où le poussait son président Robert Miron. Plus résolu dans son hostilité au clergé, le parlement chercha à s'emparer de l'affaire et rendit un arrêt qui déclarait les maximes gallicanes au-dessus de toute controverse. Le conseil du roi, voyant que la querelle s'envenimait et en vue d'empêcher un conflit dangereux, évoqua la cause. Le clergé, profitant habilement de ce que le tiers se sentait quelque peu blessé de l'intervention du parlement, exhortait cet ordre à protester contre l'ingérence de la haute cour. Il s'efforçait de faire purement et simplement supprimer l'arrêt pour ne pas laisser juger la question par le conseil qui avait évoqué l'article du cahier et l'arrêt en des termes dont il n'était nullement satisfait. Il y eut de la part des députés des deux ordres privilégiés redoublement de sollicitations près de la reine mère; ils en obtinrent une ordonnance enjoignant au tiers de ne point insérer dans son cahier l'article qui soulevait tant de réclamations. Les députés du tiers n'étaient pas d'accord sur l'attitude à prendre. Une délibération fort agitée eut lieu, et ceux qui se rangeaient à l'autorité du roi enlevèrent un vote favorable à ce qu'avait proposé le clergé. Le premier ordre de l'état l'avait donc encore une fois emporté sur le pouvoir laïque; il avait empêché des résolutions de nature à compromettre ses immunités, car la proclamation de l'indépendance absolue de la couronne à l'égard du saint-siège eût amené l'ingérence de l'autorité civile dans tout ce qui touchait au temporel de l'église gallicane. Le clergé sortit de la sorte des états-généraux de 1614 politiquement plus fort qu'il n'était auparavant, et dans son assemblée particulière de 1617 il obtint le rétablissement des droits de l'église catholique en Béarn et la restitution des biens qu'elle y avait possédés.

En retour de l'appui qu'il trouvait près du trône contre les revendications de l'autorité laïque, le corps sacerdotal dut lui prêter un concours pécuniaire plus en rapport avec ses immenses revenus. Les dépenses de la couronne s'étaient prodigieusement accrues par les grandes entreprises qu'elle poursuivait. Louis XIII avait à soutenir la guerre contre les calvinistes: il était certes bien fondé à réclamer du clergé des subsides extraordinaires pour en assurer le succès, tous les coups qu'il portait aux religionaires ne relevaient-ils pas d'autant la puissance de l'église catholique mise en péril par les efforts de l'hérésie. Les assemblées du clergé qui suivirent les états-généraux de 1614 auraient donc été mal venues à repousser les demandes que leur adressait le roi. D'ailleurs, une fois Richelieu arrivé au ministère, elles en subirent l'ascendant. Le cardinal n'en-

tendait pas placer les immunités de l'église au-dessus des intérêts de l'état; ses principes comme ministre n'étaient plus ceux qu'il avait soutenus étant député aux états-généraux de 1614, alors qu'il disait : « N'est-ce pas une honte d'exiger des personnes consacrées au vrai Dieu ce que les païens n'ont jamais désiré de ceux qui étaient dédiés à leurs idoles! » Placé à la tête de l'état, il pensait que le clergé, en possession de tant de bénéfices, devait porter sa part des charges publiques et payer aussi des impôts. Malgré la puissance dont il disposait, il ne réussit pas à assujettir le clergé à la condition des autres ordres; il rencontra toujours dans les assemblées une résistance, qui devint plus manifeste à la fin du règne. La preuve de cette opposition constante du clergé aux vues du cardinal nous est fournie par ce qui se passa aux assemblées de 1623 et de 1625. Dans cette dernière, Richelieu compta plus d'un rude contradicteur; il eut à lutter contre les cardinaux de La Valette et de Sourdis, il lui fallut surmonter bien des obstacles pour remporter la victoire. Louis XIII, conduit par son ministre, ne parvint à se débarrasser des réclamations du clergé que par des promesses qu'il n'avait pas l'intention de tenir et à la réalisation desquelles il eut soin de n'assigner aucune époque précise. Le clergé veillait à ne point laisser entamer ses immunités, mais il finissait par concéder les subsides, sans cependant donner toujours autant qu'on lui demandait. Il fallut lui arracher en quelque sorte écu par écu. Ce n'est pas que le clergé se refusât en principe à aider l'état, mais il tenait serrés les cordons de sa bourse et il ne les déliait avec empressement que lorsqu'il s'agissait de se rendre maître des boulevards du protestantisme, de Montauban et de La Rochelle. Louis XIII se mettait d'ailleurs en garde contre des velléités de refus; il tint à avoir les assemblées du clergé toujours assez voisines de sa résidence pour pouvoir exercer sur elles une pression. Durant ses campagnes, il leur ordonna plusieurs fois de se transporter loin de Paris et d'aller établir leur siège dans des localités à proximité des lieux où il campait. C'est ainsi que l'assemblée de 1621 dut, de Paris, se rendre à Poitiers, puis de Poitiers à Bordeaux; que l'assemblée de 1628 eut ordre de quitter Poitiers pour se rendre à Fontenay-le-Comte : elle ne put étouffer les réclamations d'un grand nombre de députés qui n'obéirent que malgré eux à l'injonction royale. En ces temps-là, on ne demandait guère aux mandataires du clergé que de l'argent; on ne les laissait pas traiter les grandes affaires de l'église, agiter des questions où leur intervention eût gêné l'exercice de l'autorité royale. Les députés, tout en se mettant en défense contre un ministre qu'ils redoutaient, demeuraient pour lui pleins de condescendance et ne négligeaient aucun moyen de capter sa bienveil-

lance. Il fallut que les exigences de Richelieu devinssent, on ne saurait dire excessives, elles ne semblent que justes si on les compare à ce que payait le menu peuple, mais lourdes, pour que la représentation ecclésiastique y résistât sérieusement. Elle ne cédait alors qu'à la crainte que la monarchie ne portât atteinte aux immunités de l'église. Durant la première moitié du gouvernement de Richelieu, les demandes ayant été modérées, l'opposition le fut aussi dans les assemblées; elle devint plus accusée durant la seconde.

La convocation de l'assemblée de 1635 ayant été annoncée comme faite en vue d'obtenir des subsides extraordinaires, le clergé s'émut; une agitation s'en suivit dans les diocèses, surtout dans ceux du Languedoc, où plus d'un ecclésiastique avait été favorable à la révolte du duc d'Orléans. Richelieu jugea nécessaire d'exercer sur les élections une forte pression, car il entendait avoir des députés à sa dévotion. Dans la province de Narbonne, l'assemblée provinciale avait voulu nommer des prélats quelque peu compromis dans le parti de Gaston : c'étaient les évêques de Lodève, de Saint-Pons et d'Alet. Louis XIII écrivit à la réunion provinciale qu'il n'acceptait pas de tels choix, et elle dut procéder à de nouvelles désignations; mais, comme elle n'élut pas ceux que le roi avait indiqués, à savoir les évêques de Montpellier et de Nîmes, elle dut par injonction royale procéder une troisième fois aux nominations, et les deux évêques que Louis XIII avait désignés furent élus. En beaucoup de provinces, la lutte électorale fut si vive que des scissions se produisirent dans les collèges, et lors de l'examen des procurations l'assemblée générale se vit parfois fort embarrassée pour décider qui devait être reçu. Plusieurs provinces avaient nommé trois députés de chaque ordre, et il fallut, ainsi que je l'ai déjà noté, un commandement formel du roi pour que ce nombre fût réduit à deux, et quand on ne parvenait pas à s'entendre sur celui des trois qui devait être éliminé, on en était réduit à le tirer au sort. Il tardait à Louis XIII d'obtenir de l'assemblée les 600,000 livres dont il avait besoin : il lui dépêcha en conséquence ses commissaires; mais le clergé ne se pressa pas; il s'occupa de la rédaction des remontrances a présenter au monarque. Les commissaires revinrent et insistèrent pour qu'il fût procédé au vote dans le plus court délai. Les députés ne voulaient rien accorder avant qu'on eût donné satisfaction au contenu des cahiers. La colère s'empara alors du roi, et, contrairement à ce qui se pratiquait d'ordinaire, il adressa directement à l'assemblée une lettre qui n'avait pas passé par le conseil des dépêches, dont le garde des sceaux avait la présidence. Loin de réduire ses exigences, Louis XIII y ajoutait encore; c'était maintenant une subvention annuelle de 600,000 livres qu'il réclamait du clergé. La lettre royale était con-

que en des termes qui blessèrent la compagnie. Au rapport du journal manuscrit de l'abbé de Saint-Josse, le président, Henri de Sourdis, archevêque de Bordeaux, pour convaincre ses collègues de l'impossibilité de différer le vote, leur apprit que quelques jours auparavant le roi lui avait dit, devant plusieurs prélats faisant partie de l'assemblée : « Vous êtes bien longs à délibérer du don que vous voulez me faire; cela m'ennuie bien fort. » Les évêques présens avaient cherché à expliquer ces lenteurs et dit qu'ils attendaient une réponse favorable aux cahiers, et qu'ils seraient alors heureux de faire ce qui serait le plus agréable au roi. Mais celui-ci répliqua sèchement : « Mes armées ne vivent pas de cahiers, et je vous prie d'en finir. » C'était parler en vrai monarque absolu, et la réponse ressemblait fort à celle qui était sortie de la bouche de Charles IX à l'époque de la prise du Havre. S'adressant aux évêques, ce prince dit qu'il lui fallait de l'argent, qu'il n'avait pas le temps d'attendre l'autorisation du pape pour le subside que devait fournir le clergé. Les députés se le tinrent pour dit, et sachant bien que Richelieu, qui n'avait point été moins impératif dans ses paroles, était derrière Louis XIII, ils cessèrent d'atermoyer davantage. L'assemblée mit à son prochain ordre du jour les moyens de réaliser la somme de 600,000 livres exigée par la couronne; mais on ne s'entendait pas sur celui qui était à préférer, et, malgré les efforts des nombreuses créatures que le cardinal comptait dans la compagnie, on repoussa successivement divers expédiens proposés, les uns comme trop onéreux, les autres comme engageant pour une part énorme le patrimoine ecclésiastique ou chargeant outre mesure les bénéficiers. On se décida résolument à recourir, comme *moyens plus innocens*, à une élévation de la taxe payée par les Rhodiens, et de la valeur imposable de plusieurs monastères qui étaient restés taxés à la cote des rôles de 1616. Il fut de plus arrêté qu'on ferait financer les receveurs et officiers des décimes, quoique le nombre s'en fût singulièrement accru par la création d'offices nouveaux vendus pour réaliser de nouvelles ressources. A ces deux mesures, on en ajouta d'autres, d'où l'on espérait encore quelques gros deniers. Tout cela ne paraissait pas suffire au montant de la subvention annuelle demandée. On chercha vainement les moyens d'obtenir ce qui manquait encore. Impatient, Richelieu gourmanda les députés; bientôt il prit un ton presque menaçant. Il malmena la députation qui l'était venue trouver, avec M. de Sourdis à sa tête, lui témoigna en termes pleins de hauteur son mécontentement, et, pour le mieux marquer à la compagnie, il refusa, malgré le titre de président honoraire qu'elle lui avait décerné, de paraître à aucune des séances. « Il n'entendait pas, disait-il, se compromettre et com-

promettre les intérêts du roi. » L'assemblée tenait bon cependant dans son droit de n'accorder une subvention qu'après en avoir déterminé elle-même et le chiffre et la nature. Le premier ministre dut céder et laisser le clergé décider par quelle voie on parferait les 600,000 livres: mais, soit qu'il cherchât à l'aide d'un moyen détourné à s'assurer une plus forte somme, soit qu'il voulût parer à la diminution de la subvention qu'amèneraient les non-valeurs, Richelieu exigeait que les sommes que fourniraient les diverses mesures adoptées par le clergé fussent intégralement versées au trésor royal. L'assemblée n'était nullement de cet avis. Agir ainsi c'était ouvrir plus large la porte aux violences, aux abus fiscaux dont se plaignaient précisément les cahiers et qui s'étaient fort accrus depuis quelques années. Les officiers et commis auxquels la levée des impôts était confiée prétendaient soumettre les bénéficiers à des contributions et des taxes qu'ils ne devaient pas. Quoique l'assemblée de 1625 eût obtenu un arrêt du conseil consacrant pour les ecclésiastiques l'exemption de la taille à laquelle on avait essayé de les assujettir, les agens du fisc ne renonçaient pas à leurs tentatives; ils molestaient de mille façons le clergé pour le contraindre à payer une foule d'impôts réclamés de lui par une interprétation abusive des édits bursaux. Il importait à l'assemblée que ce don de 600,000 livres, qui dépassait tout ce qui avait déjà été acquitté en décimes extraordinaires, ne procurât pas au gouvernement le moyen d'exiger encore davantage. Au train dont allaient les choses, disaient les députés, le clergé se trouverait à tout jamais engagé à servir à l'état la subvention qu'on ne lui demandait que temporairement, comme cela était arrivé pour celle qui garantissait les rentes de l'Hôtel de Ville de Paris et les rentes de la ville de Toulouse accordées par des assemblées précédentes. Ils remontrèrent donc au cardinal ce qu'avaient d'intolérable l'oppression à laquelle les partisans soumettaient les bénéficiers sous couleur de droits de francs-fiefs et de nouveaux acquêts, les vexations des officiers du roi, qui faisaient force procédure pour obliger les ecclésiastiques à la garde et arrière-ban, les agissemens du parlement qui condamnait les évêques et les privait de leurs revenus, sous prétexte qu'ils n'avaient point obtenu leurs bulles du saint-siège. Richelieu ne s'en émut pas et ne revint pas sur sa détermination. Il assura seulement l'assemblée de son attachement à l'église, et de son intention de veiller à l'avenir à ce qu'on n'accablât pas le clergé. Les députés durent se contenter de ces assurances et de celles que le roi leur donna de son côté; elles ne faisaient point au reste illusion aux plus clairvoyans, et voici les réflexions que consigne à ce sujet l'historien de cette assemblée, l'abbé de Saint-Josse : « Je ne puis céler mes sentimens pour tristes et funestes que je les aie, et quand j'ai entendu la

lecture des articles 32, 33 et 34 du nouvel édit du règlement des tailles, où le roi rompt bras et jambes aux immunités et privilèges du clergé, tant de fois accordés aux ecclésiastiques, et principalement l'exemption des tailles pour leurs biens patrimoniaux et acquêts, par tant de contrats, de dix ans en dix ans, renouvelés par tant de lettres vérifiées au grand-conseil, même à la cour des aides, avec quelques modifications à la vérité... Et aujourd'hui, pour fasciner les yeux et flatter les courages des députés de l'assemblée et tirer d'eux tout ce qu'on veut, on les leurre de ces lettres patentes, on les pare, on les orne, on les embellit des soins et complimens de monseigneur l'éminentissime cardinal de Richelieu... C'est un présent, certes, bien riche et de bonnes mains; mais quand l'assemblée, après avoir satisfait le roi de tout ce qu'il aura désiré, sera rompue, tous les privilèges accordés par lesdites lettres se fracasseront aussi aisément et par les mêmes voies qu'un si grand nombre de précédentes, par ces édits nouveaux de 1634 dont on se plaint à l'entrée de cette séance. »

Pour qu'elle ne regimbât pas contre la pression qu'il exerçait sur elle, le roi donna à l'assemblée un témoignage au moins apparent d'une déférence toute particulière en la consultant sur une question dont la solution avait pour lui une grande importance. Il s'agissait de savoir « si les mariages des princes du sang qui peuvent prétendre à la succession au trône et spécialement ceux qui en sont plus proches et plus présomptifs héritiers peuvent être valables et légitimes s'ils ont été contractés non-seulement sans le consentement du monarque, mais au mépris de sa volonté. » Ce point de droit avait été déjà tranché dans un sens favorable au pouvoir du roi par le parlement. Le 5 septembre 1634 il avait déclaré de telles unions nulles; mais l'arrêt ne suffisait pas à Louis XIII, qui à l'autorité de la plus haute magistrature voulait ajouter celle plus respectable encore du clergé, auquel appartenait d'ailleurs alors la connaissance des contestations touchant la légimité des mariages. Le roi désirait faire prononcer la nullité du second mariage que Gaston, duc d'Orléans, avait conclu avec Marguerite, sœur du duc Charles III de Lorraine. Ce n'était pas trop de la double décision du parlement et de l'assemblée générale du clergé pour faire rompre des liens que l'église avait bénis. Les sentimens violens de haine envers Gaston que respirait la sentence du parlement en avaient compromis l'effet moral. Une déclaration du corps ecclésiatique devait avoir infiniment plus de poids. En poursuivant la cassation du mariage, Louis XIII était en complet accord avec son ministre; Richelieu voulait rompre à tout prix une union qui s'opposait au projet par lui caressé de faire épouser au duc d'Orléans sa nièce, Madeleine de Vigaerot, veuve de Combalet, et qui fut

depuis duchesse d'Aiguillon. Le mariage s'était fait à l'insu de Louis XIII et avec le seul consentement de Marie de Médicis; il se rattachait aux intrigues que celle-ci, de concert avec Gaston, ourdissait contre la France, et avait été le gage d'une alliance de ce prince avec les ennemis du royaume, tout prêts à l'envahir. La réalisation de cet hymen avait été d'abord traversée par la situation que faisait au duc de Lorraine l'attitude menaçante de la France à son égard. Le cardinal ne pardonnait pas à Gaston les offenses qu'il en avait reçues. Charles III, qui s'était rendu à Metz près de Louis XIII, alors occupé au siège de Moyenvic, n'avait pas osé avouer que le mariage était consommé; il en avait nié l'existence, et le roi n'en reçut la notification officielle que deux années après par le duc d'Elbeuf, que Gaston, retiré à Bruxelles, avait chargé du message. La colère de Louis XIII fut grande, et dès ce moment il mit tout en œuvre pour obtenir la cassation du mariage. Il était nécessaire au reste de se hâter, car, de Bruxelles, Marguerite faisait agir de son côté; elle entendait demeurer la femme de Gaston, malgré la rude leçon infligée par l'armée française à son frère, le duc de Lorraine. Les Espagnols, sous la protection desquels s'était mise la jeune princesse, soutenaient ses prétentions. Ce qu'il y avait de plus grave, c'est qu'aux Pays-Bas le clergé donnait raison à Marguerite. L'archevêque de Malines l'avait déclarée épouse légitime. Richelieu devait craindre que le pape ne sanctionnât la décision épiscopale. Gaston avait en effet dépêché pour Rome sa créature Passart, qui fut arrêté sur le territoire français par ordre du cardinal et envoyé à la Bastille. Il importait donc d'opposer au plus tôt à l'opinion de l'archevêque de Malines, à la consultation qu'avaient donnée dans le même sens l'université de Louvain et divers théologiens, la déclaration des représentans de tout le clergé français, et tel était le motif qui avait fait saisir l'assemblée du point de droit énoncé ci-dessus dès que Louis XIII se fut convaincu de l'impossibilité d'amener son frère à une répudiation. Ouvertures conciliantes, puis menaces, avances aux amis du prince, puis emprisonnement de quelques-uns d'entre eux, tout avait échoué. Gaston, qui, séduit par des promesses, avait eu l'imprudence de revenir en France, s'était finalement retiré à Blois, sans vouloir rien accorder.

Les commissaires du roi exposèrent en un langage respectueux la question à l'assemblée. Ils n'eurent pas grands efforts à faire pour s'en concilier les bonnes dispositions. Les députés, mus par un sentiment patriotique, n'étaient pas en général favorables à Gaston. Ils hésitaient pourtant à prononcer dans un sens que paraissait repousser la jurisprudence canonique. A l'invitation de son président Henri de Sourdis, archevêque de Bordeaux, l'assemblée désigna une

commission pour examiner préalablement le point de droit. Cette commission fut autorisée à prendre l'avis des théologiens le plus en renom tant réguliers que séculiers. Richelieu ne manqua pas d'agir, et l'évêque de Montpellier, qui lui était tout dévoué, fut chargé du rapport. Invoquant les opinions d'un grand nombre de docteurs, il conclut à l'invalidité des mariages des princes du sang contractés dans les termes mentionnés plus haut et déposa sur le bureau de l'assemblée les nombreuses consultations auxquelles il se référait (1). On alla aux voix et, à l'unanimité, la réunion déclara *que les coutumes des états peuvent faire que les mariages soient nuls et non valablement contractés, quand elles sont raisonnables, anciennes, affermies par une prescription légitime et autorisées de l'église.* Sans doute que la commission avait eu soin de ne point s'adresser à des théologiens soupçonnés de penser comme l'université de Louvain. Montchal, dans son *Journal*, assure que Richelieu dut user de bien des artifices et même de violences pour amener l'assemblée à une telle décision. Quoi qu'il en soit, Louis XIII tira en cette circonstance du clergé ce qu'il voulait; mais, le point de droit décidé, restait une grosse difficulté. Il fallait obtenir du pape la confirmation de ce que les représentans du clergé français avaient déclaré. Ceux-ci étaient d'avis que l'on envoyât l'archevêque de Toulouse pour solliciter le saint-père. Richelieu entendait avoir un ambassadeur plus à sa dévotion, et, sans tenir compte de la désignation des députés, il expédia à Rome l'évêque de Montpellier. Le pape ne jugea pas comme l'assemblée; il se refusa à prononcer la nullité du mariage. Vif fut le déplaisir du ministre; mais dans son orgueil blessé il ne voulut pas convenir qu'il était été battu; il prétendit n'avoir point eu le désir de faire casser le mariage et soutint qu'il avait dépêché l'évêque de Montpellier pour donner au saint-siège connaissance de ce qui s'était passé sans songer le moins du monde à peser sur la détermination du souverain pontife.

III.

Les concessions faites en 1635 par le clergé aux demandes du roi ne le mirent pas pour longtemps à l'abri des demandes d'argent, et ce ne fut pas seulement de la fréquence des appels à sa bourse qu'il eut à se plaindre, ce fut aussi de la rigueur apportée dans l'application des mesures fiscales. Toutes les doléances qu'il avait fait entendre par le passé demeuraient à peu près lettre morte. Les bénéficiers avaient à acquitter les tailles, à payer pour

(1) Ces curieuses consultations ont été conservées en original dans les procès-verbaux de l'assemblée.

les emprunts, la subsistance et le logement des gens de guerre, le ban et l'arrière-ban, les droits de francs-fiefs et de nouveaux acquêts; on les poursuivait pour le paiement des gabelles. En un mot, ils étaient, suivant leur expression, victimes d'une foule d'exactions, au mépris des immunités de l'église. Le gouvernement royal ne tenait aucun compte des charges que leur imposait la cour de Rome qui les taxait pour les annates et les expéditions de bulles à des sommes dont l'énormité ne soulevait pas moins leurs plaintes. Ajoutons que les officiers ou fonctionnaires laïques du clergé étaient également surimposés et molestés. Le fisc réclamait sans cesse d'eux de l'argent, sous prétexte de rehaussement dans la valeur des monnaies, de droit d'hérédité des offices et pour cent autres motifs. La couronne, pour justifier ses nouvelles exigences, alléguait l'accroissement du patrimoine de l'église. Chaque jour en effet la dévotion des fidèles valait à celle-ci quelques legs, et une masse de biens de plus en plus considérable sortait de la circulation et échappait aux charges dont étaient frappées les propriétés roturières, souvent même sans que le droit d'amortissement fût acquitté. Le fisc avait dû à diverses reprises réclamer ce dont il s'était trouvé frustré et faire pour ce motif étendre fort loin en arrière la recherche des amortissemens, mais les fraudes ne s'en étaient pas moins continuées, et sous le ministère de Richelieu des mesures sévères et assez vexatoires avaient été prescrites à cet égard. On dut s'assurer si l'on n'avait pas dissimulé la valeur des biens donnés au clergé ou achetés par lui, en vue de payer un moindre droit. On institua en conséquence une chambre spéciale, dite *chambre des amortissemens*, qui fonctionna avec une grande activité. Le clergé vit dans cette création une atteinte à son autonomie administrative et se plaignit. Bullion, le surintendant des finances, que Richelieu mettait habilement en avant, ne s'arrêta pas à ces réclamations. Il prétendit que les biens ecclésiastiques appartenaient au roi, lequel était tenu seulement d'assigner aux membres du clergé ce qui était nécessaire à leur honnête subsistance. C'était là l'opinion de bon nombre de magistrats d'alors, et elle rencontra même des partisans au sein de l'assemblée du clergé tenue à Mantes. L'évêque d'Autun, Claude de la Magdeleine de Bagny, la développa, au grand scandale de ses collègues, dont Montchal, archevêque de Toulouse, exprima les sentimens. Richelieu évita de laisser croire par ses paroles qu'il allait aussi loin que Bullion; mais il ne cachait pas qu'il entendait obliger le clergé à prendre une plus forte part des charges de l'état.

Tout cela avait amené dans le clergé un sourd mécontentement, qui donna bientôt lieu à une certaine agitation; mais elle aigrit le cardinal, plus encore qu'elle ne l'affligea, parce qu'elle devenait un obstacle au projet qu'il avait formé de se faire le chef de l'église

en France. Richelieu songeait en effet à faire instituer pour lui une dignité qui l'eût rendu presque indépendant du saint-siège. Montchal, dans son curieux *Journal de l'assemblée de Mantes*, rapporte là-dessus des faits qui paraissent concluans, quoiqu'il faille tenir compte chez l'archevêque de Toulouse de l'hostilité dont il était animé envers le cardinal. Si l'on ne peut contester sans injustice les services considérables que Richelieu a rendus à son pays, l'on doit cependant reconnaître qu'il n'oubliait jamais ses intérêts particuliers. Tout en travaillant à la grandeur de la France, il se préoccupait fort de sa propre grandeur et de la fortune de sa famille. Il fit servir sa dignité de prince de l'église plus à ses vues d'ambition qu'au bien de celle-ci. Comme il en connaissait l'esprit envahissant, il ne négligea rien pour la tenir dans sa dépendance, et cette préoccupation lui dicta sa politique à l'égard des assemblées du clergé, politique où il servait ses intérêts et ceux de l'état.

Il porta dans ses rapports avec elles ses habitudes de dissimulation, et, selon sa façon d'agir avec ceux qu'il voulait assujettir, il cherchait à les gagner avant de recourir à des coups d'autorité. Prompt à se débarrasser de ceux qui ne pouvaient plus lui être utiles, il faisait dans ses relations preuve de plus d'habileté que de grandeur d'âme. C'est ainsi qu'il nous apparaît dès le début de sa carrière politique. Richelieu se retrouve le même dans ses rapports avec les dernières assemblées; il y joua le plus ordinairement un double jeu, sacrifiant fréquemment ceux qu'il avait d'abord entourés de ses prévenances. Montchal rapporte dans son journal qu'il en avait ainsi usé envers le marquis de La Vieuville, surintendant des finances ; il lui avait juré amitié, lui promettant de n'aller jamais sur ses brisées. Confiant dans cet engagement, le marquis le servit activement près de Louis XIII; mais, loin de reconnaître ses bons offices, Richelieu, qui avait dû bien vite s'apercevoir du peu de valeur et du caractère inconsidéré de La Vieuville, le desservit tant qu'il put et le fit attaquer en dessous main par un certain écrivain du nom de Faucon, qui l'avoua dans la suite. Il mit pareillement tout en œuvre avec ses procédés peu scrupuleux pour abaisser les assemblées du clergé, dont les velléités d'indépendance traversaient ses visées. Il fut en cela secondé par les parlemens, alarmés des prétentions d'un corps qui était toujours prêt à revenir sur ses concessions parce qu'elles ne le lient jamais à ses yeux. Richelieu n'avait plus à craindre après la prise de La Rochelle et le traité de Nîmes de résistance de la part des protestans ; il se préoccupa de parer au danger qui pouvait naître du côté de leur plus implacable adversaire, le clergé. Or il ne pouvait réussir à le mettre complètement dans sa dépendance sans être muni d'une délégation de pouvoirs, au moins apparente, du saint-siège. Il eut d'abord l'idée de se faire

nommer légat du pape près la cour de France. C'était un titre que le cardinal d'Amboise avait jadis porté, tout en restant ministre du roi Louis XII. Il rencontra à Rome une résistance absolue à ce dessein. Il chercha alors à se faire nommer archevêque de Reims, par ce motif que le titre purement honorifique de légat du saint-siège attaché à cet archevêché pourrait prendre en sa personne une valeur effective et lui permettre d'exercer l'autorité à laquelle il aspirait, mais il fallait obtenir la démission du titulaire. Le refus qu'opposa le cardinal de Guise, en possession de ce siège, à une telle combinaison, la fit échouer. Il semble que Richelieu ait alors caressé le projet de se faire constituer une sorte de patriarchat de l'église gallicane qui aurait mis dans sa main tout le clergé. Comme ministre et dispensateur d'une foule de bénéfices, il tenait déjà sous sa dépendance une grande partie du clergé séculier. Pour pouvoir assujettir le clergé régulier, il entreprit de se faire attribuer le généralat des ordres religieux les plus riches et les plus influens. En possession depuis plusieurs années des abbayes de Cluny et de Marmoutiers, chefs d'ordre, il rendit bientôt dépendans de lui, sous l'autorité d'un brevet, tous les biens de la congrégation de Chezal-Benoît sur lesquels, sans aucune autorisation de l'église, il s'établit une pension d'une somme considérable. Recourant tour à tour à l'intimidation ou à la ruse, il se fit élire général de l'ordre de Cîteaux et de celui de Prémontré. Mais il se heurta alors contre un sérieux obstacle : il lui fallait obtenir des bulles de Rome, et l'on y avait pour maxime qu'un cardinal ne pouvait être général d'ordre, et que, dès qu'un général d'ordre était promu au cardinalat, il devait se démettre, que de plus deux généralats d'ordre ne pouvaient être cumulés. Aux objections du saint-siège vint s'ajouter l'opposition des procureurs généraux des divers ordres. Richelieu eut beau faire agir l'ambassadeur de Louis XIII auprès du pape, M. de Noailles, employer mille autres moyens, il ne put triompher de la résistance du souverain pontife. Il n'en continua pas moins d'administrer en France de son autorité privée le spirituel de ces deux ordres et d'en prendre le temporel; et comme les maisons de ces ordres situées en pays étrangers s'étaient opposées à sa prétention, il obtint à force de démarches des moines français placés sous la même règle, qu'ils sollicitassent en cour de Rome le droit d'avoir chez eux des vicaires généraux, ce qui eût mis dans sa dépendance tous les religieux français, puisque les vicaires généraux se seraient trouvés sous sa main. Quant aux jésuites, comme ils lui devaient des faveurs spéciales, ils étaient à sa dévotion. Richelieu maintenait également dans l'obéissance la plupart des autres ordres par les réformes qu'il y faisait introduire. Son titre de proviseur de Sorbonne lui assurait sur cet aréopage

théologique une domination qu'on n'osait guère lui contester.

Tandis qu'il préparait ainsi l'assujettissement du clergé français, Richelieu tenait en respect le saint-siège en lui suscitant des adversaires dans la presse d'alors. Il faisait attaquer les doctrines ultramontaines dans des libelles, des pamphlets, par des écrivains qu'il subventionnait en secret. Il se servit plus d'une fois à dessein de la plume de protestans auxquels il accordait des pensions, des gratifications, ou en faisait espérer. La religion des auteurs éloignait le soupçon qu'il en pût être le complice. Entre les écrits dont le cardinal fut accusé d'avoir suscité la publication, on doit surtout citer le livre composé en 1636, en réponse à un ouvrage d'un sieur de La Milletière, sur *la Nécessité du pape*, et qui avait pour titre *le Nonce du peuple français*. Il y est dit que le roi de France n'est pas tenu de se soumettre aux décisions du souverain pontife. L'auteur proposait de faire sortir celui-ci de Rome, sinon d'établir en France un représentant spécial du saint-siège, afin d'arracher le pays à l'oppression de la curie romaine. Une circonstance assez piquante trahit la part que Richelieu devait avoir eue dans la publication du pamphlet. Grisset, l'imprimeur qui l'avait imprimé, se voyant poursuivi à la demande du nonce du pape, Bolognetti, affirma que le manuscrit de l'ouvrage lui avait été remis par un domestique du cardinal. Richelieu ne dit mot, et il laissa mettre en prison le pauvre Grisset, qui criait *qu'il avait bon garant*. Quant à l'auteur, le gouvernement favorisa sa fuite, tandis que l'imprimeur resta six mois sous les verrous.

Le cardinal avait contre le saint-siège des armes plus redoutables. Il imposait un frein à ses prétentions de régler sans contrôle la discipline dans l'église de France, en soutenant la magistrature dans les conflits incessans qui s'élevaient entre elle et l'autorité ecclésiastique. Ainsi il avait provoqué l'arrêt rendu par le parlement en décembre 1639 et interdisant de faire devant le nonce du pape des informations de vie et mœurs pour ceux que le roi avait nommés aux évêchés ou aux abbayes, malgré le décret du saint-siège qui le prescrivait, décret contre lequel au reste l'épiscopat français avait réclamé. La cour de Rome s'émut fort de cet arrêt, et Richelieu s'efforça vainement par l'envoi d'un long mémoire de le lui faire accepter. Le projet qu'avait formé le ministre de se fortifier contre les envahissemens de la puissance pontificale en usurpant à son profit une partie de l'autorité papale était d'une exécution difficile. Il fallait pour cela lutter contre le saint père et contre l'église de France, qui, souvent divisés dans leurs prétentions respectives, étaient toujours prêts à s'unir pour tenir tête au despotisme de Richelieu. Les mesures fiscales qu'il avait fait édicter ne pouvaient qu'augmenter dans le clergé l'esprit de résistance aux

exigences de la couronne et enhardir les évêques qui en étaient les interprètes. Il eût été dangereux pour Richelieu de les traiter sans ménagement. En abaissant leur autorité, il aurait élevé d'autant celle du pape, qu'il ne voulait pas moins contenir. Voilà pourquoi il cherchait d'ordinaire plus à acheter les évêques qu'à les dompter. Il avait peuplé les sièges épiscopaux d'hommes sur lesquels il comptait, mais la majorité des prélats ne s'était pas laissé séduire, et les assemblées du clergé lui échappaient souvent au moment même où il croyait en être le plus sûr.

Les prélats que les diocèses y députaient n'entendaient rien lâcher de leurs privilèges et portaient aussi haut leur dignité que Richelieu portait la sienne. La voix de ces évêques indépendans avait beaucoup d'écho et ne restait pas muette. Ce n'était qu'à force de menées et à l'aide de stratagèmes que le gouvernement parvenait à en annuler l'effet. Ainsi s'explique le mauvais vouloir de moins en moins déguisé de Richelieu pour ces diètes ecclésiastiques qui contrariaient ses vues. Il eût bien voulu les supprimer et les traiter comme les états-généraux, qu'il se gardait de convoquer. Il ne fallut rien moins que l'impossibilité de se procurer sans l'assentiment du clergé les sommes dont l'état avait un besoin pressant pour le faire consentir, vers la fin de son ministère, à convoquer une nouvelle assemblée. Il était à bout de moyens de tirer de l'argent du clergé sans recourir au vote de ses mandataires, sans demander, comme il l'avait encore fait en 1636, un don gratuit ou de nouveaux décimes. On a vu que le principal expédient qu'il avait imaginé était la recherche des amortissemens faits au préjudice du trésor royal, c'est-à-dire des biens entrés dans le patrimoine de l'église, sans que les droits dus à l'état eussent été acquittés. L'édit du roi étendit la recherche à une période de cent vingt années, contrairement à tous les principes de la prescription. Une telle mesure indigna le clergé; elle dut d'autant plus blesser les bénéficiers qu'elle les contraignait de payer pour des dettes plus que séculaires et prononçait une exception pour certains monastères et fondations de date plus récente.

Les mêmes vues fiscales avaient fait rendre une autre ordonnance non moins préjudiciable aux intérêts matériels de l'église : elle soumettait les officiers du clergé à la taxe du dixième denier, établie sur les charges héréditaires pour confirmation du droit d'hérédité, et avait été immédiatement exécutée avec une extrême rigueur. On avait contraint les receveurs des décimes à payer, non-seulement par la saisie de leurs gages, suivant le procédé mis en pratique, à la suite de l'édit des amortissemens, pour le temporel des évêchés et des chapitres, mais par prise de corps. Les diocèses ne tardèrent pas à former opposition à la taxe du dixième denier et

à enjoindre à leurs officiers de ne la point acquitter. Les évêques écrivirent aux agens généraux de solliciter pour ceux-ci décharge du lourd impôt dont on prétendait les frapper; mais le surintendant des finances se refusa à l'accorder, et les agens généraux répondirent qu'il n'y avait d'autre moyen pour échapper à ces nouvelles exigences que le remboursement des offices et la continuation des oppositions. Nonobstant ces dernières, un arrêt du conseil du roi intervint le 22 juin 1639 portant contrainte contre les officiers. Le gouvernement ne s'en tint pas là et, revenant sur la question des tailles, il prétendit y soumettre les ecclésiastiques. En janvier 1640 parut une déclaration du roi obligeant à la taille ceux qui en avaient été auparavant tenus pour exempts, tels que curés, prêtres et autres membres du clergé. Les mesures les plus rigoureuses leur furent appliquées. Il y eut commandement et saisie. « Le clergé gémit de cette vexation, écrit l'archevêque Montchal; les agens s'en plaignent, les prélats qui se trouvent à la suite de la cour s'assemblent à Paris, font des remontrances au cardinal, car c'était un crime de parler au roi de ces affaires, desquelles toute la rigueur s'exerçait en son nom, et les adoucissemens se faisaient au nom du cardinal, qui par ce moyen attirait à soi la reconnaissance et rejetait contre le roi tout l'ennui. »

L'agitation croissait chaque jour dans le clergé, qui faisait représentations sur représentations au surintendant de Bullion. Tout ce qu'on put obtenir, après six mois de démarches, ce fut qu'il serait sursis à l'exécution de la mesure en ce qui touchait les ecclésiastiques. Les cours de justice n'en poursuivirent pas moins l'exécution de l'arrêt du conseil et des ordonnances sur les amortissemens. Courtin, commis du receveur général du clergé, fut emprisonné pour n'avoir pas voulu signer les quittances. Les prélats présens à la cour s'assemblèrent et convinrent d'en écrire au cardinal. En attendant la réponse, ils se mirent en relation avec les évêques des provinces. Une active correspondance s'établit entre eux. On prépara ainsi l'action commune de tous les diocèses. La réunion des prélats engagea leurs collègues des provinces à assembler les bénéficiers et à se donner au plus tôt mutuellement avis de leurs griefs; ils devaient prêter leur appui à ceux qui seraient en butte aux vexations de l'autorité laïque, les indemniser à frais communs des pertes et dommages qu'ils auraient pu souffrir et tout endurer plutôt que de laisser porter atteinte aux immunités de l'église. La petite assemblée ajoutait qu'il fallait adresser à Dieu des prières spéciales afin d'obtenir sa protection contre les oppresseurs. Si ces remèdes se trouvaient insuffisans, disait la circulaire envoyée aux diocèses, on devait recourir au saint-siège, présenter en même temps au roi des remontrances et ordonner des prières publiques destinées autant

à fléchir le Très-Haut qu'à encourager la population à défendre ses pasteurs. Les prélats exhortaient les ecclésiastiques à tenir bon contre les mesures que l'on prétendait leur appliquer, *à laisser plutôt vendre leurs surplis et leurs calices même que de donner les mains à une exaction qui foulait aux pieds l'honneur et les biens du clergé.* La circulaire produisit son effet, au moins en divers cantons du royaume. Plusieurs évêques de la Provence s'assemblèrent et se prononcèrent dans le même sens que le conciliabule des évêques de cour; ils écrivirent pour protester à Richelieu, au secrétaire d'état Des Noyers, qui était l'homme du cardinal, et aux agens généraux. Les évêques du Languedoc qui siégeaient aux états de cette province, alors assemblés à Pézenas, imitèrent cet exemple. Les évêques de la Guyenne se joignirent à eux par lettres. Tout cet ensemble de prélats fit parvenir des remontrances à Louis XIII et à son ministre. Non pas qu'ils se refusassent absolument à venir en aide au trésor royal, mais ils n'entendaient le faire qu'à la suite d'une décision librement prise par le clergé; ils s'élevaient contre toute contrainte exercée envers eux, contre toute main mise sur leurs biens, lesquels, répétaient-ils, étaient après tout ceux des écoles et des pauvres. Le gouvernement ne pouvait avoir facilement raison d'une opposition si habilement concertée. Les évêques demandaient la convocation de l'assemblée générale, qui aurait dû se tenir en 1640, et n'avait point été réunie faute de convocation. Le roi en avait prorogé, par lettres du 5 mars 1640, la session jusqu'en 1645, et pour tirer en attendant de nouveaux subsides du clergé, il avait décidé qu'on prendrait annuellement 200,000 livres sur les décimes votés pour dix ans par l'assemblée de 1635 et qu'on les donnerait à la ville de Paris. En agissant ainsi, la couronne dépassait les droits que lui conférait le contrat. Il ne restait plus en effet que cinq années à courir de l'annuité fournie par le clergé, et c'était pour dix ans qu'elle aliénait cette annuité à la municipalité parisienne. Le retard apporté à la réunion de l'assemblée inquiéta les évêques. Richelieu chercha à leur persuader que, s'il en remettait à une époque ultérieure la convocation, c'était pour l'avantage de l'église, vu qu'il connaissait les prétentions excessives des gens de finances; mais les prélats n'étaient pas dupes de cette explication, ils pressaient pour qu'on réunît l'assemblée. Le cardinal dut se rendre. L'évêque de Chartres, Léonor d'Estampes, l'y détermina en se portant fort que l'assemblée se prêterait à ses désirs. Il n'y avait plus au demeurant d'autre moyen d'obtenir du corps ecclésiastique les ressources qu'on en voulait tirer. En effet, la recherche des amortissemens ne produisait pas ce qu'on avait pensé. Dès le mois de janvier 1640, il avait fallu réduire à 1,200,000 écus la somme pour laquelle on devait adjuger le recouvrement à réaliser en vertu de la

mesure. On était donc dans la nécessité de frapper de nouveaux décimes, et le roi s'était formellement engagé à ne le point faire sans le consentement du clergé, ayant accepté lors du vote des derniers décimes la condition faite par l'assemblée qu'il n'imposerait aucuns francs-fiefs, nouveaux acquêts et autres droits quelconques, tant sur le clergé que sur les officiers de cet ordre.

Le gouvernement ainsi acculé annonça son intention de convoquer les mandataires des provinces ecclésiastiques, et il suspendit les mesures fiscales qui avaient soulevé de si vives réclamations. Mainlevée fut donnée des saisies opérées sur les biens d'église; des lettres royaux du 11 décembre 1640 autorisèrent la réunion d'une assemblée générale du clergé, en déclarant qu'elle était appelée pour les nécessités urgentes de la guerre et pour statuer sur la demande d'une somme de 6,000,000 livres, payables en trois ans. Le roi n'avait, par l'édit des amortissemens, parlé que de 1,200,000 écus; mais sachant par expérience que le clergé n'accordait jamais tout ce qu'il réclamait de lui, il avait grossi le chiffre, et en demandait maintenant 6,000,000, destinés à tenir lieu du produit de la recherche des amortissemens. Il prenait toutefois l'engagement, si la guerre se terminait promptement, de se contenter d'une somme moindre; au contraire se continuait-elle au delà du laps de trois années, il ne devait rien demander en sus. Des termes mêmes dans lesquels les lettres étaient conçues, il résultait que l'assemblée était seulement convoquée pour approuver l'impôt mis par le roi sur le clergé. On se flattait, sur l'assurance qui avait été donnée par la réunion des prélats de la cour, de rencontrer toute bonne volonté chez les députés. Les lettres royaux dictaient donc à l'avance leur devoir aux mandataires de l'église. La seule liberté à eux laissée en apparence, c'était l'option entre les deux moyens qui s'offraient pour satisfaire à la demande du roi. Ils devaient se décider entre le versement direct des 6 millions et un impôt du tiers sur les revenus des bénéfices que le gouvernement pourrait affermer; le produit d'un tel impôt, charges et non-valeurs déduites, était estimé pouvoir être adjugé à des traitans pour une somme montant environ à ces 6 millions. Au cas où l'assemblée s'arrêterait à ce second moyen, le roi voulait que les curés, hôpitaux, jésuites, carmélites et religions établies depuis trente années fussent exempts de l'impôt. Mais même sur ce point, l'assemblée n'était pas libre complètement. Richelieu affectait de laisser le moyen à sa discrétion afin d'avoir l'air de condescendre aux observations du saint-père, qui était intervenu dans l'affaire des amortissemens et avait insisté pour qu'on ne chargeât pas autant le clergé. Disons que l'impôt du tiers semblait devoir faire moins payer à celui-ci que l'acquittement direct du subside réclamé. Le clergé fut loin de se tenir pour satis-

fait du choix à lui laissé par l'édit. Il trouvait, de plus, mauvais que le gouvernement maintint les exemptions qui avaient été blâmées pour l'édit des amortissemens. Il y voyait la preuve que tout avait été manigancé par le cardinal, qui cherchait par ces exceptions à introduire la division dans le clergé, à mettre en opposition d'intérêts le clergé séculier et les jésuites, pour lesquels il avait toujours eu beaucoup de ménagemens.

Les dispositions étaient donc, dans l'église, peu favorables aux demandes du roi, quand l'assemblée fut convoquée au 15 février 1641. Les élections ne répondirent pas partout aux désirs de Richelieu. Malgré la pression qu'il exerçait sur les assemblées provinciales, plusieurs de ses candidats furent repoussés, et l'un de ses hommes de confiance, Léonor d'Estampes, évêque de Chartres, ne réussit pas à se faire élire. Cet échec détermina le cardinal à choisir pour lieu de la réunion de l'assemblée Mantes, ville qui faisait alors partie du diocèse de Chartres. De la sorte l'évêque de cette dernière ville put avoir, à titre d'évêque diocésain, entrée aux séances et se mêler aux délibérations. Elles ne s'ouvrirent que le 23 février. Les évêques arrivés à la date primitivement assignée avaient tenu une conférence à Paris. Ils s'étaient empressés d'aller rendre leurs hommages au cardinal, dont ils avaient reçu un accueil bienveillant. Richelieu, qui voulait les gagner, s'était montré pour eux plein de prévenances, faisant luire à leurs yeux promotions, charges et faveurs; mais les prélats se tenaient sur la réserve. L'évêque de Chartres n'avait pas leurs sympathies. Ils lui reprochaient ses intrigues dans les élections et son avidité. On le représentait comme ayant tout fait pour empêcher qu'on députât à l'assemblée des archevêques afin de s'assurer, s'il était élu, la présidence. Richelieu connaissait les sentimens des prélats à l'égard de Léonor d'Estampes; il eut soin de leur promettre que cet évêque ne paraîtrait pas aux séances. Il supposait que bon nombre de ces prélats, gens du monde et hommes de plaisir, seraient flattés d'être invités aux fêtes brillantes qu'il donnait plus à la façon d'un prince profane que d'un prince de l'église. Il les fit assister à l'un de ses divertissemens favoris, à un grand ballet intitulé *l'Histoire de Bouquinquant*, et qui s'exécuta au Palais-Royal. « L'appareil, écrit Montchal, fut si magnifique qu'on l'estima des sommes immenses, et il fut dit que le cardinal, ayant voulu que les prélats fussent invités par les agens, entendait qu'elle fût jouée aux dépens du clergé. L'évêque de Chartres y parut rangeant les sièges, donnant les places aux dames, et finalement se présenta sur le théâtre à la tête de vingt-quatre pages qui portaient la collation, lui étant vêtu de velours, en habit court, disant à ses amis, qui trouvaient à redire à cette action, qu'il faisait toutes sortes de métiers pour vivre. » Les prélats quittèrent

Paris sans s'être rien laissé arracher par ces cajoleries, et, comme je viens de le dire, évêques et députés du second ordre réunis à Mantes se trouvèrent peu en humeur d'accorder beaucoup au roi. Le mécontentement de la majorité se manifesta dès la première séance. L'archevêque de Sens, Octave de Bellegarde, l'ouvrit par un discours où il représenta à la compagnie les vexations exercées contre le corps ecclésiastique depuis deux années, vexations qui n'avaient même pas cessé après l'expédition des lettres de convocation de l'assemblée. On n'entendait en effet parler à Mantes que des exactions commises à l'égard des bénéficiers, dont les pétitions affluaient, et malgré les mainlevées annoncées, les poursuites et les saisies allaient leur train contre les officiers du clergé, qui réclamaient pour ce motif ou le remboursement de leurs charges ou des indemnités. Pour faire sentir le peu de confiance que devait inspirer le gouvernement, l'archevêque de Sens rappela le dessein que celui-ci avait eu d'abord de retarder la convocation régulière de la compagnie. Il s'étendit sur l'opportunité de la réunion d'une telle assemblée. Il s'éleva contre la promesse qu'avaient faite sans mandat les évêques de cour que le clergé accorderait les 6 millions de livres demandés par le roi. La plupart des députés présens désavouèrent comme Bellegarde l'engagement. On passa ensuite à la vérification des procurations, dont quelques-unes affectaient un caractère plus impératif que de coutume. L'assemblée s'étant définitivement constituée, on remit sur le bureau un billet de Richelieu qui, contrairement aux assurances qu'en avaient reçues les prélats lors de leur visite, insistait pour l'admission de l'évêque de Chartres en qualité d'évêque diocésain. Les termes du billet sentaient fort le commandement. On eut peur d'irriter le cardinal en refusant à Léonor d'Estampes ce à quoi les précédens lui donnaient droit, et l'on consentit à le laisser prendre part aux délibérations.

Une question plus grave que cette admission ne tarda pas à être agitée : c'était celle du choix des nouveaux agens généraux. J'ai déjà raconté, dans la première partie de ce travail, comment Richelieu prétendait imposer sa créature, l'abbé Berland, qui s'était mis en possession de vive force de ses fonctions et s'était saisi des papiers afin de livrer au cardinal le secret des ressources du clergé. Nonobstant ses efforts, le ministre de Louis XIII n'eut pas le dessus dans le débat. L'affaire vidée, venait celle qui primait en importance toutes les autres : la demande de fonds du roi. La situation faite à la compagnie était telle, comme je l'ai noté, que celle-ci semblait n'être appelée qu'à prononcer entre les deux modes offerts par Richelieu. La majorité inclinait visiblement pour l'imposition du tiers sur les revenus des bénéfices, dont le cardinal ne voulait point, mais qu'il avait au début de la session évité de repousser afin de ne pas pa-

raître vouloir dicter ses volontés. Informé des dispositions de la compagnie, il travailla à la convaincre qu'il était plus dans l'intérêt de l'église et de l'état de faire directement le fonds des 6 millions, et c'est dans ce sens qu'agirent les commissaires chargés de présenter et de soutenir la demande de la couronne. Ces commissaires ne furent pas alors des personnages d'aussi grande importance que ceux qu'on avait coutume d'envoyer aux assemblées générales. Ils étaient au nombre de deux : Léon Brulart, conseiller d'état, et un intendant des finances, Michel Particelli, sieur d'Émery, qui devait au temps de la fronde acquérir une triste célébrité comme surintendant des finances. Les députés remarquèrent cette circonstance et quelques-uns y virent la preuve que le gouvernement ne témoignait plus au premier ordre de l'état le respect qui lui était dû. Brulart rappela, en commençant son discours, les services que le roi avait rendus au clergé. Le but de cet exorde était de justifier la forte demande d'argent qu'il apportait. Six millions, la couronne n'avait jamais tant réclamé d'un coup. Aussi Brulart ne manqua-t-il pas de dépeindre en termes pathétiques la détresse du pays, l'épuisement de la bourse de la noblesse et du tiers. Il termina en disant que sa majesté reconnaîtrait le témoignage que le clergé lui donnerait de sa fidélité en donnant cette somme, *par les démonstrations de sa bienveillance et en relevant le premier corps du royaume de tous les ornemens d'honneur et d'autorité qu'il pouvait désirer*. L'assemblée demeura assez froide devant toute cette éloquence. Il y avait longtemps que le clergé savait le compte qu'il fallait faire de telles promesses. Le roi en était prodigue quand il s'agissait d'obtenir de l'argent. L'archevêque de Sens répondit à Brulart par une de ces harangues laudatives dans le goût du temps, mais où perçait l'impression fâcheuse que faisait sur l'ordre ecclésiastique la demande qui lui était adressée. Les plaintes qu'elle contenait sur les atteintes portées aux immunités de l'église provoquèrent du commissaire royal une réplique où il exhortait les députés à l'esprit de concorde, ce qui signifiait clairement qu'ils devaient accorder ce que le roi réclamait d'eux. L'assemblée mit à son ordre du jour l'examen de la demande. Plus d'un des assistans marqua son étonnement que le gouvernement parût avoir oublié les engagemens pris solennellement en 1636 et en violation desquels avaient été édictées les mesures fiscales dont se plaignaient les bénéficiers. On s'accorda pour ne point admettre la restriction contenue dans la lettre de cachet qui convoquait l'assemblée et laisser aux députés pleine liberté d'adopter, en vue du subside au roi, les voies qui leur sembleraient les meilleures. La compagnie n'entendait pas être mise en demeure de statuer à ce sujet, toute affaire cessante. Pour le montrer elle s'occupa préalablement de la rédaction des cahiers où devaient être

formulées les doléances. On devait y inscrire en première ligne la demande d'exemption, tant au présent qu'à l'avenir, du ban et de l'arrière-ban, pour tous les bénéficiers, quelle que fût la durée de la guerre, la révocation de deux déclarations royales, portant que les ecclésiastiques non nobles seraient taxés à raison des domaines par eux possédés en fief ou en roture, qu'ils leur fussent échus par succession, donation ou autrement. La délibération sur le subside ne fut reprise que les cahiers achevés. Si l'assemblée repoussait la demande dans les termes où elle était libellée, elle reconnut cependant qu'il lui était impossible d'échapper à une subvention plus considérable que de coutume. Ne sachant par quel autre moyen la fournir, la majorité se rallia à l'impôt du tiers du revenu, parce que cet impôt paraissait devoir moins charger le clergé que le paiement direct des 6 millions, et j'ai dit que c'était précisément là le motif qui le faisait peu goûter par Richelieu. Dans sa conférence avec les évêques, le cardinal, tout en protestant de l'égal dévoûment qu'il avait pour le roi et pour les privilèges d'un ordre dont il était membre, avait songé bien plus aux intérêts du premier qu'à ceux du second; il avait représenté aux prélats que l'impôt du tiers entraînerait trop de frais et de non-valeurs et ne satisferait ni l'une ni l'autre des parties. Cette insistance n'avait fait que fortifier les évêques dans leur préférence pour le moyen que Richelieu condamnait. L'assemblée devait au reste d'autant plus pencher pour l'impôt du tiers que bon nombre de procurations prescrivaient aux députés de le voter, plutôt que la subvention directe de 6 millions. La discussion fut animée; l'archevêque de Sens y prit la parole et déplora qu'on se vît réduit à ne choisir qu'entre deux moyens, presque également onéreux. Il remontra l'oubli qu'on faisait des droits du sacerdoce et rappela l'exemption de l'impôt dont auraient dû jouir les ministres de Dieu. « L'usage ancien de l'église, dit-il, pendant sa vigueur, était que le peuple contribuât par ses biens, la noblesse par son sang et le clergé par ses prières, aux nécessités de l'état et aux occasions de la guerre, et c'est une chose étrange de voir que maintenant on ne demande plus de prières au clergé, qui, selon l'Écriture sacrée, sont le propre et unique tribut qu'on doit exiger des prêtres; mais on veut extorquer la part que Dieu s'est réservée pour la sustentation de ses ministres, afin qu'ils puissent sans distraction vaquer à son service et intercéder pour les peuples. » Malgré les intentions d'abord manifestées par la majorité, l'impôt du tiers fut rejeté, tant les affidés de Richelieu avaient manœuvré. Mais quand il fut question d'approuver le procès-verbal de la résolution prise, Bellegarde, et son collègue à la présidence, Montchal, archevêque de Toulouse, soutinrent que

pour voter une demande aussi lourde que celle que faisait le roi, l'unanimité des suffrages était requise, et ils refusèrent en conséquence de signer le procès-verbal, ce qui empêchait la décision d'avoir force d'exécution. La déclaration des deux prélats produisit une grande agitation dans l'assemblée. Les membres dévoués à Richelieu contestèrent la légalité d'un tel procédé et interpellèrent vivement l'archevêque de Sens. On s'échauffa fort, et, pour mettre un terme à la dispute, ce prélat, usant de son droit de président, leva précipitamment la séance, annonçant qu'il allait se rendre près du cardinal afin de lui exposer les motifs de son refus. On eût pu croire qu'avec son caractère entier et ses habitudes autoritaires, Richelieu aurait simplement passé outre à la protestation des deux archevêques; mais en même temps qu'il tenait à ménager un prélat aussi haut placé que l'archevêque de Sens, il voulut d'abord se donner les apparences de la modération dans ses exigences, tenter d'obtenir par une voie indirecte la totalité des 6 millions. Dissimulant donc son ressentiment contre Bellegarde, il eut l'air en lui parlant d'approuver sa conduite; mais il prit soin de lui dire qu'il n'interprétait pas le rejet de l'impôt du tiers comme un refus de l'assemblée d'accorder au roi un subside extraordinaire et proportionné à ses besoins, qu'elle l'avait repoussé à raison de l'élévation de la somme qu'un tel impôt ferait payer au clergé. Peu après il écrivait à l'archevêque que le roi réduisait sa demande à 4 millions de livres. Il ajouta toutefois que sa majesté ne renonçait pas pour cela aux deux autres millions, et qu'elle comptait que l'assemblée arriverait à les réaliser par quelque mesure particulière sans charger le clergé. Le cardinal en recommandait une : c'était la vente de la charge de receveur général du clergé, qu'il représentait comme devant rapporter une somme considérable. Cette proposition fut communiquée par l'archevêque de Sens aux députés, qui représentèrent la difficulté qu'il y aurait à lever ces 4 millions, s'ils venaient s'ajouter aux décimes; le nombre en plusieurs provinces des bénéficiers payant décimes étant fort petit, il en résulterait une surélévation excessive d'impôts pour les provinces déjà accablées, sur lesquelles retomberait le gros de la charge. Richelieu répondit que, pour parer à cet inconvénient, on ne répartirait pas les 4 millions d'après les décimes qu'acquittait le clergé en vertu du dernier département, mais qu'on se reporterait au département de l'année 1588. C'est sous cette condition que Bellegarde souscrivit au rejet du tiers, et, de retour à Meulan, consentit à signer le procès-verbal qui le relatait.

Les députés accordèrent sans difficulté les 4 millions auxquels Richelieu semblait s'être rabattu; mais, goûtant peu les moyens

ÉTUDES NOUVELLES

SUR

GRÉGOIRE VII ET SON TEMPS

I. *Histoire de Grégoire VII, précédée d'un discours sur l'histoire de la papauté jusqu'au onzième siècle,* par M. Villemain, 2 vol. in-8°; Paris 1872. — II. *Pontificum romanorum vitæ ab æqualibus conscriptæ;* edidit J.-M. Watterich, 2 vol. gr. in-8°; Lipsiæ 1862. — III. *Monumenta gregoriana;* edid. Phil. Jaffé, in-8° maj.; Berlin 1865. Du même auteur : *Regesta pontificum romanorum, ab a. 1 ad 1198,* in-4°; Berlin 1851. — IV. J. Voigt, *Hildebrand als Papst Gregor VII,* 2 vol. in-8°; Halle 1815. — V. H. Floto, *Kaiser Heinrich IV und sein Zeitalter,* 2 vol. in-8°; Stuttgart 1855-56. — VI. Fr. Gfrörer, *Papst Gregorius VII und sein Zeitalter,* 7 vol. in-8°; Schaffouse 1859-61. — VII. H. Stenzel, *Geschichte Deutschlands unter den fränkischen Kaisern,* 2 vol. in-8°; Leipzig 1828. — VIII. W. von Giesebrecht, *Geschichte der deutschen Kaiserzeit,* 4 vol. in-8°; Brunswick 1864-72. — IX. M. Mignet, *La lutte des papes contre les empereurs d'Allemagne,* dans le *Journal des Savans,* de 1861 à 1865.

III.

LES HÉRITIERS DE GRÉGOIRE VII (1).

I.

Serait-il vrai que Grégoire VII eut regret de ses hardiesses au moment suprême de la mort? Pour y croire, il faudrait en avoir un témoin bien digne de foi. C'est cependant ce que rapporte un contemporain qui en général mérite confiance, Sigebert de Gembloux (2).

(1) Voyez la *Revue* du 15 mars et du 1er avril.

(2) Sigebert est né vers 1030 et mort en 1112. Il a vécu dans les abbayes de Gembloux, près Liége, et de Saint-Vincent de Metz. Voyez à son sujet M. Pertz, dans ses *Archives,* XI; M. Bethmann, en la préface de son édition de ce chroniqueur, dans les *Script. rer. germ.* de Pertz, VI, 268 et suiv.; Foppens, *Biblioth. belg.*, II, p. 1096 et suiv., enfin Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen,* p. 291 et suiv,

Sans partager l'irritation de Baronius, qui s'écrie brutalement que Sigebert *en a menti*, ni le dédain de Voigt et de son traducteur, qui n'estiment pas le témoignage du chroniqueur digne d'examen, je crois plus juste de l'expliquer et de lui faire la part qu'il mérite. Remarquons d'abord que Sigebert écrivait à Liége ou à Metz, et que Grégoire mourait à Salerne; c'étaient au XIe siècle les deux extrémités du monde. Remarquons encore que Sigebert n'affirme pas; il transcrit une information, sans commentaire : *de hoc ita scriptum reperi*. Religieux et chroniqueur de profession, Sigebert écrivait sur des documens qui lui étaient transmis, ou d'après ce qu'il croyait avéré lui-même. Ici, c'est un correspondant ou un rapporteur quelconque qui lui a fourni l'anecdote, et il l'enregistre avec exactitude. Quel est le fait dont il s'agit? C'est qu'après s'être confessé à Dieu, à saint Pierre et à toute l'eglise d'avoir grandement péché dans sa charge, Grégoire aurait avoué d'avoir suivi l'inspiration du diable en allumant la colère et la haine parmi le genre humain, bien que son entreprise n'eût eu pour but que la gloire de la religion; sur quoi, voyant venir sa dernière heure, et voulant revêtir la pureté angélique, Grégoire aurait député un cardinal à l'empereur pour dégager ce dernier de l'excommunication, et pour remettre les fautes commises à tout le peuple chrétien, clercs et laïques (1). Voilà ce que raconte en substance Sigebert, l'un des plus honnêtes et des plus exacts annalistes de cette époque.

Eh bien! dans ce récit, il n'y a que sincérité; mais il y faut porter le flambeau de la critique. Sigebert transcrit un document qui lui est fourni; son lecteur en est dûment informé. Sigebert a-t-il cru le document digne de foi? Bien qu'il s'abstienne de le dire, je suis porté à penser que oui. L'église de Liége, au milieu de laquelle a vécu Sigebert, a été affligée de l'ardeur des attaques de Grégoire VII contre Henri IV, et sans craindre le schisme elle est restée fidèle à son légitime souverain ainsi qu'à la famille salique, avec laquelle elle avait des liens d'origine et d'attachement héréditaire. Nous verrons plus tard quel témoignage touchant et solennel le clergé de Liége en a donné à l'empereur franconien dans son adversité dernière. De cette disposition d'esprit à la croyance aux regrets de Grégoire VII, il n'y a qu'un pas. Ces regrets soulageaient le clergé catholique de Liége, et quelque prêtre ou moine a bien pu

(1) Voici le texte : « De hoc ita scriptum reperi. D. Apostolicus Hildebrandus... in extremis positus, ad se vocavit unum de 12 cardinalibus... et confessus est Deo et S^to Petro et toti ecclesiæ, se valde peccasse in pastorali cura,... et suadente diabolo contra humanum genus odium et iram concitasse. Postea vero sententiam, quæ in orbe diffusa est, pro augmento christianitatis cœpisse dicebat. Tunc misit prædictum ad imperatorem, ut optaret illi indulgentiam, quia finem vitæ suæ aspiciebat, et induens se angelica veste, dimisit vinculum omnium suorum bannorum Imperatori, etc. » Dans la collection de Pistorius, I, p. 845, et dans la collection de Pertz, VI, *sub ann.* 1085.

transformer, soit en Italie, soit dans l'ancienne Austrasie, le souhait des regrets en un fait accompli, *et voilà justement comme on écrit l'histoire,* — car entre les simoniaques ou les schismatiques et les grégoriens déclarés il est resté une portion notable de l'église qui a gémi de la lutte entre le sacerdoce et l'empire, attribuant à chacun une part de droit et de tort, persuadée par conséquent que Grégoire avait pu quelquefois excéder les bornes; comment ne le pas croire après Canosse par exemple? De cette opinion furent plusieurs cardinaux parmi les contemporains, nombre de prélats non simoniaques en Italie, en France, en Allemagne, et plus d'un moine resté indépendant au milieu du mouvement général des monastères, tel que l'auteur problématique du *de Vita Heinrici IV,* dont nous parlerons en son lieu. Cette opinion a été celle de la majorité du clergé français au XVIe siècle, de tout le clergé français au XVIIe et au XVIIIe siècle; elle était celle de nos grands bénédictins du XVIIIe siècle, celle du savant et pieux Muratori, écrivant à la même époque au milieu d'un pays catholique fort éclairé (1). De cette opinion a pu donc être Sigebert de Gembloux, et je n'en doute même pas. Il a dû accueillir avec une propension favorable le renseignement écrit qui lui était transmis. On n'a aucun reproche à faire à sa véracité; il a rapporté ce qu'il savait, et il en a indiqué la source incertaine. Il faut être homme de parti pour s'en irriter, d'autant plus que d'autres moines des mêmes contrées et d'un pays voisin confirment la même tradition dans leurs chroniques, je veux parler d'Albéric indûment surnommé des Trois-Fontaines (2) et de Florent de Wigorn (3), lesquels ont reproduit l'indication de Sigebert. Que si l'on veut remonter à la source d'où est venu le document au moine de Gembloux, je crois l'avoir découverte dans le pamphlet du cardinal Bennon : *Vita et gesta Hildebrandi,* dont on a vainement au XVIe siècle contesté l'authenticité, laquelle est aujourd'hui démontrée par l'existence de manuscrits du XIIe et du XIIIe siècle, conservés à Bruxelles et au *British Museum* (4). Sigebert est mort en 1112, le cardinal Bennon en 1098. Eh bien! le pamphlet de ce

(1) « Si les moyens qu'il mit en œuvre pour arriver à la fin louable qu'il se proposait sont tous aussi dignes de louange, c'est ce que ma vénération pour les chefs de l'église et mon peu de lumières ne me permettent pas de vouloir décider. » *Annales d'Ital.* sur l'an 1085. Les bénédictins, dans *l'Art de vérifier les dates,* t. Ier, sont encore plus catégoriques. Voyez aussi Saint-Marc, *Hist. d'Italie,* III, p. 1.

(2) Voyez le texte d'Albéric dans les *Accessiones historicæ* de Leibniz, I, sur l'an 1085.

(3) Voyez l'annotation savante de M. Bethmann sur Sigebert, dans Pertz, VI, p. 365. Florent de Wigorn tenait le document d'une source particulière. Il faut lire son texte dans le tome Ier des *Monum. hist. brit.* publiés par la commission des Records; cf. Pertz, V, 564.

(4) Voyez Pertz, *Archiv.,* VIII, 872, et Potthast, p. 164.

dernier, que M. Watterich a eu grand tort d'exclure de sa collection, se termine par un récit presque identique avec celui de Sigebert. Celui-ci dérive évidemment du premier (1). Une incontestable curiosité s'attache à ces impressions de l'époque même où mourut Grégoire VII. Il n'avait pu attaquer tant de passions et renverser tant de fortunes sans exposer sa mémoire à ces déchiremens. D'ailleurs il est bien avéré qu'il a fait violence à son siècle en l'entraînant dans la voie de la réforme religieuse. « Cet homme impérieux, dit un prélat contemporain, veut que tout plie devant sa volonté : *periculosus homo vult jubere, quæ vult;* il commande aux évêques comme à ses valets de ferme, *episcopis ut villicis suis,* et malheur à qui ne lui obéit pas aveuglément et promptement (2) ! »

De tout cela, on ne saurait rien conclure, malgré l'autorité contraire du docte Saint-Marc, pour la vérité du fait avancé par Sigebert. Sans recourir aux miracles, comme Baronius, Paul de Bernrieder et autres hagiographes, tout ce qui s'est passé autour du lit de mort du grand pontife dépose contre ses regrets prétendus. Il a pu regretter certains actes secondaires ou l'emploi d'amis compromettans comme Robert Guiscard et autres, et peut-être les relations de Sigebert et de Florent de Wigorn s'appuient-elles sur un fond de tradition, véritable en ce point, tradition qui a été altérée ou exagérée en passant de main en main; mais, quant à la grande réforme elle-même et aux inflexibles moyens d'autorité dont il l'a soutenue, Grégoire à coup sûr n'a rien regretté : son âme n'était pas de trempe à faiblir devant l'adversité. Il avait la vigueur et la foi de Moïse : ce dernier n'a jamais regretté les *morte moriatur* tant prodigués dans ses lois; Grégoire n'a pas plus regretté ses excommunications. D'incontestables témoignages (3) prouvent qu'il s'en est expliqué nettement, et tous ses actes de dernière volonté concourent à la confirmation de ses décrets fulminans. Le grand dessein de réformation auquel il avait voué sa vie, et sa ferme austérité, qui ne se démentit pas un seul jour, excluent la supposition d'un scrupule ou d'une faiblesse en face de la mort. Il a quelquefois obéi peut-être à un sentiment tout humain. Le premier des Grégoire, qui a justement obtenu le surnom de *Grand,* n'avait-il pas failli dans son affaire

(1) L'opuscule très curieux du cardinal Bennon se trouve communément à titre d'annexe, avec la date de 1581, dans la collection des *Script. rer. german.* d'Urstitius, 2 tomes in-f°; Francfort 1585. C'est l'édition originale; elle a passé dans d'autres recueils avec beaucoup d'incorrections, surtout dans l'*Apologia pro Henrico IV* du savant Goldast, 1611, in-4°. Struve, p. 333, allègue l'autorité confirmative de l'*Annalista saxo.* C'est une erreur assurée du compilateur.

(2) Voyez le *Registrum* publié par Sudendorf, I, n° 5, aux *pièces justificatives,* et Giesebrecht, III, p. 1089.

(3) Voyez les textes indiqués dans Jaffé, *Regesta,* p. 413.

avec Phocas (1)? Les deux Grégoire n'en restent pas moins au-dessus des misères de notre nature. Interrogé par les évêques et les cardinaux qui l'environnaient sur le choix de son successeur, il leur nomma quatre candidats, avec l'indication de celui qu'il convenait de choisir le premier, et, bien que par l'effet de diverses circonstances, telles que le refus prolongé de ce premier candidat, les maladies épidémiques et la guerre, toute élection ait été suspendue pendant près d'un an, la volonté de Grégoire fut ponctuellement observée, et le nouveau pape, Victor III, poursuivit la rigoureuse et inexorable exécution des décrets rendus contre les simoniaques et les schismatiques. En même temps furent renouées les relations politiques du saint-siége avec l'Allemagne, pour la continuation de la lutte contre l'empereur, et avec la puissante comtesse Mathilde et les Normands pour la défense de l'Italie contre les troupes impériales et l'antipape Wibert, qui avait usurpé le nom de Clément III. Ainsi par les actes publics comme par les personnes, Grégoire VII continuait du fond de la tombe à diriger la politique pontificale, et rien n'était changé par l'avénement d'un nouveau pape. Un pareil exemple de résolution dans les desseins, de confiance dans le succès et de fermeté dans la conduite n'était possible sur le trône du saint-siége qu'après la loi organique de Nicolas II sur l'élection des papes. Voyons quelle en fut l'influence sur la direction des affaires.

En Allemagne, il s'était passé depuis la mort de Rodolphe de Rhinfeld, l'anticésar opposé par le parti pontifical à l'empereur Henri IV, des événemens qui avaient rendu inutiles pour Henri les résultats obtenus par la chute du chef de la révolte. Cette époque avait été celle du paroxysme de la lutte; jamais la guerre civile et religieuse n'avait été plus vivement et plus sérieusement engagée. La nécessité d'un nouveau chef apparut à tous les yeux. On n'avait plus à prendre dans la famille de l'empereur de personnage important, comme avait été Rodolphe, dont la défection ajoutait à la révolte un puissant effet moral; mais on chercha les mêmes avantages dans des conditions différentes. On les trouva dans la personne du comte Hermann, de la première maison non impériale de Luxembourg, capitaine habile qui pouvait par ses relations féodales intéresser dans la révolte une *nation* qui s'était jusque-là montrée disposée pour Henri, la *nation* de Lorraine, étroitement liée à celle de la France orientale ou teutonique. La politique se joignait à la renommée militaire pour conseiller ce choix, qui fut accompli en décembre 1081 à Ochsenfurt, et consacré en 1082 par l'onction reli-

(1) Voyez, à cet égard, un bon livre de M. Pingaud sur *la Politique de saint Grégoire le Grand;* Paris 1872, in-8°.

gieuse dans Goslar, la ville chérie des Otton, fondée par Henri l'Oiseleur lui-même, le chef de la grande dynastie nationale de Saxe (1). Otton de Nordheim était usé : il mourut en 1083, quelque peu discrédité (2). Berthold de Zäringhen cherchait trop ouvertement son profit personnel, et d'ailleurs son aspiration perpétuelle à l'empire était marquée d'une hésitation non moins constante. Il pouvait y avoir un intérêt public à le laisser en Souabe. Hermann était un cadet de grande race, d'origine carlovingienne, d'attaches ottoniennes, fils de Gilbert, puissant comte de Luxembourg et de Salm en Ardenne. Ses oncles avaient été ducs bénéficiaires de Bavière : il était neveu d'un évêque de Metz et de Baudouin, comte de Flandre, allié des Welfs, des maisons de Montbelliard, de Ferrette, de Bar, d'Alsace et de Boulogne, de la maison de Worms elle-même; l'impératrice Cunégonde, l'épouse de Henri le Saint de Saxe, comptait parmi ses aïeules. Par le choix d'Hermann de Luxembourg, les grégoriens avaient ébranlé l'influence morale et personnelle de la maison de Franconie, dans la Basse-Lorraine, la Mosellane, l'Alsace et la France rhénane; mais la politique à laquelle était due l'élection de l'anticésar n'avait pas été du goût des fougueux et revêches Saxons, qui ne purent supporter longtemps d'être gouvernés par un Austrasien. Hermann débuta pourtant par des succès militaires. Il remporta sur les impériaux une victoire à Hochstett. L'annaliste saxon lui accorde les grandes qualités d'un guerrier. Il n'en obtint pas moins difficilement l'obéissance, et fut appelé par mépris le roi d'Eisleben, du lieu de sa résidence; on le nomma *Gousse d'ail* (3), on le tourna en dérision, tant il est malaisé, pour les chefs eux-mêmes, de gouverner longtemps la révolte. Élu par un parti, sa chute fut préparée par le parti opposé. Il eut des faiblesses qui furent vainement rachetées par de nouveaux succès, et les revers de 1086 achevèrent de ruiner son crédit. Le margrave Ekbert de Brunswick (4), qui convoitait depuis longtemps la royauté, finit

(1) Voyez les *Annales Yburgenses*, dans Pertz, XVI, p. 437 et suiv., et l'*Histor. landgr. Thuringiæ*, dans Pistorius-Struve, I, 1303. Cf. Giesebrecht III, p. 1118.

(2) Otton de Nordheim laissa deux fils, Henri le Gras, margrave de Frise, et Otton, comte de Bichling, lesquels restèrent à la tête de l'insurrection saxonne jusqu'à leur mort. Otton de Nordheim avait été très variable dans sa conduite politique : tantôt révolté, tantôt soumis, il passait de l'extrême arrogance à l'extrême humilité, de la disgrâce à la faveur, aux dépens de sa considération. Lambert d'Aschaffenbourg, sur l'an 1076, nous fournit d'intéressans détails sur ce point. Cf. Mascov, p. 95. Les deux évêques d'Halberstadt et de Magdebourg devinrent par l'influence des Nordheim de vrais boutefeux grégoriens, et plus puissans que les Nordheim eux-mêmes, dont les vastes héritages ont passé plus tard par mariage dans la maison des Welfs de Bavière, et par ceux-ci dans la maison de Hanovre, leur héritière, qui en a possédé les débris jusqu'à nos jours.

(3) Voyez les *Annal. Palidenses*, dans Pertz, *loco cit.*

(4) « Liberius marchio de Brunswick... animi strenuus et animosus atque ditissi-

par se déclarer ouvertement contre lui et força son abdication. La tentative ambitieuse du Saxon fut plus misérable encore que celle d'Hermann, lequel revint modestement dans ses domaines des Ardennes, où il a fondé la première maison de Salm, éteinte au xve siècle et fondue en diverses maisons féodales des siècles suivans (1), dont plusieurs ont continué le nom de Salm sans être du même sang. Les succès de la cause impériale en Allemagne étaient dus en grande partie à l'habileté courageuse et dévouée de Frédéric de Hohenstaufen, qu'Henri IV créa premier duc héréditaire d'Alsace et de Souabe, et auquel il donna sa fille Agnès en mariage comme un éclatant témoignage de sa reconnaissance. Frédéric, dont le frère et le neveu furent successivement évêques de la puissante ville de Strasbourg, dut guerroyer longtemps avec les Zäringhen avant d'obtenir la possession paisible de son duché, où sa race s'est assuré un empire d'affection qui a duré jusqu'à l'extinction de la maison de Souabe (2). C'est le petit-fils de ce Frédéric qui, sous le nom de Conrad III, a fondé cinquante ans plus tard la dynastie impériale des Hohenstaufen, avec laquelle a commencé une nouvelle phase de la lutte du sacerdoce et de l'empire.

Pendant que ces choses se passaient dans l'intérieur de l'Allemagne, Henri consolidait son œuvre de réparation en fondant sur les flancs de la Saxe et de la Bavière le royaume de Bohême (3), en faveur d'un duc national qui lui donnait depuis plus de dix ans des preuves et des gages d'une alliance fidèle. En Italie, l'empereur avait non moins habilement conduit ses affaires. Si le pape avait soulevé l'Allemagne contre Henri, à son tour ce dernier avait soulevé contre le pape l'Italie, où, malgré le vaillant appui de la comtesse Mathilde, Henri avait tenu Grégoire bloqué dans Rome même, pendant plusieurs années, et l'avait enfin obligé de déloger pour se réfugier chez les Normands. S'il avait été réduit à célébrer obscurément une des fêtes de la chrétienté en ses vieilles terres de la France rhénane, pendant que l'anticésar Hermann trônait avec insolence et célébrait Noël dans la cité impériale de Goslar, il avait à son tour intronisé le pape de son choix à Rome, où Wibert officiait pontificalement, pendant que son grand adversaire, le vrai pape, gémissait dans l'exil à Salerne, et cette interversion des rôles produisait

mus, iterum in Saxonia contra imperatoris tyrannidem suscitavit, etc. » — *Annalista saxo*, dans le *Corpus* d'Eccard, t. Ier, p. 567.

(1) Voyez Ungewitter, *Erdbeschreibung*, I, 218 (1872); Schœll, *Hist. des traités*, etc.; Hopf, *Atlas*, etc., I, p. 341, et *l'Art de vérifier les dates*, t. III.

(2) Voyez Gfrörer, et *l'Art de vérifier les dates*. Cf. Raumer, *Geschichte der Hohenstaufen*, t. Ier (1858), et Köhler, *Geneal. fam. aug. Staufensis*, in-4°; 1727.

(3) Voyez le *chron. Citizence*, sur l'année 1086, dans Pistorius-Struve, I, p. 1146, et Cosmas, en sa Chronique de Bohême, dans la collect. de Menken, t. Ier.

sur les peuples (1) une vive impression. La balance penchait même évidemment en faveur de Henri. En effet, si nous considérons l'état général des choses, soit en Italie, soit en Allemagne, pendant les années 1085 et 1086, nous trouvons que la fortune de l'empereur a complétement changé de face, et que la grande œuvre de Grégoire VII est momentanément très compromise. Le destin a délivré Henri IV de ses plus terribles ennemis. Rodolphe de Rhinfeld, Otton de Nordheim, Grégoire VII, ont succombé déjà, et l'anticésar Hermann est prêt à déposer sa vacillante couronne. En Italie, Henri tient les grégoriens refoulés dans les terres normandes de la Pouille et de la Calabre. Rome obéit à la loi impériale, et l'antipape Wibert y domine sans conteste; les grégoriens n'osent en approcher, et l'élection d'un nouveau pape se fait attendre pendant un an. La grande-comtesse Mathilde, si dévouée à la cause de Grégoire, si active à la lutte contre Henri, est réduite pour l'heure à l'impuissance dans l'Italie centrale, et dans ses domaines de la Haute-Italie elle a peine à défendre ses forteresses.

En Allemagne, Henri avait pu, le siége de Mayence étant vacant, y placer une de ses créatures, et pour qui connaît l'immense étendue de cette métropole, qui comprenait la moitié de l'Allemagne au moyen âge (2), il sera facile d'apprécier l'importance de ce succès. En effet, le nouveau titulaire du siége de saint Boniface rendit à son prince de grands services dans les synodes ou assemblées dont, à l'exemple des papes, l'empereur multipliait la réunion en ce temps-là. Au concile grégorien de Quedlinbourg, l'autorité vaniteuse du légat avait tellement amoindri la considération d'Hermann de Luxembourg que tout le monde avait senti la nécessité de relever le pouvoir civil trop abaissé. Au synode de Mayence, les choses avaient été mieux conduites au gré de Henri. Les adhérens de l'empereur avaient de nouveau proclamé l'indépendance des rois vis-à-vis la papauté, mis au ban de l'empire les princes révoltés et l'empereur Hermann lui-même, confirmé la déposition prononcée contre Grégoire dans les conciles précédens, reconnu l'autorité de Wibert ou Clément III, l'antipape, et proclamé la trêve de Dieu pour répondre au besoin général de calme et de repos qui se faisait sentir après de si désolantes agitations (3). Enfin, pour satisfaire le vœu de conciliation qui se produisait de toutes parts, l'empereur jurait de

(1) « Anno dom. incarn. 1085, nativitatem dominicam egere Herimannus rex Goslariæ, Heinricus imperator Coloniæ, confluentibus ad ejus curiam plurimis, utpote novi domini cupidis. Similiter Gregorius papa Salerni, ejus supplantator Romæ natale Domini celebraverunt. » *Annalista saxo,* dans le *Corpus* d'Eccard, t. Ier, p. 564.

(2) Voyez les cartes géographiques jointes au grand ouvrage de Gfrörer.

(3) *Ibi etiam communi consensu atque consilio constituta est pax Dei.* Chronic. Ursperg. ad 1085; Mascov, p. 96, et Hefele, *Concilien,* t. V.

maintenir aux Saxons la jouissance de leurs vieilles franchises et d'en respecter les priviléges séculaires. Le savant Hefele, dans son *Histoire des conciles,* nous a donné l'exacte analyse de ces deux synodes de Quedlinbourg et de Mayence, dont au siècle passé Schaten avait recueilli les décisions éparses, et qui au siècle même de Henri IV avaient été l'occasion pour le célèbre Waltram, évêque de Naumbourg, l'un des principaux défenseurs des droits de l'empire, de montrer son zèle et son savoir (1). Une expédition de Henri dans la Saxe parut achever l'œuvre de pacification qu'avaient avancée encore la diète de Gerstungen et le synode thuringien de Bergstadt, où le droit d'excommunier les rois avait été refusé solennellement au pontife romain (2).

II.

A ce moment, on put croire en Allemagne que le dernier mot restait à l'empereur Henri, et que l'insurrection était décidément terrassée. Chacun prit son parti en conséquence, et la cause grégorienne fut en complet désarroi. Un document contemporain, les *Annales de Magdebourg,* œuvre d'un moine du pays, nous retracent le tableau piquant et fidèle de l'état des esprits à cet instant. On croirait cette page écrite pour nos révolutions modernes, tant la misère humaine, qui est de tous les temps, s'y trouve peinte au naturel. « On pouvait voir, dit le chroniqueur, la face du pays complétement bouleversée. Ceux qui jadis se prononçaient exclusivement pour le siége apostolique contre l'empereur, ceux qui juraient naguère qu'ils ne communiqueraient jamais avec l'excommunié que par la grâce et l'entremise de l'excommunicateur, oubliant aujourd'hui et l'expulsion violente du saint-père et la disgrâce infligée à Hermann, l'homme de leur choix, adressaient sans pudeur et directement de fréquens messages à l'empereur, et, bien que ce dernier n'eût été consacré que par un évêque excommunié (Wibert), la foule était si hâtive à lui porter ses hommages que l'un craignait d'être devancé par l'autre dans ses empressemens, et, que l'on regardait comme se manquant à lui-même celui qui ne se mettait pas en mesure de coopérer à la restauration complète de l'empire franconien en Saxe. Enfin la Saxe entière semblait emportée par un sentiment étrange d'affection pour un excommunié qu'elle avait impétueusement expulsé avant qu'il fût frappé des foudres de l'église (3). » Atterrés par cette révolution

(1) Voyez les Annales de Paderborn, de Schaten, 1774, 3 vol. in-fol. L'ouvrage de Waltram, *De unitate ecclesiæ,* auquel il est fait ici allusion, a été inséré dans la collection de Freher, t. Ier.

(2) Voyez le très curieux récit des *Annales Magdeburgenses,* dans Pertz, XVI, p. 176. Le discours de l'évêque d'Utrecht est très remarquable.

(3) Pertz, XVI, p. 177. — « Videres tunc temporis faciem Saxoniæ irrevocabiliter al-

des esprits, les chefs de la révolte, Hermann en tête, s'étaient réfugiés chez les Danois. Les évêques de Magdebourg et d'Halberstadt avaient été déposés et remplacés par des évêques wibertistes. Une tentative de reprise d'armes s'étant manifestée, elle avait été sur-le-champ et sévèrement comprimée. La diète de Mayence de 1086 avait été des plus satisfaisantes, et Henri semblait avoir obtenu la garantie d'une securité future, en même temps qu'il faisait éclater la majesté impériale par la création du royaume de Bohême, laquelle fut d'un grand effet moral (1).

Comment des succès tant inespérés furent-ils neutralisés, et comment les vieillards réfugiés à Terracine ou à Capoue ont-ils pu relever les affaires si compromises de la papauté? Enfin quels ont été les instrumens de cette réaction? C'est ce que nous avons à rechercher. Remarquons d'abord qu'une certaine hésitation dans la transmission du pouvoir pontifical a favorisé les affaires de l'empereur Henri IV. Un grave dissentiment d'opinion ou d'ambition s'est élevé entre les successeurs indiqués par Grégoire VII. Le premier désigné était Didier, abbé du Mont-Cassin, issu de la puissante maison des comtes de Capoue, personnage de grande autorité, homme de foi vive, esprit cultivé, mais borné, infirme et irascible, au demeurant honnête et plein de scrupule, qui accueillit avec effroi la proposition de s'asseoir sur la chaire de saint Pierre, et qui opposa une résistance en apparence obstinée à des ouvertures dont le fond ne lui déplaisait pas. Or un autre successeur désigné par Grégoire, Hugues de Bourgogne, archevêque de Lyon, homme de beaucoup d'esprit, du grand monde et de non moins grande réputation, aurait voulu qu'on prît Didier au mot sur son refus, et il paraît bien que son avis à cet égard n'était pas complétement désintéressé. De là des retards, des tiraillemens, et dans le collége des cardinaux même des oppositions, dont il reste l'irrécusable et regrettable monument dans une longue lettre pleine de piquantes révélations conservée par Hugues de Flavigny, adressée à la comtesse Mathilde de Toscane, et surtout dans une sentence fulminée au concile de Bénévent, peu de temps après, par

teratam. Qui enim se antea pro solo apostolicæ sedis patrocinio Heinrico adversatos affirmaverant, qui se ei nisi per suum excommunicatorem, papam scilicet Gregorium hujus nominis septimum, reconciliato nunquam communicaturos juraverant, jam obliti papam eumdem violenter expulsum, Hermannum regem inhumane destitutum, Heinrico per crebras legationes non solum communicant, verum etiam imperatorem, quamvis ab excommunicato consecratum, appellant, in captanda ejusdem benevolentia altero alterum preoccupante, et illum sibi ipsi defuturum judicante, quicumque Heinricum, jam Saxonia et integritate teutonici regni potiturum, sibi debitorem suæ restitutionis non faceret. Conspirans quippe omnis fere Saxonia, tanto excommunicatum reposcit affectu, quanto prius nondum excommunicatum expulit impetu. »

(1) Voyez Mascov, p. 99, et Giesebrecht, t. III.

Didier, pape élu, peu généreux envers son concurrent trop pressé et surtout trop désappointé. C'est un débat aujourd'hui oublié, mais qui a beaucoup occupé les contemporains et même les érudits du dernier siècle. La France se montra favorable à l'archevêque de Lyon, dont Richard, abbé de Saint-Victor de Marseille, partageait le sentiment, contre Victor III, dont l'irascibilité fut plus tard et heureusement tempérée par le bon sens d'Urbain II (1).

D'autre part, il était difficile aux grégoriens de pénétrer de la Pouille jusqu'à Rome, pour l'élection ou du moins pour faire consacrer l'élu. Enfin, après une année entière d'incertitude et d'interrègne, les princes de Capoue et de Salerne, aidés par les Normands, ménagèrent une pointe hardie sur la ville de Rome et obtinrent l'élection de Didier (2), qui prit le nom de Victor III (24 mai 1086). A part l'incident de l'archevêque de Lyon, qui fut une faiblesse ou un travers, le gouvernail de l'église était mis en bonnes mains, et la chrétienté s'en ressentit, car le nouveau pape confirma résolûment les décrets de Grégoire VII, et l'espérance, un moment suspendue, revint au cœur de tous les catholiques grégoriens. Les réfugiés du Danemark avaient déjà reparu dans la Saxe et réchauffé l'insurrection. Hermann et Welf de Bavière, recrutant de nouveaux soldats, vinrent mettre le siége devant la grande place de Würtzbourg, que Frédéric de Hohenstaufen entreprit vainement de protéger. Henri accourut à son secours, livra bataille aux insurgés, et la perdit. La révolte reprit ses avantages. L'empereur en eut la preuve à la diète de Spire, convoquée *de pacando imperio*. Il était pourtant encore en pleine confiance, malgré la défaite de Bleichfeld, que lui firent oublier quelques succès, à la suite desquels l'évêque d'Halberstadt fut tué les armes à la main. C'est alors que Henri associa son fils Conrad à l'empire en le faisant élire et couronner roi des Romains à Aix-la-Chapelle (1087), et en lui déléguant spécialement la lieutenance de l'empire en Italie.

Mais à cette heure mourait Victor III au Mont-Cassin, cédant la place à Urbain II après quatorze mois de règne seulement. Urbain II,

(1) L'authenticité de la lettre de Hugues à Mathilde ne peut être récusée. Voyez le P. Labbe, en ses *Conciles*, X, 415, et Pertz, *Monum. Germ. hist.*, VIII, p. 288-502. Saint-Marc, *Hist. d'Italie*, en a donné la traduction exacte, t. IV, p. 832 et suiv., et fourni une discussion approfondie à ce sujet, t. III, p. 553-89, où les appréciations impartiales des bénédictins, dans l'*Hist. littéraire de la France*, et de Fleury, dans son *Histoire ecclésiastique*, sont rapportées et discutées. On dirait que le docte Hefele a voulu, dans son *Histoire des conciles*, glisser sur cet incident, qui, si Victor III eût vécu plus longtemps, aurait pu faire de l'archevêque Hugues un autre cardinal Bennon. Quant à la sentence du concile de Bénévent, le texte en est perdu. Nous n'en avons que la substance dans les monumens contemporains (voyez Saint-Marc, t. III, p. 553 et 575); mais la certitude en est indubitable.

(2) Voyez les *Vitæ pontificum* de Watterich, t. Ier, p. 547 et suiv.

appelé auparavant Odon, évêque d'Ostie, était l'un des candidats que Grégoire VII avait désignés pour lui succéder, et Victor III l'avait recommandé lui-même. Il fut élu à Terracine, le 12 mars 1088, sous la protection des Normands. Champenois d'origine, né à Reims selon les uns, à Châtillon-sur-Marne selon les autres, il était fils d'un châtelain de la contrée, et fut d'abord chanoine, puis moine à Cluny. Grégoire VII l'avait-il connu à Cluny même? C'est ce qu'on ignore. Ce qui est assuré, c'est qu'il l'avait mandé à Rome dès l'an 1078, qu'il le fit évêque d'Ostie et le plaça dans son conseil. Il avait donc l'exacte tradition de toutes les pensées de Grégoire VII, sur les traces duquel il se fit gloire de marcher. *Il aurait dû choisir un meilleur modèle*, disent les bons bénédictins de 1783. La Providence lui réservait à peu près la même durée de pontificat qu'au moine Hildebrand, mais il eut en mourant à Rome, et non en exil, la satisfaction d'avoir accompli l'œuvre de réforme et de rénovation entreprise par son prédécesseur, sur lequel il avait l'avantage des formes extérieures (1). Très résolu dans la poursuite du but, il renouvela tous les décrets de Grégoire VII, et, tout aussi inexorable pour le fond, il se montra moins impérieux et moins irritable dans la forme, plus indulgent surtout pour les personnes, réservant une intraitable rigueur pour les deux grands suppôts du schisme, l'empereur Henri IV et l'antipape Clément III, qui tenaient toujours Rome et la Haute-Italie sous leur loi. Tous les actes d'Urbain II visèrent ces deux personnages, qu'il isola peu à peu de leurs adhérens, ouvrant les bras à quiconque venait à lui, se montrant facile à recevoir en grâce les subalternes (2), et rarement inflexible envers les gens compromis, sachant bien qu'on avait soif de pacification. Quant à la direction supérieure des affaires, il fit emploi de tous les moyens, les grands comme les petits, les meilleurs comme les pires. Il paraît bien avoir partagé l'opinion de Hugues de Lyon sur Victor III, mais il fut plus circonspect, et assoupit cette affaire aussitôt qu'il fut le maître, ce qui lui rallia le clergé gallican. Politique aussi profond que Grégoire VII, il fit des moines son corps d'armée, raviva, réchauffa le penchant des esprits pour le cloître, fonda de nouveaux ordres, provoqua les réformes monastiques, et ouvrit un immense dérivatif à la lutte du sacerdoce et de l'empire en engageant l'Europe dans le grand

(1) « Hic erat natione Gallus, dit Orderic Vital (dans Duchesne, *Script. rer. normann.*, p. 677), nobilitate et mansuetudine clarus, civis remensis, monachus cluniacensis, ætate mediocris, corpore magnus, modestia discretus, religione maximus, sapientia et eloquentia præcipuus. » Voyez les biographies contemporaines recueillies par Watterich, *loc. cit.*, I, p. 571.

(2) Voyez Bernold, le continuateur d'Hermann le Contract, en sa chronique sur l'an 1088, dans Pertz, V, p. 385-467, et Watterich, *loc. cit.*, p. 579.

mouvement de la première croisade, dont il vint en personne animer l'enthousiasme à Clermont. Tournant l'activité féodale vers la conquête de Jérusalem et les fortunes de l'Orient, il paralysa dans l'Occident l'empereur Henri IV, dont il détacha les capitaines les plus illustres, se rendit maître de l'opinion générale, captiva l'imagination des peuples, éleva plus haut que jamais l'action de la papauté sur les consciences, et couvrit de confusion les adversaires de Grégoire VII en face de l'indescriptible entraînement de la guerre sainte. C'est lui qui a terrassé l'empereur Henri IV; il a vengé Grégoire VII expirant à Salerne, et il n'a pour ainsi dire laissé à son successeur Pascal II que le soin d'achever impitoyablement son adversaire en lui refusant toute merci. Il n'a été donné peut-être à aucun pape de montrer au monde combien il y avait de ressources dans le sentiment religieux au milieu des grandes crises de l'humanité. Urbain II a été l'agent décisif de la réforme grégorienne; élevant la puissance papale presque au niveau de celle de Dieu, il absolvait les morts tout comme les vivans, et disposait de l'autre monde comme de celui-ci. Passant par Maguelonne, il accorda la remise des fautes aux habitans actuels ainsi qu'aux trépassés de l'endroit : *omnibus sepultis et sepeliendis* (1).

Plus politique que Victor III, Urbain II rallia les dissidens en France comme ailleurs (2), et ne mit aucune borne à la réconciliation des esprits, gardant son inflexibilité pour la grande victime qu'il fallait immoler. Bennon l'appelle plaisamment *Turbanus*; c'est bien mieux à Bennon que le sobriquet convient, incapable et brouillon, quoique ne méritant pas les incroyables injures dont l'accable Baronius (3). La base d'opération d'Urbain II, comme de Grégoire VII, a été l'appui des Normands et l'alliance de la comtesse Mathilde de Toscane. Si les deux papes ont obtenu de celle-ci un concours plus actif que des rusés Normands, l'assistance de ces derniers n'en a pas moins été très profitable au saint-siége, et si utile même qu'il est fort douteux que les papes se fussent soutenus contre le ressentiment de l'empereur franconien sans l'établissement des Normands en Italie. Il y eut seulement cette différence entre la coopération de ceux-ci et la coopération de la comtesse de Toscane, que les Normands firent leurs affaires et gagnèrent un royaume en prêtant secours aux papes, tandis que l'inconsistante et dévote Mathilde y a

(1) Voyez Labbe, *Biblioth. nova*, I, p. 799, et *l'Art de vérifier les dates*, t. Ier.

(2) Voyez une deuxième lettre de Hugues de Lyon à la comtesse Mathilde, dans Saint-Marc, t. IV, p. 838, et t. III, p. 589. La conduite d'Urbain II envers Hugues de Lyon prouve que ce dernier n'avait pas tous les torts. Voyez Saint-Marc, p. 579 et 581.

(3) Voyez Baronius, sur l'an 1048, nos I et V; sur l'an 1053, no IX; sur l'an 1055, no XXVIII; sur l'an 1061, no XXXII; sur l'an 1073, nos XIV et XXII; sur l'an 1076, no XXVII; sur l'an 1077, no XXII; sur l'an 1078, nos XII et XIII; sur l'an 1079, no IV; sur l'an 1084, no IV; sur l'an 1098, nos XI et XIII. Je cite toujours l'édition de Theiner.

perdu sa considération et ses domaines. Les Normands n'avaient qu'une foi médiocre, leur intérêt passant avant toute chose, fort respectueux et très polis toujours, mais ne craignant pas à l'occasion de prendre le pape au collet, comme ils l'ont fait deux fois (1), et pour cela toujours traités avec ménagement par les papes, la politique des uns comme des autres s'accordant à leur avantage commun, et les papes s'étant toujours mal trouvés de se brouiller avec les Normands, voisins assez dangereux, avec lesquels il valait mieux vivre en amis qu'en ennemis. Lorsqu'éclata le différend de Grégoire VII et d'Henri IV, il y avait cinquante ans à peine que les Normands étaient établis en Italie, à la suite de cette aventure de chevaliers errans que tout le monde connaît. Ils étaient trop loin des empereurs allemands pour avoir beaucoup à les craindre. Ils cherchèrent à leur être utiles, et obtinrent les bonnes grâces de Henri II et de Conrad II. Les Karolings et les Otton (2) avaient refoulé vers ces extrémités de l'Italie une aristocratie lombarde qu'ils n'avaient pu détruire et qu'ils avaient préféré se rattacher par un lien féodal. Ils l'y laissaient aux prises avec les Grecs du bas-empire qui, refoulés aussi dans les montagnes de la Pouille et de la Calabre, s'y étaient ménagé des refuges inexpugnables d'où ils donnaient la main aux empereurs de Constantinople. Entre ces deux races qui se disputaient la possession du pays était survenue une troisième, celle des Sarrasins de Sicile, qui essayaient aussi par ce côté de prendre pied en Italie. C'est au milieu de ce conflit qu'étaient apparus les Normands, qui, trouvant le climat et la terre à leur convenance, tantôt aidant les Grecs et tantôt les Lombards, se faufilant entre eux et les Sarrasins, finirent par les évincer tous, et fondèrent un état qui fut l'un des plus florissans du moyen âge, avec lequel les papes d'abord, les empereurs ensuite, furent obligés de compter, état qui devint plus tard un des joyaux de la couronne impériale de Souabe. Robert Guiscard a été un autre Guillaume le bâtard, mais d'ordre inférieur; son frère et lui venaient de conquérir la Sicile lorsque Grégoire parvint à la papauté (1072).

Les papes avaient favorisé l'ambition envahissante des Normands à l'endroit des seigneurs grecs et lombards de la Pouille et de la Calabre, et l'on en comprend facilement les motifs (3), s'agissant de schismatiques. Ils encouragèrent aussi les entreprises normandes sur l'Albanie et sur les îles ioniennes, où périt Guiscard,

(1) Sur Léon X et sur Innocent II, voyez *l'Art de vérifier les dates*, III, p. 811, et notre deuxième article dans cette *Revue*, p. 619 et suiv.

(2) Voyez l'*Historia principum langobardorum, beneventanæ olim provinciæ quæ modo regnum fere est neapolitanum; edid.* Cam. Peregrini, Neapoli, 1749, 4 t. in-4°.

(3) Voyez Gfrörer, *loc. cit.*, où cette question est très bien traitée; — *l'Art de vérifier les dates*, t. III, p. 789 et 805; — Giesebrecht, t. III, p. 1082.

presque en même temps que Grégoire VII à Salerne. Roger, son frère, roi de Sicile, s'entendit parfaitement avec Urbain II, qui lui fit d'importantes concessions, entre autres celle d'être en Sicile légat perpétuel du saint-siége (1). Grégoire VII avait flatté Guiscard d'être roi d'Italie; c'était la part promise aux Normands dans le partage des dépouilles d'Henri IV (2). Le droit nouveau s'étant introduit en faveur de la papauté d'ôter aux rois leurs domaines par la voie de l'excommunication, la conséquence directe était le droit corrélatif de conférer les couronnes vacantes. En attendant la royauté d'Italie, les Normands s'assurèrent celle de Sicile et le duché de Naples, dont ils offrirent volontiers au saint-siége l'hommage féodal, qui ne les embarrassait guère, surtout quand ils eurent obtenu le cumul d'autorité religieuse et d'autorité civile que leur garantissait le privilége de la légation perpétuelle. L'hommage féodal offrait même un notable avantage aux Normands. La Sicile, au temps de l'empire romain, était une province suburbicaire, c'est-à-dire soumise à l'autorité du préfet de Rome, chargé d'assurer les approvisionnemens de la ville. De cette ancienne et bizarre circonscription territoriale, il était résulté qu'au temps où la hiérarchie administrative était devenue loi de l'église les évêques de Rome avaient été investis de la juridiction métropolitaine sur les évêques de Sicile, juridiction dont avaient hérité les patriarches de Constantinople lorsque la Sicile avait passé sous l'autorité des empereurs grecs. Roger trouvait donc son intérêt à rompre toute communication entre l'église de Sicile et celle de Constantinople. La suzeraineté féodale en était le moyen, puisqu'elle était l'équivalent d'un droit de supériorité consacré par l'histoire de la ville de Rome. Il fut donc établi que désormais les évêques élus de Sicile reviendraient chercher à Rome la consécration des mains du pape, en qualité de métropolitain (3). Tels étaient les arrangemens qui, après bien des difficultés, avaient fait des Normands des alliés dévoués à la papauté. Le résultat de cette alliance était non point de mettre une troupe militante au service du saint-siége, si ce n'est dans des cas extrêmes, comme celui de la délivrance de Grégoire en 1084 ou de l'aventure tentée pour faire élire Victor III en 1086 (4), mais d'assurer en tout temps une retraite et un asile au saint-père sans poser les Nor-

(1) Voyez Muratori, et *l'Art de vérifier les dates, loc. cit.*, p. 806 et 807. — La bulle d'Urbain II a ému Baronius d'une sainte colère.

(2) Voyez les *Gesta Rob. Wiscardi*, de Willelmus Appulus, dans Pertz, IX, p. 239 et suiv. Le chroniqueur atteste que tel était le bruit commun du temps. Cf. les *Annales* de Romuald de Salerne, dont le témoignage impartial est à remarquer, dans Pertz, XIX, p. 407 et suiv., et Giesebrecht, *loc. cit.*, p. 1040.

(3) Voyez *l'Art de vérifier les dates*, III, p. 807 et 812, et Muratori, *Annal. d'Italia*, sur l'an 1090.

(4) Voyez Hefele, *Concilien-Geschichte*, V, p. 169.

mands en agresseurs envers l'empire. Ils étaient une menace permanente, rarement des ennemis déclarés; ce qui n'empêcha point l'empire de leur infliger plus tard une correction quelque peu méritée, sous le règne de Lothaire de Supplinbourg (1137). Du reste les Normands furent fidèles à la cause grégorienne, dans la mesure d'une coopération réservée. La chronique de l'archevêque Romuald de Salerne est un monument de leur esprit de modération diplomatique, et, le jour de la guerre sainte arrivé, la postérité de Tancrède de Hauteville et de Guiscard donna aux croisades ses plus déterminés champions.

L'autre appui principal d'Urbain II, dans la période nouvelle qui va s'ouvrir, a été celui de la comtesse Mathilde de Toscane, dont nous avons déjà parlé. Le rôle énergique et dévoué que va jouer ce personnage exige que nous le fassions connaître plus à fond à nos lecteurs. Mathilde était fille de Boniface le Pieux, puissant et riche seigneur, qui possédait dans la Haute-Italie les comtés de Modène, de Reggio, de Mantoue, de Ferrare, de Crémone, de Canosse, etc., et que l'empereur Conrad de Franconie avait créé duc et marquis héréditaire de Toscane, probablement à l'occasion du mariage de Boniface avec Béatrix, fille de Frédéric, duc bénéficiaire de la Haute-Lorraine, nièce de l'empereur. Béatrix était cousine germaine maternelle de l'empereur Henri III (1). Henri IV et Mathilde étaient donc issus de germains; mais le second mariage de Béatrix avec Godefroi le Barbu (2) avait entraîné de la froideur entre elle et l'empire. Sans nous arrêter à l'histoire particulière de Béatrix, qui a été remplie d'événemens intéressans pour l'histoire d'Italie, en partie racontés par M. Villemain avec le talent qu'on lui connaît, mais avec quelque confusion de dates et de lieux, hâtons nous de dire que Mathilde, jeune et belle, restée seule héritière des vastes possessions de sa maison, dont sa mère avait eu l'usufruit jusqu'en 1076, avait été mariée, sans beaucoup de goût de sa part, avec Godefroi dit le Bossu, fils du premier lit de Godefroi le Barbu, duc de la Basse-Lorraine et second mari de sa mère. Les papes n'avaient pas été probablement étrangers à cet arrangement qui rémunérait des services rendus par le Barbu à la papauté, et qui promettait à celle-ci la continuation d'une alliance dévouée; mais indépendamment de la répulsion naturelle qui naît entre la laideur et la beauté une dissidence politique avait désuni les époux. Godefroi le Bossu était attiré par son intérêt de Lorrain vers la cause impériale. Grégoire avait favorisé l'éloignement de Mathilde pour son époux, et celle-ci en avait gardé pour Grégoire une reconnaissance passion-

(1) Cette parenté, demeurée d'une explication obscure jusqu'au siècle dernier, a été parfaitement débrouillée par l'érudit Saint-Marc, IV, p. 1198 à 1210.

Voyez la deuxième partie de cette étude, dans la *Revue* du 1er avril, p. 622.

née. Demeurée veuve bientôt après, l'intimité entre elle et le pontife se resserra toujours davantage. Elle lui donnait asile au château de Canosse lorsque Henri IV, éperdu, vint demander l'absolution de la redoutable sentence dont Grégoire l'avait frappé. Si elle fut bonne parente en cette occurrence, il est permis d'en douter; mais, l'ardeur de sa dévotion lui montrant le droit chemin du côté de Grégoire, elle y resta fidèle. Pourquoi faut-il ajouter, pour rester vrai, que ce grand esprit, tenant trop peu de compte des convenances d'une situation délicate, ne refusa point la donation secrète que Mathilde voulut faire à cette époque de ses états et domaines au saint-siége? Nous aurons occasion d'y revenir (1). Depuis lors, Mathilde a rempli son siècle du bruit de son nom; le moyen âge l'appela *la grande comtesse*. Elle a été d'une part l'objet des plus enthousiastes éloges, et d'autre part livrée aux injures et aux outrages. Au siècle dernier, l'érudition s'est épuisée à éclairer son histoire, encore entourée de beaucoup d'obscurités (2); à côté de Leibniz et de Muratori, remarquons Fiorentini et notre Saint-Marc (3). De nos jours encore, un écrivain trop tôt enlevé aux lettres, qu'il honorait, lui a consacré un volume écrit avec esprit (4), mais où le dithyrambe l'emporte sur le jugement impartial et calme de l'histoire. Dévouée à la cause des papes, elle a fait échec à la puissance impériale, quelquefois triomphé d'elle, soutenu avec une affection filiale Grégoire VII et Urbain II, et bravé, pour servir leur intérêt, tous les scrupules, toutes les délicatesses et tous les périls. Aussi affectionnée qu'inconsidérée, elle attacha son nom à une lutte héroïque en

(1) Cette donation est un détail tout humain dans la grande histoire de Grégoire VII. Elle a exposé l'austère pontife aux coups de fouet de Voltaire. Que de faiblesses dans ce fatal château de Canosse! « Avouons, dit Voltaire, que Grégoire eût été un imbécile, s'il n'avait pas employé le profane et le sacré pour gouverner cette princesse et pour s'en faire un appui contre les Allemands. Il devint son directeur, et de son directeur son héritier. » J'aurais voulu que l'auteur du *Dictionnaire philosophique*, v° Grégoire VII, n'ajoutât point, en s'inspirant des pamphlets du temps : « Je n'examine pas s'il fut en effet son amant, ou s'il feignit de l'être, ou si ses ennemis feignirent qu'il l'était, ou si dans ses momens d'oisiveté ce petit homme très pétulant abusa quelquefois de sa pénitente, qui était femme, faible et capricieuse : rien n'est plus commun dans l'ordre des choses humaines; mais, comme d'ordinaire on n'en tient point registre,... comme ce reproche n'a été fait à Grégoire que par ses ennemis, nous ne devons pas prendre ici une accusation pour une preuve; c'est bien assez que Grégoire ait prétendu à tous les biens de sa pénitente sans assurer qu'il prétendit encore à sa personne. »

(2) Le principal document contemporain que nous possédons sur Mathilde est sa biographie écrite en vers latins par son chapelain Denis ou Donizo, publiée imparfaitement d'abord par Leibniz et par Muratori, et avec une exactitude complète par M. Bethmann, dans Pertz, t. XII. M. Renée n'a point connu cette dernière édition.

(3) Fiorentini, *Memorie della gran contessa Matilda*, etc. Lucca 1756, 2 vol. in-4°. Saint-Marc, t. IV, p. 1194 à 1316.

(4) *La grande Italienne, Mathilde de Toscane*, par M. Am. Renée, in-8°; Paris 1859.

même temps qu'à des intrigues et à des actes que réprouve l'honnêteté politique, mais elle resta pure de beaucoup de calomnies privées que la haine et la passion accumulèrent contre elle. Bien rare était, en ce temps-là, celui qui demeurait dans la mesure de la modération et de la vérité.

III.

Il nous reste à justifier par les faits accomplis les jugemens que nous venons de porter sur les personnes et sur les choses. La reprise d'armes des révoltés en Allemagne, et surtout la défaite de Bleichfeld, avaient profondément impressionné les esprits. La guerre, dont on était si fatigué, serait donc éternelle? et la paix, dont on avait tant de soif, s'éloignerait donc toujours davantage? Un seul homme, l'empereur, n'était-il pas l'obstacle à la pacification par son refus obstiné de se soumettre au saint-siége? Et la mobilité des esprits favorisant cette pensée, on se montra disposé à se jeter aux pieds du pape avec la même facilité qu'on avait eue à se jeter aux pieds de l'empereur. Il s'établit qu'Henri était l'adversaire persistant d'une conciliation nécessaire, et, peu à peu la faveur publique l'abandonnant, il resta livré aux plus inexorables hostilités. On ne se croyait plus tenu à aucune loi humaine vis-à-vis d'un excommunié opiniâtre, et les plus abominables calomnies reprirent contre lui leur cours, un moment interrompu. Ekbert, violant la foi jurée, reparut à la tête des insurgés. Henri assiégea sa forteresse de Gleichen en Thuringe (1089), mais Ekbert fit diversion en attaquant Quedlinbourg, asile de la sœur et de la seconde épouse de l'empereur (1). Henri livra bataille et fut encore malheureux, ayant à combattre un nouvel adversaire de sa maison, Lothaire de Supplinbourg, qui apparut alors sur la scène politique, et qui sera plus tard empereur. Le légat d'Urbain II en Allemagne était Gebhard de Zäringhen, évêque de Constance, ancien moine d'Hirsauge, frère du duc Berthold, actif instigateur de révolte et de troubles. Vainement la sœur d'Henri, abbesse de Quedlinbourg, celle même que d'odieux calomniateurs affirmaient avoir été outrageusement violée par son frère, assisté de plusieurs de ses amis (2), soutenait avec vaillance la cause impériale et terrassait l'agitateur Ekbert, qui succombait sous ses coups (1089), la révolte prenait de jour en jour plus de consistance, pendant qu'en Italie Urbain parvenait, avec l'aide des Normands, à expulser de Rome l'antipape Wibert, habile à

(1) Voyez Waltram, dans Freher-Struve, t. Ier, p. 308 et 297.

(2) Voyez le moine Brunon, *Hist. belli saxonici*, dans la collect. de Freher-Struve, t. Ier, p. 177. Sur les effets terrifians de l'excommunication, il faut lire Langeron, *Grégoire VII*, p. 413.

maintenir sa domination (1). Henri se défendait comme un lion à la bataille, mais il était impuissant contre la diffamation.

Il avait perdu en ce temps (1088) sa vertueuse épouse Berthe, pour laquelle il avait éprouvé l'indifférence enfantine dont nous avons parlé, remplacée par un attachement constant de la part d'Henri, et de la part de Berthe par un dévoûment qui a donné le démenti le plus formel aux calomnies contemporaines. Henri avait été jeune et léger; ses galanteries premières avaient été provoquées, applaudies par les évêques ses instituteurs. Adelbert de Brême en souriait comme d'aimables espiègleries. « Le jeune roi serait un imbécile, disait-il, s'il n'en prenait au gré de ses désirs (2). » C'est sur ce premier fonds de vérité que la malice inventive des moines a brodé un si incroyable tissu d'aventures de débauche, qu'on rougit en les lisant détaillées dans les annales des couvens, mêlées d'accusations de meurtres, de cruautés inouies, absurdes, invraisemblables, impossibles, dont il était, dit-on, toujours absous par Adelbert. Il suffit de comparer les versions diverses des chroniqueurs pour se convaincre de la fausseté de ces imputations; mais on peut rapporter leurs récits multipliés à un très petit nombre de sources, d'où la calomnie se propageait avec promptitude dans tous les monastères, où chacun en ce temps-là venait s'alimenter de nouvelles, comme aujourd'hui on les prend dans les journaux. C'est à quelques couvens de la Saxe et de la Bavière, Halberstadt, Hildesheim, Magdebourg, Reichersperg, qu'aboutit la généalogie de toutes ces nouvelles scandaleuses inventées pour perdre Henri IV de réputation. Je n'en citerai qu'une pour faire juger des autres. Les moines racontent que, lorsque Henri voulut répudier Berthe, comme il cherchait des prétextes, il imagina de la faire séduire par un de ses jeunes amis, auquel il donna l'ordre de poursuivre la reine et d'en obtenir rendez-vous. Celui-ci consentit, et la reine fit semblant de donner dans le piége; mais à l'heure donnée, comme Henri, qui accompagnait l'ambitieux amant, se pressa d'entrer le premier pour convaincre sa femme, une grêle de coups de bâton l'assaillit de toutes parts; c'était la reine et de vigoureux jeunes gens déguisés en femmes qui lui donnaient la bienvenue en lui criant : *Fils de.....* (3), *d'où te vient tant d'audace?* Henri essayait en vain de se

(1) « Hic, dit la chronique de Petershausen, nefandissimus heresiarcha sanctam matrem ecclesiam infestavit plus quam decem et novem annis. Erat tamen literis adprime eruditus et linguæ facundissimus, et, si justus, huic officio satis esset idoneus. » Dans la *Quellen-Sammlung* de Mone, I, p. 114-174, sur l'an 1080. Cf. Giesebrecht, t. III, p. 1114.

(2) Voyez Brunon lui-même, *loc. cit.*, p. 176 et 177. « Stultum dixit esse (Adelbertus) si non in omnibus satisfaceret suis desideriis adolescentiæ. »

(3) *Fili meretricis, unde tibi hæc audacia?* Brunon, dans son *Hist. sax. belli*, adressée à l'évêque de Mersebourg, p. 176 de l'édit. de Freher.

nommer : *Ego sum, ego sum*. Ce ne fut qu'après l'avoir roué que l'on consentit à le reconnaître, et il en resta malade pour six mois. Est-ce un jeune homme de dix-sept ans et une jeune fille de quinze qui ourdissent de telles aventures? Ce n'est pas tout; Henri s'étant remarié vingt-deux ans après, cette facétie fut ravivée par les chroniques des couvens à la gloire de la seconde épouse, mais cette fois avec des additions destinées à la rendre plus piquante et Henri plus haïssable. Honteux d'avoir été joué par sa femme, Henri, après s'être remis des coups par lui reçus, aurait fait assassiner le confident qu'il supposait l'avoir trahi; quant à la reine, il choisit mieux son temps. Un jour de Pentecôte, l'ayant dépouillée toute nue, il introduisit chez elle des jeunes gens aussi peu vêtus, que l'archevêque de Mayence, aposté par l'empereur, surprit au moment où ils allaient consommer leur crime sur la reine (1). Gerhoh de Reichersperg enchérit encore sur ces infamies (2), qui n'auraient pas empêché Adélaïde et Henri de se retrouver en bons termes pendant plusieurs années, selon les *Annales* d'un autre couvent (3), pour se séparer enfin avec éclat en 1091. Berthold de Constance et les moines de Murbach accusent même Henri de lâcheté : *primus inter primos terga vertens* (4). Pour être juste, il faut reconnaître que les henriciens ne sont ni moins grossiers, ni plus bienveillans. L'évêque d'Albe Benzo donne à la comtesse Mathilde le sobriquet d'*os vulvæ* (5). La vertu même empruntait quelquefois son langage à la grossièreté, témoin le livre de Pierre Damiani, intitulé *Gomorrheus*, au sujet duquel Baronius raconte de si curieux détails (6).

Nous ne pouvons passer sur ces misères, qui ne respirent plus la grandeur de Grégoire VII, sans en rencontrer d'autres aussi déplorables. Henri se montrant toujours redoutable, et son passage en Italie étant attendu de jour en jour, la cour dévote de Toscane en

(1) *Annales Palidenses*, dans Pertz, XVI, p. 71. « Rex autem proditum se autumans remunerat in utroque, scilicet in barone perfidiam, in regina pudicitiam. Nam illum perdi jussit, ad illam autem, semel in die pentecostes denudatam, quamplures juvenes etiam denudatos admisit. Interim Rothardus Mogontinus archiepiscopus præparatus superveniens, stupri nefas intercepit, sed et domno Apostolico ipsam inhumanitatem scripto delegavit. » Cette histoire est répétée par plusieurs autres annalistes, mais avec des variations de date. Aucune des chroniques d'Italie, où Henri a passé tant d'années, n'en fait mention. Un passage de Gui de Ferrare, recueilli par Giesebrecht, III, p. 1071, doit contenir la vérité tout entière sur les déportemens prétendus d'Henri IV.

(2) Voyez Pertz, XVII, p. 446, et les inventions accumulées dans la collection d'Alzreiter, p. 490. Selon les Annales de Magdebourg, le plaisir favori d'Henri était de faire enlever des filles nobles de Saxe pour les livrer à la brutalité des manans. Pertz, XVI, p. 174.

(3) Les Annales de Disibodenberg, dans Pertz, XVII, p. 16.

(4) Dans la collection d'Urstitius, p. 358, et Pertz, XVII, p. 156.

(5) Dans Pertz, t. XI, p. 591.

(6) *Annales*, sur 1049, p. 22 de l'édit. de Theiner.

conçut de grandes craintes, et ce fut pour les conjurer que le pape Urbain II et Anselme de Lucques, directeur de conscience de la comtesse Mathilde, imaginèrent de la marier avec le jeune Welf, fils du duc de Bavière, ce qui donnait un brillant défenseur à la papauté en Italie et augmentait la consistance de la révolte en Allemagne. Ce mariage offrait une habile combinaison politique : acte de pure obéissance de Mathilde, dont le caractère était peu propre à la soumission conjugale, mais tromperie envers les Welfs, à qui on laissait ignorer la fameuse donation de Mathilde au saint-siége. C'est un des faits qui ont entamé la considération de la grande comtesse aux yeux de la postérité. Il inquiéta l'empereur, qui se hâta de revenir en Italie : *in Saxoniam cum expeditione profectus, sine honore reverti compellitur,* dit un chroniqueur (1). Henri se jeta sur Mantoue, l'une des plus fortes places de Mathilde, et après un long siége en obtint la soumission, ainsi que celle des pays voisins, en même temps que Rome ouvrait de nouveau ses portes à Wibert. Le succès de Henri l'aveugla. Welf le père, personnage prudent, aurait voulu traiter de la paix; Henri en rejeta les propositions avec hauteur. C'était un moment solennel, Henri en a perdu l'opportune occasion (2). Il lui suffisait d'abandonner Wibert pour avoir les meilleures conditions; il s'y est refusé; la passion avait passé de son côté. Il croyait Welf et Mathilde perdus sans ressource; il a voulu les accabler (3); un coup de foudre inattendu a dû l'en faire repentir. Deux abominables trahisons, celles de sa deuxième femme et de son fils Conrad, sont venues en aide à Mathilde et à la papauté (4).

Le jeune Conrad avait été, nous l'avons dit, couronné roi des Romains à Aix-La-Chapelle le 30 mai 1087, et destiné par son père à le remplacer en Italie avec l'assistance des conseillers dont il l'avait entouré. Il avait à peine vingt ans à l'époque où a éclaté sa révolte, en 1092. L'annaliste saxon, moine d'Halberstadt, que le savant Eccard (5), au siècle dernier, avait cru pouvoir identifier avec Ekkehard, moine à Corwey, puis abbé d'Ursperg, mais qu'il n'est plus permis de confondre aujourd'hui après les recherches profondes et les éditions excellentes de M. Waitz (6), — l'annaliste

(1) Voyez Berthold de Constance, sur l'an 1089, et Saint-Marc, t. IV, p. 1253, où la matière est amplement traitée. Cf. aussi *l'Art de vérifier les dates*, t. III, *Toscane*.

(2) Voyez le texte de Berthold de Constance, sur l'an 1091, et Mascov, *loc. cit.*, p. 110.

(3) Voyez Struve, p. 336, 346, 347, et Giesebrecht, t. III, p. 622.

(4) Voyez Giesebrecht, *ibid.*, p. 630 et suiv., et Mascov, p. 110 et suiv.

(5) Voyez son *Corpus historicum medii ævi*, Lips. 1723, 2 vol. in-fol., t. Ier, préface et p. 585.

(6) Dans la collect. de M. Pertz, t. VII. Cf. aussi les Archives de M. Pertz, t. VII, p. 469-509.

saxon, écrivain fort instruit et dévoué au saint-siége, nous a laissé de Conrad un portrait qui explique parfaitement sa défection. Son père avait mal connu cette âme faible, et, absorbé par le soin des affaires, il avait probablement négligé la surveillance de son éducation première, ou plutôt cette rébellion du fils était un signe du changement des esprits contre le père et du triomphe de la cause de Grégoire VII dans l'opinion du siècle. « Conrad, dit l'annaliste saxon, avait donné en Italie une telle idée de son caractère que tout le monde attendait de lui le rétablissement de l'ordre dans l'empire. Par-dessus tout, il était catholique et dévoué au saint-siége, *erat enim vir per omnia catholicus et apostolicæ sedi subjectissimus*, plus occupé de religion que d'armes et d'éclat, *plus religioni quam fascibus et armis deditus*, doué toutefois d'une volonté ferme et même de hardiesse dans ses desseins, plus sensible aux choses de l'esprit qu'aux jeux de son âge, doux et compatissant aux misérables, bienveillant pour tout le monde, affable et accessible à toutes les conditions de personnes, aimé de Dieu et des hommes. On assure qu'il avait voué sa vie au célibat... » Conrad était donc intérieurement tout gagné aux ennemis de son père. Peut-être ce dernier avait-il cru que les dispositions morales du jeune homme, auquel il prodiguait une confiance affectueuse, achèveraient de lui concilier les esprits en Italie; il ne soupçonnait pas le parti que des adversaires décidés à tout oser pouvaient tirer de l'ascétisme étroit de son fils, et ce jeune prince devint facilement la proie des intrigues qui l'entouraient. Welf et Mathilde pratiquèrent auprès de lui des intelligences qui se pouvaient couvrir de l'affection du sang, et, tout en paraissant réserver le respect de l'autorité paternelle, ils obtinrent du prince des manifestations qui aboutirent à la révolte. La simplicité de l'adolescent catholique fut dupe des odieuses manœuvres d'un vieux politique comme Welf et d'une dévote intrigante comme Mathilde, dont la piété affectée fascina aisément le malheureux Conrad. Les motifs spéciaux de la révolte, allégués d'abord avec une discrétion perfide, puis répandus en éclat scandaleux, ajoutèrent encore à l'infamie du procédé, qui se masqua de religion. « La fausse dévotion, disent à ce propos les bénédictins de *l'Art de vérifier les dates*, va souvent plus loin dans le crime que le libertinage, parce qu'elle s'y porte avec plus d'ardeur et de sécurité (1). » On ne prononçait le nom de l'empereur qu'avec révérence devant le jeune prince, et il ne souffrait pas qu'on parlât devant lui des causes présumées de sa révolte (2), mais on se disait à l'oreille que l'empereur avait voulu par un abominable caprice

(1) *L'Art de vérifier les dates*, t. III, p. 750, article de Mathilde, *la grande-comtesse*.

(2) « Legalis præcepti memor, turpitudinem patris tui non revelabis, itemque honora patrem tuum, murmur quod per totum romanum imperium patris sui mores laniabat,

forcer le fils à souiller la couche conjugale de son père, et que telle était la cause de la rébellion. Cette détestable invention fut présentée à la crédulité publique comme la justification pour le fils d'avoir violé les lois de la nature envers le père. On la trouve répétée par les moines chroniqueurs de l'époque (1), et Baronius la reproduisait au XVIe siècle à l'usage de ses pieux lecteurs. L'archevêque de Milan couronna Conrad roi d'Italie aux applaudissemens de la foule, en présence des Welfs et de Mathilde (2), et la *justa causa* de la révolte, comme l'appelle Baronius, fut approuvée par Urbain II. Il faut se reporter à l'état de civilisation du XIe siècle, pour expliquer de pareils événemens. Henri fut atterré de la révolte de son fils, à qui bientôt l'on fit épouser la fille de Roger, roi normand de Sicile, ce qui unissait la péninsule entière dans une alliance étroite contre l'empereur. Sigebert de Gembloux, sur l'an 1093, a montré les funestes conséquences de la révolte de Conrad pour les affaires de Henri IV en Italie.

Une autre defection vint bientôt frapper le malheureux empereur et achever de le perdre moralement en Italie, celle de sa seconde épouse Adelaïde. Le scandale de cette rupture fut encore imputé aux intrigues de la comtesse Mathilde. Les détails de l'histoire de l'impératrice Adélaïde sont fort obscurs, les chroniqueurs l'appellent même de noms différens, tantôt Adélaïde, tantôt Praxède, tantôt Agnès. Elle était fille d'un prince de Russie, et avait épousé d'abord Henri le Long, margrave de Brandebourg, de la maison de Stade, dont elle demeura veuve en 1087. L'impératrice Berthe étant morte en 1087 ou 1088, Henri, après un an, peut-être deux, de viduité, épousa la veuve encore belle, paraît-il, de Henri de Brandebourg, et la fit couronner impératrice à Cologne en 1089 (3). Elle ne vécut pas longtemps de bonne intelligence avec Henri IV, qui dut regretter auprès d'elle la douce et fidèle affection de Berthe de Suze. Traitée assez durement par Henri bien avant la défection de Conrad, elle avait pris refuge chez la comtesse Mathilde à Vérone. De

quod etiam offensæ patris, ac suæ discessionis ab illo sibi causa extiterat, auribus propriis nunquam patiebatur inferri, etc. » *Annalista saxo, loc. cit.*

(1) « Dicitur etiam in talem incidisse dementiam ut prædictum filium suum hortaretur, quatinus ad eam (reginam) ingrederetur. Quo recusante patris polluere stratum, eum adhortando rex non suum sed peregrini filium esse affirmavit, etc. » Annales de Disibodenberg, dans Pertz, XVII, p. 14. Cf. les Annales de Würtzbourg, *ibid.*, II, sur l'an 1097, et Struve, *Hist. imp. German.*, I, p. 336. Mansi répète la même calomnie en y ajoutant quelque chose avec d'autres annalistes : « Henricum regem qui uxorem suam legitimam filio *aliisque extraneis* violandam obtulerat iterum excommunicavit (Urbanus), etc. » Concil. collect., XX, p. 642.

(2) Baronius, *Annales*, sub A. 1093, p. 605 et 606 de l'édit. de Theiner. Mascov, p. 114, a montré l'impossibilité *matérielle* du fait calomnieux relatif à Conrad.

(3) Voyez les textes divers réunis par Mascov, p. 106 et 114, et *l'Art de vérifier les dates*, t. II, p. 19, et t. III, p. 513.

là elle remplit le monde du bruit de plaintes incroyables contre son époux. On réunit un synode à Constance pour en connaître (1094), et devant les pères réunis Adélaïde révéla d'inouies turpitudes dont elle se prétendit victime (1). Accompagnée de Mathilde, elle fut porter les mêmes plaintes aux pieds d'Urbain II (2), et les renouvela au concile de Plaisance (1094) présidé par le pape, où elle reçut une absolution motivée sur sa participation involontaire à tant d'horreurs, mais où l'empereur son époux fut de nouveau frappé d'excommunication majeure pour tous ses forfaits accumulés (3). Les chroniques ajoutent qu'après ces événemens accomplis elle se retira dans son pays natal, où elle entra dans un monastère dont elle fut nommée abbesse (4).

IV.

Détournons les yeux de ces tristes pages de l'histoire, où l'on est heureux de ne pas rencontrer le nom de Grégoire VII, bien que Baronius veuille placer d'ignobles manœuvres sous ce grand patronage, prétextant que Grégoire n'a pas craint d'aliéner à l'empereur le cœur de sa mère l'impératrice Agnès (5). On respire en retrouvant Urbain II à Clermont (1096), manifestant la puissance du catholicisme par la prédication de la croisade, et entraînant par un élan irrésistible l'Europe à la conquête de la terre-sainte. Il avait rencontré Conrad à Crémone, lequel lui avait fait office d'écuyer et prêté l'hommage de sa couronne d'Italie (6); mais la croisade fut un bien autre succès pour la puissance pontificale. Urbain II est par là devenu presque incontestablement le roi des rois, et l'on peut considérer dès lors la suprématie politique de l'empire comme abattue. Henri IV ne compte plus dans cet immense mouvement qui précipite l'Europe

(1) C'est le moine Berthold, de Constance, un ennemi d'Henri IV, qui nous l'apprend, sur l'an 1094 : « Querimonia reginæ ad constantiensem synodum pervenit : quæ se tantas tamque inauditas fornicationum spurcitias et A TANTIS passam fuisse conquesta est, ut... omnes catholicos ad compassionem tantarum injuriarum sibi conciliaret. » Voyez dans Pertz, t. V, et dans Mascov, p. 114.

(2) Voyez les Annales de Disibodenberg, dans Pertz, p. 14.

(3) « In synodo placentina, dit Berthold sur l'an 1095, Praxedis regina jamdudum ab Heinrico separata, super maritum suum domino Apostolico et sanctæ synodo conquesta est, de inauditis fornicationum spurcitiis, quas apud maritum passa est. Cujus querimoniam dominus papa cum sancta synodo satis misericorditer suscepit, eo quod ipsam tantas spurcitias non tam commisisse, quam invitam pertulisse, pro certo cognoverit. » Le chapelain de Mathilde, Donizo, nous raconte les mêmes choses, lib. II, cap. VIII, de l'édit. de Leibniz.

(4) *Annal. Disibod.* : « Regina reversa est in regionem suam, et ingressa monasterium, facta est abbatissa. » Pertz, *loc. cit.*, p. 14.

(5) Voyez à ce sujet ce qu'en dit M. Villemain.

(6) Voyez son *serment* dans Giesebrecht, III, p. 1136.

sur l'Orient. Ses capitaines sont emportés par le zèle de la croix et l'abandonnent. Godefroi de Bouillon, qui avait terrassé Rodolphe de Rhinfeld, court à Jérusalem; Henri reste presque seul en Occident. Il avait trop à faire en Europe pour songer à se croiser, et tous les esprits étaient pourtant entraînés de ce côté. Cette situation fausse, au contre-pied de l'opinion, rendit sa cause encore plus mauvaise. Le maître des esprits à ce moment était le pape, escorté de sa phalange de moines. Jamais influence ne fut plus dominante, plus absolue et plus applaudie. Enveloppé dans l'affolement général, Henri IV eut peine à s'en isoler, et en demeura non-seulement amoindri, mais presque anéanti.

Henri résista toutefois avec une constance héroïque, demeura debout quand tout pliait, et attendit le jour favorable : une alliance avec les Vénitiens lui fut de quelque avantage, mais un événement plus important servit mieux ses intérêts; c'était la brouillerie inattendue des Welfs et de Mathilde. Les Welfs avaient découvert la fameuse donation, s'étaient crus joués et volés, et, cédant à la fougue qui dans l'histoire est le caractère de leur race, ils étaient venus, passant d'un extrême à l'autre, offrir leur épée à l'empereur pour avoir raison de la perfidie d'une femme. Henri, après quelque séjour dans la Haute-Italie, où il eut peine à se maintenir, était passé en Allemagne, où la lutte se réchauffait et prenait quelque allure favorable pour lui. Il célébra la Pentecôte à Ratisbonne, se montra beaucoup à Nuremberg, à Spire, terres de son domaine où il était toujours bien reçu et où il vécut en grande familiarité avec le peuple. Il convoqua une diète pour l'apaisement des partis, *de pacando imperio*, à Mayence, où Welf de Bavière montra beaucoup de zèle pour le parti franconien; de quoi touché, l'empereur lui accorda des faveurs signalées. Il lui rendit le duché de Bavière, dont il l'avait jadis expulsé, et lui conféra le marquisat de Ferrare avec les autres fiefs d'Azon, père de Welf, en Italie, lesquels étaient alors vacans, avec droit de réversion en faveur de l'époux séparé de la comtesse Mathilde. En même temps la Souabe, où les partis des Zäringhen et des Hohenstaufen étaient toujours en présence, fut pacifiée; une transaction mit fin à leurs querelles. Le duché restait à Frédéric à titre héréditaire, mais Berthold conservait le titre isolé de duc avec des compensations qui maintinrent le fondateur de Fribourg en grande puissance seigneuriale. L'empereur déféra ensuite son fils Conrad au jugement de la diète, laquelle déclara le jeune prince coupable de rébellion, le mit au ban de l'empire et le déclara indigne de succéder au trône impérial. Henri, brisé de douleur, présenta son second fils Henri, alors âgé de dix-huit ans, pour remplacer le fils rebelle, et le fit couronner quelque temps après à Aix-la-Chapelle (janvier 1098) en lui faisant prêter

un serment particulier de fidélité à l'autorité paternelle et aux lois de l'empire.

En même temps que l'empereur obtenait ces manifestations favorables, une discussion s'éleva par la voie des publications écrites entre les évêques ses partisans et les grégoriens. Waltram, évêque de Naumbourg, dont Fleury, par erreur, fait un archevêque de Magdebourg, voulant ramener au parti impérial le comte de Thuringe, lui avait écrit une lettre dont les copies furent multipliées, où il disait entre autres choses : « L'apôtre inspiré de Dieu veut que toute personne soit soumise aux puissances souveraines, parce qu'il n'y a point de puissance qui ne vienne de Dieu. Qui lui résiste, résiste à l'ordre de Dieu. Cependant vos amis disent aux femmes et au simple peuple qu'il ne faut pas se soumettre à la puissance royale. Veulent-ils donc résister à Dieu? sont-ils plus forts et mieux appris que Dieu? Le prophète a dit : Tous ceux qui combattent contre vous, Seigneur, seront confondus, et ceux qui vous résistent périront. Voyez Rodolphe, Hermann, Ekbert, Hildebrand lui-même : ils ont résisté à l'ordre de Dieu en la personne de l'empereur Henri, et ils ont péri. Croyez-le bien, ce qui a eu mauvaise fin devait avoir un mauvais principe. » L'évêque d'Halberstadt se chargea de répondre à Waltram. « Vous entendez mal, lui disait-il, le précepte de l'apôtre, car, si toute puissance vient de Dieu, comme vous le prétendez, d'où vient que Dieu dit par son prophète : Ils ont régné, mais ce n'est pas par moi; ils sont devenus princes, et je ne les connais point? Écoutez l'apôtre, qui explique lui-même sa pensée. Après avoir dit ce que vous rapportez, qu'il n'y a point de puissance qui ne vienne de Dieu, il ajoute : Et celles qui viennent de Dieu sont bien ordonnées. Pourquoi supprimez-vous ces paroles? Donnez-nous donc une puissance bien ordonnée, et nous la reconnaîtrons comme venant de Dieu; mais ne rougissez-vous point de dire que le seigneur Henri soit roi de par Dieu, ou qu'il ait de l'ordre en son pouvoir? Est-ce avoir de l'ordre que d'autoriser le crime, et confondre tout droit divin et humain? Est-ce avoir de l'ordre que pécher contre son propre corps et abuser de sa femme d'une manière inouie? Est-ce avoir de l'ordre que prostituer des veuves qui viennent lui demander justice? Pour ne point parler de ses crimes sans nombre, des incendies, des pillages, des homicides, des mutilations, parlons de ce qui afflige le plus l'église de Dieu. Quiconque vend les dignités spirituelles est hérétique : or le seigneur Henri, que vous nommez roi, a vendu les évêchés de Constance, de Bamberg, de Mayence, pour de l'argent, ceux de Ratisbonne, d'Augsbourg et de Strasbourg pour des meurtres, l'abbaye de Fulde pour un adultère, l'évêché de Munster pour une sodomie. Il est donc hérétique, et, étant excommunié par le saint-siége pour

tous ces crimes, il n'a plus aucune puissance sur nous qui sommes catholiques; nous ne le comptons plus entre les chrétiens nos frères, et nous le haïssons de cette haine parfaite dont le psalmiste haïssait les ennemis de Dieu. Quant à ce que vous dites que le pape Grégoire, le roi Rodolphe et le marquis Ekbert sont morts misérablement, et aux félicitations que vous adressez à votre maître de leur avoir survécu, vous devez aussi estimer heureux Néron d'avoir survécu à saint Pierre et à saint Paul, Hérode à saint Jacques et Pilate à Jésus-Christ (1). »

Au ton de cette lettre, on peut juger de la disposition des esprits. Waltram composa un nouvel ouvrage plus approfondi, plus réfléchi, qui est parvenu jusqu'à nous, et qu'il intitula : *de Unitate ecclesiæ conservanda*, mais l'entraînement populaire et l'irritation des partis ne furent point arrêtés par cet écrit important, auquel il faut reconnaître au moins le langage de la modération, et qu'on peut lire dans la collection de Freher. La destinée était fatale à l'empereur Henri. Le ciel et la terre semblaient conjurés contre lui. Le mouvement monastique et celui des croisades entraînaient le monde occidental. Les évêques schismatiques revenaient un à un au saint-siége. Les souverains n'osaient se prononcer contre le pape, bien satisfaits de n'en pas être attaqués, et la papauté, laissant à l'écart les plaintes qu'elle pouvait adresser aux rois d'Angleterre et de France, concentrait sur Henri IV toutes ses colères, toutes ses poursuites, toutes ses vengeances, appuyée sur la foi populaire et sur l'empire des consciences. Dans le monde laïque, les affiliations avec les couvens devenaient générales et préparaient le triomphe définitif de l'église romaine (2). Il se produisait une sorte de socialisme catholique dans lequel se réfugièrent des masses nombreuses de population; c'est un des caractères de ce temps (3). Depuis l'époque primitive où, pour se soustraire à l'oppression de la société païenne, on avait vu accourir des milliers de chrétiens dans les solitudes de la Thébaïde, le monde n'avait plus été témoin d'une semblable aspiration religieuse, dont les plus nobles personnages donnaient l'exemple et montraient la pratique (4), car il ne faut pas confondre les fonda-

(1) Voyez le texte de ces deux lettres dans la collection de Freher-Struve, t. Ier, p. 235 et suiv.; — Fleury en a seulement donné une analyse fidèle, *Hist. ecclés.*, liv. LXIII, § 52. — Voyez aussi Pertz, *Annal. Disibod.*, *sub anno 1090*.

(2) Voyez Fleury, *loc. cit.*, § 57 et suiv., et Berthold de Constance, *ad ann.* 1091.

(3) « His temporibus, dit Berthold de Constance, in regno Teutonicorum communis vita multis in locis floruit, non solum in clericis et monachis, verum etiam in laïcis, religiosissime commerantibus, se suaque ad eamdem communem vitam devotissime offerentibus : qui et si habitu nec clerici nec monachi viderentur, nequaquam tamen eis dispares meritis fuisse credantur. »

(4) « In his itaque monasteriis, dit encore Berthold de Constance, nec ipsa exteriora officia per seculares, sed per religiosos fratres administrantur, et quanto nobiliores in

tions monastiques de l'époque franque avec le mouvement analogue de notre époque : les caractères en sont tout différens. Les premières avaient défriché le sol et converti les âmes au christianisme; celles du XIe siècle luttent contre les évêques et sont la milice de la puissance pontificale. L'influence du schisme henricien est pour quelque chose dans cette direction nouvelle; les calamités de l'ordre social y sont pour beaucoup plus encore. Parmi les phénomènes de ce temps, dit Berthold de Constance, il faut compter l'entraînement qui pousse les êtres de tout sexe vers le cloître, comme un refuge des mortels contre tous les ennuis de la vie. Le nombre en est si considérable qu'il a fallu agrandir tous les monastères, Saint-Blaise, Hirsauge et Schaffouse (1). En dehors de la féodalité militante, le génie de l'homme ne respirait plus que sous la bure monacale, et malheureusement, pêle-mêle avec la vertu, toutes les passions humaines prenaient place chez les moines. Rome avait déchaîné ces passions contre le prince qui depuis tant d'années tenait tête au chef de la catholicité. Des bandes innombrables allaient s'abattre aux croisades, continuant dans l'Orient, sous la bannière de la croix, le mouvement de migration et d'invasion que l'établissement de l'ordre féodal avait momentanément suspendu dans l'Occident, et la domination de l'Occident passait de la grossièreté tudesque à l'ascétisme des couvens et à la subtilité scolastique. Les moines étaient les distributeurs des réputations, les propagateurs des idées, les organes de l'opinion. Le couvent était le foyer de l'activité humaine, et cet instrument puissant consomma la ruine de l'empereur Henri IV en déterminant le triomphe de la papauté. Les successeurs de Grégoire VII eurent autant de part que lui-même à ce triomphe en s'inspirant de son génie. Sur vingt conciles réunis sous Grégoire VII, dit M. Mignet, il y en avait eu cinq favorables à la cause de l'empereur. Sur trente-deux réunis sous ses quatre premiers successeurs, il n'y en eut pas un seul qui osât soutenir le parti de la puissance séculière. Les synodes dissidens, comme ceux de Mayence, ne font qu'une ombre passagère à ce tableau d'unanimité.

Urbain II est mort le 29 juillet 1099, emportant la certitude du succès définitif. L'an d'après est mort Wibert l'antipape, qu'Henri tenta vainement de faire remplacer. Le temps n'était plus où l'empire

seculo tanto se contemptibilioribus officiis occupari desiderant, ut qui quondam erant comites et marchiones in seculo, nunc in coquina et pistrino et porcos pascere pro summis computent deliciis. »

(1) « Ad quæ monasteria mirabilis multitudo nobilium et prudentium virorum hac tempestate in brevi confugit, et depositis armis, evangelicam perfectionem, sub regulari disciplina, exequi proposuit : tanto inquam numero, ut ipsa monasteriorum ædificia necessario ampliarint, eo quod non aliter in eis locum commanendi haberent. »

élevait les pontifes. La fortune sembla servir encore Henri en brouillant son fils Conrad avec la comtesse Mathilde. Le mépris public avait fait justice de la félonie de ce prince malgré les honneurs dont les grégoriens l'entourèrent. Il traînait une existence languissante. Le remords de sa révolte a-t-il agité son âme faible? On peut le croire. Il est certain qu'il fut en froideur avec sa cousine, d'après le témoignage du chapelain même de Mathilde (1). Comment la peu scrupuleuse princesse a-t-elle perdu son ascendant sur ce jeune homme dont elle avait fait la fortune? On l'ignore. A-t-elle craint qu'il ne retournât dans le giron paternel? On le présume. Le malheureux a-t-il alors été victime d'un odieux attentat? Les ennemis de Mathilde n'ont pas manqué de le dire lorsqu'on apprit la mort imprévue (1101) et si prématurée du jeune roi d'Italie. Il paraît assuré qu'il mourut de poison. Les chroniqueurs grégoriens eux-mêmes en conviennent (2). Qui donna le poison? Un contemporain, Landulfe de Milan, assure que ce fut Avien, médecin de la comtesse Mathilde (3), et Landulfe n'est point un partisan d'Henri IV. La fortune était encore trompeuse pour le chef de l'empire. Au pape Urbain succédait un autre héritier désigné par Grégoire VII et par Urbain lui-même. C'était Pascal II, élu à Rome le 13 août 1099, noble romain, connu auparavant sous le nom de Rainier, cardinal du titre de Saint-Clément (4), et qui fut bien plus dur envers Henri que son prédécesseur. Henri, que gagnait le découragement, se montra résigné à des conditions conciliantes après la mort de son fils Conrad. L'opinion l'exigeait de lui; il en affirma la volonté dans la diète de Mayence de 1102, et annonça qu'il se soumettrait à un concile général dont il proposait et acceptait la convocation à Rome même (5); mais la réponse de Pascal fut qu'Henri n'avait qu'à purger son excommunication et qu'un nouveau concile était inutile après tant de condamnations. Du même coup Pascal renouvela solennellement les sentences fulminantes de ses prédécesseurs. Henri demeura confondu; ses ennemis l'accusèrent même de mauvaise foi et de duplicité dans ses propositions. La guerre était donc rallumée et plus désespérée que jamais. Un désaccord qui survint

(1) « Intra Chonradus Longobardos comitatus dum staret, discors a Mathilde fuit ipso tempore. » Donizo, II, 13.

(2) Ekkehard, ou la chronique d'Ursperg, *sub ann.* 1101. Dans Pertz, VI.

(3) Landulfus junior, *Histor. Mediol.*, cap. I, dans Muratori, *Script. rer. italic.*, V, p. 459-520 : « Rex ipse, prudens et sapiens, atque decorus specie, proh dolor, adolescens, accepta potione ab Aviano, medico Mathildis comitissæ, vitam finivit. »

(4) Voyez les *Vitæ* de Watterich, t. II, p. 1 et suiv., et les *Regesta* de Jaffé, p. 479.

(5) « Imperator, habito cum principibus colloquio, Romam se profecturum, ac generale concilium ibi habiturum condixit, quatenus tam sua quam domini Apostolici causa canonice ventilata, catholica inter regnum et sacerdotium firmaretur unitas, quæ tot annis scissa permanserat. » *Annalista saxo, ad ann.* 1102.

entre l'empereur et les Flamands montra combien sa puissance était ébranlée et son pouvoir affaibli.

Robert, comte de Flandre, osait se prononcer contre son souverain, à l'occasion des schismatiques de Cambrai. Le pape Pascal écrivit à Robert pour le féliciter de son courage, et il l'excitait en ces termes : « Poursuivez partout selon vos forces Henri, chef des hérétiques, et ses fauteurs. Vous ne pouvez offrir à Dieu de sacrifice plus agréable que de combattre celui qui s'est élevé contre Dieu, et qui a élevé l'idole de Simon dans le lieu saint. Nous vous ordonnons cette entreprise à vous et à vos vassaux, pour la rémission de vos péchés, et comme un moyen d'arriver à la Jérusalem céleste (1). » Pascal II signalait ensuite le clergé de Liége comme coupable d'adhésion à l'hérésie de l'empereur. Le clergé de Liége répondit au pape par une lettre qui eut du retentissement, qu'on peut lire en substance dans Fleury, et qui contient les principes gallicans sur l'indépendance du pouvoir des rois. Cette réponse très mesurée, très respectueuse, respirant le sentiment catholique des pères de l'église primitive, honora le clergé de Liége, mais ne servit que peu la cause de Henri IV (2). Une nouvelle diète convoquée à Mayence retentit de nouvelles protestations de Henri, pour le rétablissement de la paix publique. Il toucha l'assemblée en annonçant l'intention de partir pour la terre-sainte dès qu'il aurait mis ordre aux affaires de l'empire, et d'abdiquer la couronne en faveur de son fils Henri (3); mais cette émotion sympathique ne fut que passagère; on l'accusa de mensonge pour l'avoir provoquée (4), et le vide se fit de nouveau autour de lui. Enfin un coup accablant vint abattre son courage; Henri, son second fils, son enfant chéri, se révolta aussi contre lui malgré tous les sermens de fidélité qu'il avait prêtés en présence de la diète germanique à Mayence.

C'était vers la fin de 1104; le jeune prince avait alors vingt-trois ans. Il ne manquait aucune douleur à ce père malheureux, mais celle-ci dépassa toute mesure. Quel fut l'instigateur de cette rébellion? On n'en pouvait cette fois accuser une femme habile et artificieuse; l'opinion l'attribua au pape Pascal (5), à qui elle profita, et

(1) Voyez Fleury, *loc. cit.*, LXV, 11. La lettre de Pascal est dans Baronius, sur l'an 1102.

(2) Sur cette démonstration de l'église de Liége, voyez Laurent, *Études*, t. VI, p. 362 et suiv.

(3) « Inter ipsa missarum solemnia, episcopo populum monente, imperator quasi corde compunctus, filio suo Heinrico regi, rerum summam dimissurum, seque sepulcrum Domini visitaturum, per Emehardum episcopum publice prædicare fecit. » *Annal. saxo, ad ann.* 1103.

(4) « Favorem maximum tam vulgi, quam principum et clericorum fallendo acquisivit, multosque ad ejusdem itineris comitatum se præparare voto ipso succendit. » *Ibidem.*

(5) Voici les paroles d'Hermann, abbé de Saint-Martin de Tournai, écrivain con-

qui du reste l'approuva en déliant le fils rebelle du serment qu'il avait prêté à son père (1). Un excommunié, un relaps était à cette époque un être à qui tout droit, même celui de la nature, était refusé, et envers lequel non-seulement personne n'était plus tenu d'aucun devoir, d'aucun égard, mais auquel tout devoir, tout égard devait être refusé. L'excommunié n'inspirait plus que de l'horreur (2). Henri en éprouva les tristes effets au milieu d'un peuple et d'une famille que le sentiment catholique ultramontain avait complétement détachés de lui (3). L'auteur contemporain et très lettré de la *Vita Henrici IV* nous a transmis à ce sujet les plus poignans détails. Aucun sentiment de pitié ne se manifeste pour Henri dans les chroniques des couvens. Par exemple dans celle de Spire, la ville franconienne par excellence, voici tout ce qu'on lit : *Rebellionem ab eo sensit* (*imperator*) *propter excommunicationes romanorum pontificum, sub specie religionis regno miserabiliter diviso* (4).

Ce jeune prince paraît avoir été séduit par une ambition prématurée et par la crainte d'être privé de son droit de succession, s'il restait attaché à son père excommunié. C'est la version générale des chroniques de l'époque. Déjà maître dans l'art de feindre, il opposa peu de résistance aux provocations. Les Bavarois, excités par lui, prirent les armes, et les Saxons suivirent leur exemple. Le 3 mai 1105, le jeune hypocrite, en versant des larmes, déclara devant le synode réuni à Nordhausen que son âme ne s'était point inspirée par l'ambition, et que son unique motif était de forcer son père à rentrer dans la communion de l'église. L'assemblée fut émue par ces accens, qu'on voudrait croire sincères sans les absoudre pour cela; les armées du père et du fils se rencontrèrent près de Ratisbonne, et tous les vassaux du père abandonnèrent leur souverain, qui fut obligé de se retirer précipitamment pour ne pas tomber aux mains de ses ennemis. La monarchie d'Henri IV s'effon-

temporain : « Callidus papa Henricum adolescentem, filium Henrici imperatoris, adversus patrem concitat, et ut ecclesiæ Dei auxilietur, admonet. Ille regni cupidus et gaudens se competentem occasionem ex apostolica auctoritate invenisse, contra patrem ferociter armatur. » Voyez ce texte dans le *Spicilegium* de Dacheri, qui l'a publié le premier, XII, p. 358, et dans l'édition de Mansi, II, p. 888. Pertz a inséré seulement un fragment de l'ouvrage, XII, p. 660-62.

(1) Le témoignage non suspect de l'*Annalista saxo* ne permet pas d'en douter. Il est corroboré par celui d'Ekkehard, ou l'abbé d'Ursperg, et d'autres contemporains. Voyez Mascov, p. 130.

(2) Voyez dans le *Grégoire VII* de M. Langeron le tableau éloquent des mœurs et des idées du moyen âge sur ce point.

(3) Voyez l'auteur de la *Vita Henrici IV*, dans Freher-Struve, t. Ier.

(4) Dans Pertz, p. 81 du tome XVII. Il faut lire sur cet événement l'honnête et grave Fleury, *loc. cit.*, LXV, 37, et *l'Art de vérifier les dates*, t. Ier et t. II, aux Papes et aux Empereurs.

drait; son trône s'écroulait. L'empereur se réfugia auprès du roi de Bohême, son vieil allié, qui le reçut affectueusement et lui donna un vaillant capitaine, vieux soldat d'Henri IV en Italie (1), pour lui frayer passage jusqu'au Rhin. Le fils révolté convoqua une diète à Mersebourg, se fit reconnaître roi, rétablit sur leurs siéges les évêques grégoriens, expulsa les schismatiques, se dirigea rapidement sur Mayence pour restaurer l'archevêque orthodoxe, ce qui était de grande considération à cause de l'importance de la métropole, et en traversant la France orientale, il mit la main sur le trésor impérial. Henri IV de son côté, ayant réuni quelques forces, se portait aussi sur Mayence, où une diète générale était indiquée pour prononcer entre le père et le fils, et se montra disposé à essayer les chances d'une nouvelle rencontre (2). Le fils, alarmé de cette résolution, vint au-devant de l'empereur à Coblentz et sollicita son pardon avec toute l'apparence du repentir. Henri IV, touché, embrassa son fils. Alors ce dernier sut persuader au crédule père de renvoyer son escorte pour ne pas, disait-il, paraître en attitude menaçante devant les états assemblés. Quelqu'un ayant averti l'empereur qu'on le trahissait, celui-ci, accablé du nouveau coup, tomba aux genoux de son fils en s'écriant : « Mon fils, mon fils, si Dieu veut punir mes péchés, ne souille pas au moins ton nom et ton honneur, car la nature ne veut pas que le fils s'érige en juge de son père. » Le jeune roi protesta de ses bons sentimens, et les deux princes firent route jusqu'à Bingen. Là, il fut signifié au malheureux Henri IV de se rendre au château de Böckelheim pour y attendre de nouvelles dispositions. Le père était prisonnier de son fils; il fut sommé de rendre les insignes de la dignité impériale, dont la possession était, dans les mœurs germaniques, le complément de l'inauguration souveraine. Le père donna ordre de les remettre; mais, ayant réclamé d'être transporté à Mayence, où la diète était réunie, le fils craignit que ce spectacle de la majesté dégradée ne fît une trop vive impression sur le peuple, et refusa. Il fit conduire son père au château d'Ingelheim, où, n'épargnant aucune menace et aucune violence, il fit souscrire au vieil empereur l'aveu de toutes les fautes qui lui étaient reprochées et une abdication solennelle (31 décembre 1105). L'empereur signa ce qu'on voulut, mais demanda au moins que le légat du pape présent à la diète le relevât de l'ex-

(1) C'est le fameux Wipert de Groisch, sur lequel il y a tant de légendes en Allemagne; voyez les *Annales Pegavienses* dans Pertz, t. XVI, p. 235-243; — Menken, *Script. rer. german.*, t. III, p. 834 et suiv., et la *Vita Wiperti*, dans les *Scriptores rerum lusaticarum* de Hoffmann, 1re partie, p. 3 et suiv. (Lips. 1719, in-fol.).

(2) Ekkehard et l'*Annalista saxo* donnent le détail de cette campagne malheureuse d'Henri IV. Voyez Mascov, p. 133 et suiv., et Giesebrecht, où tous les faits sont racontés par le menu.

communication. Le légat répondit que cette absolution ne pouvait être accordée qu'à Rome. Cependant, au milieu des fêtes qui furent données à Mayence pour le couronnement d'Henri V, le prisonnier royal trouva le moyen de s'évader. Il restait au malheureux père l'affection d'une fille, la veuve de Frédéric de Hohenstaufen; l'influence du légat la détacha aussi de la cause impériale.

Henri IV, parvenu jusqu'à Liége, y retrouva des amis fidèles, dans l'évêque de cette ville, Otbert, et dans le duc de la Basse-Lorraine. Il écrivit au comte de Poitiers, son proche parent, et à Henri Ier, roi d'Angleterre, pour réclamer leur assistance, et il adressa au roi de France, Philippe Ier, une longue et lamentable lettre dont nous avons le texte (1), où il exposait avec un accent déchirant ses cruelles infortunes. Cette lettre a été connue des contemporains; Sigebert de Gembloux en parle en sa chronique, et l'honnête abbé Suger atteste les sentimens sympathiques avec lesquels la cause de Henri IV fut accueillie en France (2). M. Villemain a traduit à la fin de son livre cette lettre, qu'on ne saurait lire encore aujourd'hui sans une profonde émotion; mais tous ces appels du désespoir furent inutiles : l'ombre redoutable de Grégoire VII terrifiait les puissances de la terre. Henri IV voulut mourir les armes à la main; à la tête d'une troupe dévouée, il se disposait à marcher vers l'armée de son fils. La ville de Cologne se déclarait pour lui, et la cause du père infortuné paraissait se relever, lorsqu'après une maladie de quelques jours, qu'on soupçonna l'effet du poison, Henri IV mourut à Liége le 7 août 1106, à l'âge de soixante-six ans. Ses malheurs n'étaient point terminés. Le fidèle évêque Otbert avait fait religieusement enterrer l'empereur dans sa cathédrale; mais le légat pontifical força l'évêque à faire exhumer le cadavre de l'excommunié et à le faire déposer dans une île de la Meuse, jusqu'à ce que le pape eût levé l'excommunication. Un pieux pèlerin, revenant de Jérusalem, suivit le corps de son prince dans cet endroit solitaire, et passa bien des jours et des nuits en prière auprès du cercueil abandonné, jusqu'à ce que Henri V en eut ordonné le transport à Spire, où ces déplorables restes demeurèrent encore cinq ans déposés dans un lieu non consacré. Enfin

(1) Dans la collection d'Urstitius. Son authenticité ne paraît pas douteuse. Voyez Mascov, p. 134, et l'*Annal. saxo*, p. 512, Eccard. On peut voir aussi dans le tome II des *Leges* de Pertz, p. 63, un curieux fragment du manifeste d'Henri V lui-même, à la date de janvier 1106. Cf. Pfeffel, t. Ier, p. 248 (1777).

(2) Voici le texte de Suger (*Vie de Louis le Gros*) : « Henricus V vir affectus paterni et totius humanitatis expers, qui et genitorem Henricum crudelissime persecutus exheredavit, et ut ferebatur nequissima captione terrens, inimicorum verberibus et injuriis, ut insignia regalia, videlicet coronam, sceptrum et lanceam sancti Mauritii redderet, nec aliquid in toto regno proprium retineret, impiissime coegit. »

en 1111 le pape Pascal II autorisa la sépulture d'Henri IV au caveau des empereurs dans la cathédrale.

Ainsi finit misérablement l'empereur Henri IV, après cinquante ans du règne le plus agité qui fut jamais, succombant sous les malédictions de quatre pontifes, — prince dont il est difficile d'assigner exactement les vertus et les vices, fort innocent à coup sûr des crimes dont la haine entassa les accusations contre lui, mais coupable du crime qui faisait alors supposer tous les autres, la désobéissance à l'église romaine. Engagé par de funestes conseils dans une lutte dont sa jeunesse ne prévoyait point les conséquences, il fut plus tard l'adversaire trop obstiné de réformes nécessaires que son père, plus habile, eût lui-même accomplies, en ôtant le prétexte à un pouvoir rival de réclamer davantage. Ses ennemis eux-mêmes lui reconnurent d'éminentes qualités : il fut brave, spirituel, généreux, mais incapable politique, faible de caractère, et poursuivi par la fatalité presque dès sa jeunesse, — bien choisi par Grégoire VII comme personnification du pouvoir civil, pour arracher d'abord à la souveraineté temporelle l'indépendance de l'église, et pour la soumettre ensuite à la suprématie de la papauté émancipée (1). Son fils Henri V eut à son tour des dissentimens violens avec les successeurs de Grégoire VII ; il en fut même excommunié; mais un traité conclu entre le sacerdoce et l'empire, en 1122, mit fin à ce qu'on a nommé la querelle des investitures, et les deux puissances vécurent en une sorte d'armistice pendant quelques années, jusqu'à la reprise d'hostilités qui aboutit, après de nouvelles et plus terribles péripéties, à la chute de la maison impériale de Souabe. Il était réservé aux rois de France de replacer, au moment opportun, les deux pouvoirs dans un juste équilibre.

CH. GIRAUD, de l'Institut.

(1) Voici comment l'un des adversaires les plus animés d'Henri IV, le rédacteur contemporain des Annales de Disibodenberg, résume son acte d'accusasion contre lui. « Verum ut brevi epilogo onerosam istius viri complectar historiam : Henricum hominem perversum et justo judicio ab ecclesia ejectum, omnibus revera constat manifestum. Vendidit enim omnia spiritualia, fuit inobediens apostolicæ sedi, et in ipsam sedem fecit supplantationem, substituendo Wibertum Gregorio, in legitima uxore modum christianitatis excedendo, apostolicæ sedis sententiam parvipendendo. Hinc orta est maxima persecutio in ecclesia Dei... Enimvero ut de illo omnia loquar, erat valde misericors. Aliqui enim eum perforare volentes capti sunt, qui convicti et confessi, abire jussi sunt impuniti. Multi etiam principes, qui ei multa mala fecerunt, mox ut ei se prostraverunt, omnia eis condonavit. Et quamvis esset valde compatiens et misericors, obstinata tamen mente in excommunicatione permansit, quæ omnia bonitatis ejus opera obnubilant. » Dans Pertz, t. XVII, p. 19. Un homme de talent a essayé de mettre en action les mœurs du XIe siècle, dans son livre intitulé *Grégoire VII, ou le pape et l'empereur au moyen âge, drame*, par D. Laverdant, Paris 1860.

ÉTUDES NOUVELLES

SUR

GRÉGOIRE VII ET SON TEMPS

I. *Histoire de Grégoire VII, précédée d'un discours sur l'histoire de la papauté jusqu'au onzième siècle,* par M. Villemain, 2 vol. in-8°; Paris 1872. — II. *Pontificum romanorum vitæ ab æqualibus conscriptæ;* edidit J.-M. Watterich, 2 vol. gr. in-8°; Lipsiæ 1862. — III. *Monumenta gregoriana;* edid. Phil. Jaffé, in-8° maj.; Berlin 1865. Du même auteur : *Regesta pontificum romanorum, ab A. 1 ad 1198,* in-4°; Berlin 1851. — IV. J. Voigt, *Hildebrand als Papst Gregor VII,* 2 vol. in-8°; Halle 1815. — V. H. Floto, *Kaiser Heinrich IV und sein Zeitalter,* 2 vol. in-8°; Stuttgart 1855-56. — VI. Fr. Gfrörer, *Papst Gregorius VII und sein Zeitalter,* 7 vol. in-8°; Schaffouse 1859-61. — VII. H. Stenzel, *Geschichte Deutschlands unter den Fränkischen Kaisern,* 2 vol. in-8°; Leipzig 1828. — VIII. W. V. Giesebrecht, *Geschichte der deutschen Kaiserzeit,* 4 vol. in-8°; Brunswick 1864-72. — IX. M. Mignet, *La lutte des papes contre les empereurs d'Allemagne,* 1861 à 1865.

II.

LE MOINE HILDEBRAND (1).

On n'a pu déterminer encore la date de la naissance du moine Hildebrand, devenu plus tard Grégoire VII; mais on est généralement d'accord d'en rapporter l'époque entre les années 1013 et 1024 (2). Le lieu de sa naissance est même contesté; Hugues de Flavigny le fait naître à Rome, mais d'autres témoignages le font naître avec plus de vraisemblance à Soano en Toscane. La légende

(1) Voyez la *Revue* du 15 mars.

(2) Sur cette question, débattue par les Bollandistes (6e vol. de mai, p. 107), sur laquelle Voigt s'est abstenu, qu'a examinée M. Jaffé dans ses *Monum. gregoriana,* p. 433, voyez la discussion nouvelle de M. Rocquain, *Journal des Savans,* avril 1872.

s'est attachée à ses premiers ans, et M. Villemain a judicieusement réfuté plusieurs fables de ce genre, entre autres celle du songe d'Henri III, relatif aux futurs périls que le jeune Hildebrand réservait à la postérité de ce monarque. Il est difficile, surtout au moyen âge, qu'un homme frappe vivement l'imagination des peuples sans que l'exagération ou le merveilleux se mêlent de la partie. Le nom d'Hildebrand a fait croire à l'origine germanique de sa famille : rien ne l'indique dans les monumens qui nous restent; tout porte à croire plutôt à une origine italienne, *natione Tuscus*, mais on ignore en l'honneur de qui ou pourquoi lui fut donné au baptême le nom d'Hildebrand, qui, prononcé différemment, a été pour les uns interprété en *pure flamme*, et pour les autres en *tison d'enfer*. Il est certain que son père Bonizo était d'humble condition : charpentier, peut-être chevrier, *vir de plebe* sans aucun doute. L'abbé de Saint-Arnulphe de Metz lui en faisait un titre d'honneur au moment de son élévation au pontificat. « La sagesse divine, lui disait-il, ne pourvoit jamais plus utilement aux choses humaines que lorsque, choisissant un homme du peuple, elle l'élève à la tête de la nation, comme un modèle dont la vie et la conduite montrent aux plus humbles où peuvent tendre leurs efforts (1). » Ainsi se manifestait par les moines la démocratie religieuse au moyen âge.

Hildebrand n'était pas d'une taille héroïque, et ses adversaires n'ont pas oublié de nous l'apprendre. L'évêque Benzo et Guillaume de Malmesbury (2) l'appellent *homuncio exilis staturæ*, et le premier ajoute qu'il était *ventre lato, crure curto*. C'est par l'esprit qu'il devait remuer le monde. Son teint était brun et ses cheveux noirs; *fuscus erat*, disent les annales de Palith (3), dont l'indication n'a pas été relevée, à ma connaissance. Il est assuré qu'il a été attaché de bonne heure, et à Rome même, au monastère de Sainte-Marie-Majeure sur le mont Aventin. C'est dans ce couvent, où il a reçu la première éducation, que l'a pris l'affection du pape Grégoire VI, auquel Hildebrand a voué une reconnaissance éternelle, et c'est une des singularités de ce grand personnage d'avoir dû sa fortune, lui qui a été l'exterminateur inexorable de la simonie dans l'église, à un pape simoniaque, déposé pour ce fait, et de lui avoir conservé dans le malheur une inviolable fidélité. Il est vrai que rien n'a été plus touchant que l'humilité repentante de Gré-

(1) Voyez le texte dans les Bollandistes, vol. cité, et dans le livre de M. Villemain, I, p. 261.

(2) Dans Pertz, XI, p. 659-60, et X, p. 474.

(3) *Annales Palidenses*, dans Pertz, XVI, p. 69. On y trouve sur la jeunesse d'Hildebrand d'autres détails, la plupart légendaires, qu'il faut conférer avec les Bollandistes et avec Watterich.

goire VI, acceptant sa déposition par ces chrétiennes paroles prononcées au synode de Sutri, et qu'on lit dans Bonizon en la collection d'OEfele : « Moi, Grégoire, évêque, serviteur des serviteurs de Dieu, je me confesse indigne du pontificat romain, à cause de la honteuse simonie et de la vénalité qui, par la perfidie du démon, l'antique ennemi des hommes, s'est glissée dans mon élection au saint-siége. » Hildebrand suivit dans l'exil son bienfaiteur, qui mourut sur les bords du Rhin, probablement en 1047. Hildebrand dut à cette circonstance d'avoir une première idée de l'état des esprits en Allemagne. Il vint ensuite s'enfermer à Cluny (1), l'une des grandes métropoles des monastères de l'Occident, et c'était là où, comme dit M. Mignet, « soumis à l'autorité de la règle monastique, nourrissant dans son âme des sentimens pieux et amers, il s'indignait des désordres de l'église, et il gémissait en pensant que la ville des apôtres était devenue la *servante des princes*. La violence, la cruauté, les passions effrénées des hommes de guerre, qui ne reconnaissaient aucune règle au-dessus de la force et qui opprimaient partout les pauvres et les faibles, le pénétraient de douleur et de tristesse. Il était encore plus troublé par la dégradation du sacerdoce. L'achat des dignités ecclésiastiques, les mœurs violentes et désordonnées des évêques féodaux et des prêtres incontinens, soulevaient tous ses sentimens chrétiens. Il rêvait dans le cloître de Cluny la régénération de l'église, l'indépendance et la grandeur du pontificat. Il souhaitait de voir arriver le jour où la loi chrétienne pourrait réprimer la puissance militaire, où le pape, son interprète, dominerait l'empereur, où l'on imposerait le frein de la morale aux rois, le respect de la faiblesse aux puissans, et l'habitude du sacrifice aux prêtres. »

Oui, voilà bien, tracé d'une main ferme, le plan de réforme de Grégoire VII; il porte l'empreinte austère du cloître, aussi le cloître sera-t-il l'un des puissans instrumens de son exécution. Une circonstance spéciale a dû contribuer à la conception de ce profond dessein pendant les deux années (1047 et 1048) que Hildebrand a passées à Cluny. L'habile Henri III, fatigué des embarras que lui donnait la tutelle de la papauté, a pris à cette époque la résolution de placer sur la chaire de saint Pierre des évêques allemands qui lui inspiraient plus de confiance que les Italiens. Il y nomma Clément II, après la déposition de Grégoire VI, et le prit sur le siége de Bamberg, en Franconie. Clément II ne régna qu'un an, et Henri III désigna pour le remplacer Poppon, évêque de Brixen, en Tyrol, et natif du Norique : aussi l'appela-t-on le Bavarois. Damase ne régna

(1) Voyez, sur Cluny, la *Biblioth. Cluniacensis* de Marrier et Duchesne, Paris, 1614, in-f°, et l'*Hist. de l'abbaye de Cluny*, par M. Lorain, Paris, 1845, in-8°.

que six mois, et l'empereur désigna en décembre 1048 Brunon d'Egisheim, descendant d'Étichon d'Alsace et son parent, lequel fut pape sous le nom de Léon IX : *teutonicum natione et stirpe regali progenitum*, dit le moine du Mont-Cassin. Selon la chronique française d'Aimé, « cestui pape Lyon estoit chéri de lo impéreor, estoit moult bel et estoit roux, et estoit de stature seignoriable. » Par une nouvelle bizarrerie de la fortune, ce fut ce pape allemand, parent de l'empereur, qui produisit Hildebrand, ardent patriote romain, sur la scène du monde. Beaucoup de versions ont couru dans les chroniques au sujet de cette mémorable et providentielle rencontre. Je ne crois pas à celle qui fait trouver Hildebrand à Worms, au moment de l'élection de Léon IX; je ne crois pas davantage à celle qui fait passer Léon IX par Cluny, en allant à Rome. Si l'on pèse attentivement la valeur et la probabilité des témoignages, on doit s'arrêter à ceux qui nous montrent Léon IX arrivant de Worms à Besançon et y recevant l'abbé de Cluny accompagné du moine Hildebrand, accourus pour lui rendre hommage (1). Quoi qu'il en soit, il est de tradition bien établie qu'à partir du moment où Hildebrand eut entretenu Léon IX il exerça sur l'esprit du pape élu l'ascendant d'un esprit supérieur; mais encore ici la légende a sa bonne part, elle nous dépeint Léon IX voyageant de Worms à Rome avec un luxe oriental, revêtu de riches habits pontificaux et mitre ou tiare en tête, comme s'il était déjà pape consacré, lui qui n'avait encore que la nomination impériale, ce qui lui aurait attiré une vertueuse remontrance d'Hildebrand. M. Watterich a déjà signalé l'invraisemblance de ce fait, présenté par des légendaires préoccupés comme le premier acte public de l'agression grégorienne contre le pouvoir impérial. Hildebrand était trop habile pour entamer à ce moment des hostilités intempestives contre un prince irréprochable, investi d'un pouvoir émané de ce décret de Léon VIII, dont nous avons parlé. Le génie d'Hildebrand choisissait mieux son temps pour engager la lutte. Des monumens irrécusables nous le montrent très soigneux de ménager le pouvoir électif de l'empereur, et dans sa correspondance il nous apprend lui-même qu'il a eu les meilleures relations avec l'empereur Henri III (2). La légende a donc ici au moins exagéré, bien qu'il soit permis de croire à quelque fond de vérité dans cette affaire. Hildebrand, zélé Italien (3), aura probablement réclamé

(1) Voyez la collection de Watterich, t. Ier, et Jaffé, *Regesta*, p. 367.

(2) *Heinricus imperator, inter italicos in curia sua speciali honore me tractavit. Registr.*, I, 19. — *Imperator Heinricus, pater tuus*, dit-il à Henri IV, *ex quo me cognovit, pro sua magnitudine honorifice, et præ ceteris sanctæ romanæ ecclesiæ filiis caritative habuit. Registr.*, II, 44.

(3) *Jam ab ineunte ætate terram vestram et libertatem hujus gentis valde dileximus*, etc., dit-il aux Romains, dans le *Registrum*, II, 39.

pour l'intervention du clergé romain dans l'élection ou dans la consécration religieuse qui jusqu'à son accomplissement devait suspendre l'effet de la nomination impériale. Les *Indices Vaticani*, cités par Baronius-Theiner, ne parlent que de la consécration romaine. Tel paraît être le sentiment de Jaffé. C'était en effet dans un synode à Worms, sous la présidence de l'empereur et avec la participation des députés de la ville et clergé de Rome, que Léon IX avait été proclamé pape, et non par un acte purement arbitraire de l'empereur. Il est certain du moins que le moine Hildebrand fut emmené par Léon IX à Rome (1), où immédiatement il fut créé cardinal sous-diacre de l'église romaine. Il n'a point empêché cependant Léon IX de commettre des fautes, et notamment celle de la guerre contre les Normands, où le pape conduisit de sa personne ses troupes à la bataille et fut fait prisonnier. Il n'y a pas trace de l'opposition qu'aurait faite Hildebrand à cette témérité politique compliquée d'une irrégularité canonique contre laquelle Pierre Damiani ne craignit pas de lever la voix pour la blâmer. Hildebrand était à coup sûr du même avis que Pierre, mais la prudence a dû lui fermer la bouche. Le moment où il exerça la plénitude de son influence dirigeante n'était pas encore venu en 1053.

C'est un type original et remarquable dans l'histoire que celui de Léon IX, et M. Villemain lui a consacré une étude particulière, qu'il a ornée de tout l'éclat de son talent d'écrivain. Léon IX était un saint dans la vie privée. Nul chrétien n'a plus vivement été pénétré de la foi. Son approche de Rome, ses appréhensions de responsabilité, la pureté de ses mœurs, sont de la primitive église et fournissent les scènes les plus édifiantes; puis, dans la vie publique, Léon apporte les habitudes guerrières des prélats féodaux et notamment des évêques d'Allemagne, presque tous enfans de maisons nobles et puissantes, possesseurs de vastes domaines en leur église, habitués à les défendre par les armes, et souvent par nécessité, contre le brigandage de l'époque. Les mœurs guerrières des évêques du moyen âge sont un trait de caractère. Léon IX en montra l'exemple dans sa campagne contre Robert Guiscard, où l'habile et rusé Normand triompha du pontife, très saint homme, mais malhabile capitaine. Il paraît qu'il confia spécialement à Hildebrand la réforme et la surveillance des monastères romains, où s'étaient glissés le relâchement et même la corruption. Il faut lire dans

(1) M. Villemain et d'autres avec lui ont cru que Hildebrand était à ce moment abbé de Cluny. C'est une erreur démontrée aujourd'hui; il paraît même qu'il y a eu deux moines du nom d'Hildebrand dans ce monastère, ce qui amène des confusions dans les chroniques et légendes. Voyez l'article de M. Rocquain dans le *Journal des Savans* de 1872 déjà cité.

l'ouvrage de M. Villemain le tableau animé de cette décadence et la relation de l'œuvre réparatrice d'Hildebrand. Le mélange singulier d'une naïve dépravation, de visions merveilleuses et de scènes touchantes de résipiscence donne à ce récit un intérêt que rehausse l'éclat de la plume du brillant écrivain. « On concevra sans peine, dit-il, combien dans un siècle d'ignorance et de barbarie cet exercice du gouvernement monastique devait donner de ressources et d'expédiens pour subjuguer les esprits, et l'on ne s'étonnera pas de voir, à cette époque et longtemps après, sortir d'un cloître presque tous les hommes qui exercent le plus de pouvoir sur leurs contemporains. Ils n'étaient pas seulement prêtres, ils étaient moines, et la vie du cloître, ce mélange de méditation et d'activité, la pratique de l'obéissance et du commandement parmi des égaux, leur avaient donné quelque chose de plus habile ou de plus calme. » La réforme accomplie par le sous-diacre Hildebrand dans le monastère de Saint-Paul de Rome n'était point d'ailleurs une œuvre isolée. Elle était essayée par Léon IX partout où son autorité pouvait commander l'obéissance, et d'ardens apôtres de rénovation en portèrent l'entreprise à cette époque sur tous les points de la chrétienté par une sorte d'élan général qu'a très bien saisi et signalé M. Guizot dans son cours de 1828. Tous les esprits éminens dans le clergé avaient compris que la dissolution des ecclésiastiques devait affaiblir leur crédit (1), et que les concussions impies les rendirent odieux. Pierre Damiani, à qui M. Villemain consacre des pages aussi curieuses qu'éloquentes, a été l'un des organes les plus autorisés et les plus écoutés de cette opinion, et ses ouvrages renferment l'indication la plus complète des vices et des qualités dominantes dans cette période mémorable de l'histoire. Il est plus chrétien quelquefois qu'Hildebrand. Hildebrand est plus politique, il domine, il est le grand homme d'action de la réforme en même temps que son puissant organisateur.

Je ne saurais quitter Léon IX sans parler de sa mort, qui fournit à M. Villemain un épisode poétique et hagiographique à la fois du plus émouvant caractère. Le pieux pontife voulut mourir dans son église même, au son du glas funèbre, au pied de l'autel, y fit transporter son lit mortuaire aux yeux du peuple accouru pour se repaître du spectacle d'un pape agonisant, bénissant la tombe ou-

(1) Dans un ouvrage spécial adressé à Léon IX, Pierre Damien dénonce énergiquement des vices infâmes dont étaient infectées les églises chrétiennes d'Italie. Voyez dans l'ouvrage de M. Villemain, t. Ier, p. 303, de curieux détails sur une correspondance ouverte à cet égard entre Pierre et le pape. Dans un concile de cette époque, on décréta que toute femme convaincue de s'être prostituée à un prêtre serait adjugée comme esclave, soit au palais de Latran, soit au profit de l'évêque. Labbe, XVII, p. 59.

verte qui va le recevoir, et rendant enfin le dernier soupir après une lutte fantastique de la vie et de la mort, où la nature et l'exaltation spirituelle déploient pendant plusieurs jours leur étrange puissance. C'est une scène de Shakspeare dont notre illustre écrivain a tiré le parti qu'on pouvait attendre de son talent, et qui n'a d'analogue dans aucune littérature. L'histoire de Léon IX est pleine de singularités de ce genre, et non moins curieuse est la relation de sa captivité chez les Normands, pendant laquelle il releva par une austère et sainte piété la dignité de son caractère compromise et déchue par sa défaite à la guerre (1). A part cette fatale entreprise, Léon IX redonna au siége pontifical son ancien caractère. « Il fut le premier pape, dit M. Mignet, qui agit de nouveau en pasteur universel. »

A la mort de Léon IX (avril 1054), Henri III, poursuivant son système, désigna, pour succéder à Bruno d'Egisheim, un autre Allemand de grande maison, très cher à son cœur et son parent, neveu même de Léon IX, Gebehard de Calw, Souabe d'origine, évêque d'Eichstadt, proposé au concile de Mayence en mars 1055, et accepté à Rome avec applaudissement. Ce fut le sous-diacre Hildebrand (2) lui-même qui fut député par les Romains pour en faire la demande instante à l'empereur (3) qu'il fut chercher à Goslar, ce qui prouve bien que son génie savait se plier aux circonstances. L'élu de l'empereur fut le pape Victor II, lequel n'eut pas le temps d'accomplir tout le bien qu'on attendait de son crédit et de sa vertu. Muratori, d'après un chroniqueur, a cru que Victor II se fit réélire par le peuple romain et le clergé, comme on a dit qu'avait fait Léon IX; mais je crois que l'indication du *Bonizo ad amicum* est erronée, et pour s'en convaincre il n'y a qu'à lire son récit, qui fourmille d'inexactitudes. Tous les autres biographes de Victor II, recueillis par Watterich, ne parlent que de la consécration romaine. Baronius-Theiner ne mentionne pas de réélection, et M. Jaffé suit le même sentiment. La politique d'Hildebrand justifie cette conduite, car Victor II donna plus de confiance encore que Léon IX à Hildebrand dans la direction de l'église. C'est lui qui l'a investi pour la première fois d'une grande mission de réforme, en l'envoyant comme légat *a latere* dans les Gaules, pour expulser les simoniaques

(1) Voyez *Leo der Neunte und seine Zeit,* de X. Hunkler; Mayence 1851, in-8°. On voit encore non loin de Rouffach, sur les pitons des Vosges, les ruines du château d'Egisheim, où naquit Léon IX. Il en subsiste trois tours qu'on nomme les *dreien Exen,* et qui remontent au xe ou xie siècle.

(2) Sur le sous-diaconat d'Hildebrand, il a été publié un ouvrage savant qui doit être recommandé aux érudits : *De Hildebrando subdiacono ecclesiæ romanæ, auct.* Jul. Schirmer, Berlin 1860, in-8°.

(3) Voyez Watterich, *loc. cit.,* t. Ier, p. 183 et suiv.

et les concubinaires de leurs charges et dignités d'église. Hildebrand avait conservé un profond souvenir de cette légation, dont Pierre Damien nous a transmis quelques détails touchans et curieux qu'il tenait d'Hildebrand lui-même (1). Baronius-Theiner, en ses Annales (1055, § 15), nous donne le récit complet de cette croisade réformiste, qui fut marquée par des prodiges, à laquelle le légat associa l'abbé de Cluny, son ancien supérieur, et qui fit au sous-diacre romain une immense réputation dans le monde chrétien. Victor II revint en Allemagne visiter l'empereur Henri III (1056), et s'y trouva à point nommé pour recevoir les derniers soupirs du monarque mourant à trente-neuf ans (2). Le pape accompagna son cercueil à la cathédrale de Spire (3), fondée par Conrad II pour recevoir les sépultures impériales, et il mourut lui-même, jeune encore, l'an d'après (1057) en Toscane, après avoir régné deux ans et trois mois. Ces deux décès, presque simultanés, ont changé la face des choses dans l'empire et dans l'église.

Le tableau de l'état intérieur de l'Allemagne, qui termine notre première étude, explique la situation compromise où la fin prématurée d'Henri III a laissé la dynastie franconienne malgré les qualités éminentes de ce prince et les actes glorieux de son règne. L'influence qu'avait prise à cette époque le moine Hildebrand dans le gouvernement de l'église explique les événemens qui vont se développer après la mort d'Henri III. Ce dernier eût réformé l'église au profit de l'empire. De son vivant, l'œuvre de Grégoire VII était impossible; ce n'eût été qu'une intrigue, au plus une conspiration. Henri III mort, Hildebrand était délivré d'un concurrent redoutable. C'était d'ailleurs dans un autre dessein que Grégoire VII devait agir, et l'occasion s'en présenta tout d'abord pour l'élection du successeur de Victor II. Hildebrand, le vrai directeur depuis plusieurs années de la papauté vacillante encore dans son allure de rénovation, était le promoteur d'une forte opinion romaine sur laquelle il s'appuyait, et qu'il avait su s'attacher (4) par la revendi-

(1) Voyez les *Epistolæ* de Pierre Damien, p. 23, édition de 1610.

(2) Quelques auteurs, Luden entre autres, font mourir Henri III à trente-trois ans; c'est une erreur. Voyez Struve, *Corp. hist. german.*, I, p. 302, et Stenzel, *loc. cit.*

(3) Les empereurs saxons ont été enterrés un peu partout : Henri Ier dans l'abbaye de Quedlinbourg, Otton Ier à Magdebourg, Otton II à Rome, Otton III à Aix-la-Chapelle, Henri le Saint à Bamberg; la dynastie franconienne tout entière a été ensevelie à Spire. Les cendres des Hohenstaufen ont été disséminées : Conrad III à Bamberg, Frédéric Ier à Tyr, Henri VI et Frédéric II à Palerme, Philippe à Spire, Conrad IV à Foggia, Conradin à Naples. Les deux premiers Habsburg, Rodolphe et Albert Ier, reposent aussi à Spire avec quelques autres empereurs.

(4) *Omnem populum ad sequendum quidquid diceret promptissimum.* Texte d'un contemporain dans Baronius-Theiner, XVII, p. 132.

cation des anciens priviléges de la ville éternelle, même par des caresses d'habile chef de parti, aux héritiers des factions de Tusculum (1), qu'il devait réduire plus tard à l'impuissance définitive. Hildebrand allait profiter adroitement de la minorité débile du fils d'Henri III pour faire franchir un degré de plus à la réforme qu'il méditait. Cette grande œuvre était multiple et compliquée; en affronter d'un seul coup tous les points attaquables eût été folie. L'audace d'Hildebrand est méthodique et prudente. Les difficultés s'accumuleront certes assez tôt pour précipiter les acteurs dans les hasards d'une explosion formidable. Hildebrand n'est pas prêt encore à la bataille universelle; cependant les opérations préliminaires peuvent être essayées. Il va préparer le terrain par une entreprise isolée, mais hardie.

A peine Victor II avait fermé les yeux, en Toscane, à la suite d'une courte maladie due aux fatigues de son voyage d'Allemagne, qu'à l'instigation d'Hildebrand le peuple et le clergé romain, sans s'occuper de ce qu'en dirait la cour impériale, procédèrent à l'élection directe du pape qui devait succéder à Victor II; dans les vingt-quatre heures même la consécration lui fut donnée. Le pape élu était un moine qui, après avoir été cardinal chancelier de l'église romaine du choix de Léon IX, s'était retiré dans le cloître célèbre du Mont-Cassin, où il méditait depuis trois ans sur les misères humaines. Nous dirons bientôt quel était ce personnage; insistons ici sur la forme de son élection. L'empereur avait nommé le pape jusqu'à ce jour, et l'avait fait accepter par les Romains. Hildebrand fait nommer directement par le peuple et le clergé de Rome, et par une sorte de mouvement populaire, le successeur de Victor II, réduisant à l'approbation du fait accompli la fonction de l'empire, c'est-à-dire que les rôles sont renversés; c'est le retour au droit carlovingien, en tenant comme non avenu le droit ottonien. L'élu était sans doute un saint homme, mais son élection n'en était pas moins une élection politique au point de vue électoral; elle l'était encore au point de vue de la personne de l'élu et de ses dispositions à l'endroit des désordres de l'église. Il était aussi fort attaché aux intérêts italiens, presque Italien par adoption de patrie.

Le nouveau pape, qui fut Étienne IX, était de fort grande maison, comme ses derniers prédécesseurs. Il était de la noble maison d'Ardennes ou d'Anvers, issue d'un maire du palais, et troisième fils de Gothelon dit le Grand, duc de la Basse-Lorraine, lequel, grand agitateur sous Conrad II et visant à l'empire, avait légué son ambi-

(1) *Albericus et Cincius... ab ipsa pene adolescentia in romano palatio nobiscum enutriti. Reg. greg.*, VII, *lib.* I, I, et Giesebrecht, D. K., t. III, p. 1050.

ion à son fils aîné Godefroi le Barbu, qui s'attira des coups très rudes de la part d'Henri III, contre lequel il s'était révolté. C'est sur les ruines de la fortune de Godefroi le Barbu que s'étaient élevées les maisons d'Alsace-Lorraine et de Luxembourg (1038-1048); mais Godefroi, privé de son duché, avait été chercher fortune ailleurs. Parent de Léon IX, il fut lui offrir sa bonne épée dans la guerre contre les Normands, et se fit un nom en Italie, où il épousa, vers 1053, Béatrix, veuve de Boniface, marquis de Toscane, mère et tutrice de la fameuse et grande comtesse Mathilde, dont nous aurons bientôt à parler. Léon IX, qui avait réparé les affaires du Barbu, s'occupa aussi de celles de son frère Frédéric, le fit d'église et cardinal, et en légua la protection à Victor II, qui lui confia une importante mission à Constantinople, où il s'acquit tant d'honneur et d'où il rapporta tant d'argent qu'il devint suspect à Henri III, toujours très méfiant à l'endroit de cette race active et entreprenante. C'est alors que, dégoûté d'un monde injuste et soupçonneux, Frédéric s'était retiré au Mont-Cassin, dont bientôt il avait été nommé abbé. Poursuivant sa bonne œuvre, Victor II avait réconcilié Godefroi et le moine son frère avec Henri III, et dissipé les ombrages de la maison de Franconie à l'endroit d'une compétition, pendant le dernier voyage qu'Henri fit en Allemagne (1056-1057), et Frédéric était entré pendant ce temps dans l'intimité d'Hildebrand, dont il partageait la passion pour la réforme de l'église (1). — Lorsque l'évêque d'Albano vint annoncer à Rome la nouvelle imprévue de la mort de Victor II, les amis d'Hildebrand, lequel était auprès du pape mort, se réunirent aussitôt chez le cardinal Frédéric à Rome. Il y fut dit que, l'empire étant vacant par le décès d'Henri III, ils pouvaient procéder directement d'eux-mêmes à l'élection d'un pape, sans attendre les ordres de la cour de Germanie. L'argument était subtil, mais il y avait apparence de droit, le successeur d'Henri III n'ayant pas encore été couronné empereur. La délibération conclut à passer outre à l'élection immédiate. Frédéric proposait Hildebrand au choix des Romains, mais ceux-ci, entraînés par les amis d'Hildebrand lui-même, proclamèrent à l'instant Frédéric, qui prit le nom d'Étienne parce que c'était le jour commémoratif de la mémoire de ce saint apostolique.

Le nouveau pape dépêcha Hildebrand à Ratisbonne pour expliquer l'affaire avec les ménagemens convenables à la cour de Germanie, où l'on sentit le coup, mais où l'on avait des préoccupations plus particulières qui imposaient la réserve et l'attente du moment

(1) Sur toute cette affaire d'Étienne IX, voyez Gfrörer, t. Ier, *passim; — l'Art de vérifier les dates*, t. III, p. 101, et t. Ier, p. 178; Baronius-Theiner, XVII, *passim*, et Saint-Marc, *Abrégé chronologique de l'histoire générale d'Italie*, t. III, p. 236 et suiv.

opportun. M. Villemain a quelques pages excellentes sur cette mission délicate. Brûlant de zèle pour la réforme, Étienne IX signala de son côté son avénement par deux grands actes, la promotion du respectable Pierre Damiani à l'évêché d'Ostie, et l'entreprise de la réforme du clergé de Milan, où les plus grands déréglemens déshonoraient l'église. « On y voyait, dit Baronius d'après un contemporain, des prêtres passant leur vie à chasser au chien ou à l'oiseau; d'autres hantaient les tavernes et les maisons suspectes, d'autres étaient connus comme usuriers déhontés; presque tous vivaient publiquement en concubinat réglé ou avec des filles perdues, tous pratiquaient scandaleusement la simonie, du plus humble au plus grand, nul n'était exempt de reproche. » Tel était l'état déplorable où était tombée l'église de saint Ambroise (1). Étienne, dirigé par Hildebrand, assembla des conciles et frappa de coups répétés le diocèse de Milan. Arrêté par une fin trop prompte après quelques mois de pontificat, Étienne IX réunit les évêques et les grands autour de son lit de mort, et leur enjoignit, sous peine d'anathème, de ne pas lui nommer un successeur avant le retour d'Hildebrand de son voyage d'Allemagne, — ce qui n'empêcha pas la nomination d'un antipape éphémère de la part de la faction de Tusculum, persistante à reconquérir sa vieille et pernicieuse domination (2). Cet antipape, subrepticement intronisé, « siégeait depuis quelques mois, dit M. Villemain, lorsque le redoutable Hildebrand revint de la cour d'Allemagne, où il avait déjà reçu les plaintes des hommes attachés à son parti. Il s'arrêta dans Florence, et de là il écrivit aux Romains pour leur reprocher une élection faite en son absence, au mépris d'un décret du dernier pontife. *Il parut même qu'il invoquait alors le droit de l'empire à l'élection des papes.* » Un grand nombre d'évêques se joignirent à lui, et le profond politique fit élire dans leur assemblée un évêque de Florence, Gérard, né sujet de l'empire, *natione Allobros, qui alio vocabulo Burgundio dicitur* (3), candidat sur lequel s'accordèrent les suffrages germaniques et les suffrages romains, *in quem et Romanorum et Teutonicorum studia consenserant*, dit le chroniqueur bien informé Lambert d'Aschaffenbourg.

En effet, Hildebrand avait rencontré chez Agnès d'Aquitaine, veuve de Henri III et tutrice du jeune Henri IV âgé de huit ans, un esprit vif et sympathique, prompt à saisir les difficultés de la situation, et disposé à céder ce qu'elle ne pouvait plus retenir, à savoir la haute direction de l'église romaine, que son royal époux avait si

(1) Voyez Baronius-Theiner, t. XVII, p. 132, et Watterich, t. Ier, p. 199.

(2) Voyez Giesebrecht, *loc. cit.*, p. 20 et 1052. L'historien allemand appelle Étienne X celui que *l'Art de vérifier les dates* nomme Étienne IX.

(3) Voyez Watterich, *loc. cit.*, t. Ier, p. 204.

fermement gardée en main. Elle voulait d'ailleurs ménager le futur couronnement de son fils comme empereur à Rome, et le concours d'Hildebrand lui était nécessaire pour compléter la transmission des couronnes que Henri III avait si noblement portées. Jusqu'à ce couronnement, son fils n'était que roi de Germanie et roi d'Italie. Elle crut avoir captivé Hildebrand, qui crut à son tour avoir captivé l'impératrice, tous deux ayant besoin l'un de l'autre pour arriver à leurs fins diverses. Agnès se hâta même de renvoyer Hildebrand en Italie, dès qu'elle apprit la mort du pape Étienne et la nomination frauduleuse de son prétendu successeur par la faction éternelle de Tusculum. Le très érudit Saint-Marc (2), qui a si profondément traité l'histoire de la querelle des investitures, et M. Villemain après lui, travaillant sur les mêmes documens, ont très bien déroulé, chacun avec le caractère qui le distingue et avec des nuances diverses, le fil de cette négociation particulière d'où sortit l'élection de Nicolas II, qu'Hildebrand obtint encore, par le bénéfice des circonstances, du suffrage direct de la saine partie du peuple et du clergé romain (1059), soutenus spécialement en cette occurrence par l'intervention du redouté Godefroi le Barbu, jaloux de sceller du sceau de ses armes sa réconciliation avec la cour de Germanie, et nourrissant peut-être sous le masque du dévoûment quelque ambitieux dessein exploité par Hildebrand. Ce dernier présida la cérémonie de la consécration pontificale, où pour la première fois, dit-on, une double couronne fut posée sur la tête de l'élu, l'une portant inscrits ces mots : *corona de manu Dei*, l'autre portant ces mots : *diadema imperii de manu Petri.*

Hildebrand avait fait en apparence les affaires de l'empire, qui par son adhésion sembla diriger encore la nomination papale; en réalité, Hildebrand n'avait fait que les affaires de la papauté, en consacrant par une nouvelle application la reprise de l'élection directe, en obtenant, pour occuper le saint-siége, un pape dont il était sûr, et qui ne marchanderait pas son concours à la grande œuvre de la réforme, enfin en donnant à la papauté en Italie un appui militaire autre que celui des Allemands; mais cette élection, tout heureuse qu'il la croyait, n'avait été emportée que par un habile tour de main, et par une sorte d'expédient politique. Hildebrand et Nicolas II se hâtèrent d'assurer pour l'avenir l'indépendance de l'élection romaine en la purgeant de la turbulence compromettante du suffrage universel. Par lui, Hildebrand avait obtenu

(1) Voyez le tome III de son *Abrégé chronologique de l'histoire d'Italie*, p. 262. C'est un livre illisible que ce prétendu *Abrégé;* mais je ne connais pas de plus savant livre d'histoire au XVIIIe siècle, et les bénédictins l'avaient apprécié à sa valeur. Voyez e tome III de *l'Art de vérifier les dates.*

l'émancipation; mais autre chose était la conservation de la liberté acquise. Hildebrand était peu curieux d'en remettre le sort aux factions dont était travaillée la cité romaine. Pour aviser à ce péril, un concile fut réuni dans l'église de Latran, où le système électoral de la papauté fut réglé par un décret célèbre, dont la durée s'est perpétuée à travers les siècles en ses points principaux parce que la sagesse politique en était la base essentielle. Le texte de ce décret a fourni matière à discussion; il faut lire à ce sujet Baronius et Saint-Marc. Le choix du pape devait appartenir désormais au collége des cardinaux-évêques, auxquels s'adjoindraient les cardinaux-diacres, curés de Rome, et un petit nombre de laïques. Le choix serait pourtant soumis à l'approbation du peuple et du clergé réunis. Le pape devait être choisi de préférence dans le sein de l'église de Rome; mais, si l'on n'y trouvait pas de sujet digne de cette élévation, il pouvait être pris ailleurs, « sauf, était-il ajouté, l'honneur et le respect dus à notre cher fils Henri, présentement roi, et qui, s'il plaît à Dieu, sera bientôt empereur, comme nous le lui avons accordé, et comme le seront ses successeurs, auxquels le siége apostolique accordera le même droit. »

Ce décret, dit M. Mignet (1), devait mettre un terme aux anciennes élections démocratiques, qui avaient pris un caractère féodal depuis la fin du IXe siècle, et aux nominations impériales, qui s'étaient établies sur la ruine de l'élection féodale. « Il concentra l'élection des papes dans une petite assemblée de hauts dignitaires de l'église romaine, lesquels, plus éclairés, plus sages, plus religieux, furent plus disposés à faire des choix habiles. Il en exclut en quelque sorte le pouvoir intéressé de l'empereur et le pouvoir tumultueux du peuple, car être simplement appelé à confirmer, comme l'un, ou à approuver, comme l'autre, c'était avoir l'obligation de consentir et non le droit d'élire. Cette institution, qui se compléta par la cessation assez prompte des confirmations impériales et un peu plus tardive des consentemens populaires, fonda dans le collége des cardinaux un corps électoral religieux et aristocratique, qui devint le sénat de la nouvelle Rome, et donna des maximes suivies à son gouvernement. »

Ainsi la campagne de la réforme et de la liberté de l'église était partout vivement engagée, dans l'administration intérieure de l'église avec résolution, dans les rapports avec la couronne impériale avec modération. Ce n'était déjà plus une aspiration simple, c'était une cause presque gagnée. La question des mœurs, du célibat sacerdotal, du trafic des charges de l'église, était mûre dans l'opi-

(1) Voyez M. Mignet, *loc. cit.*, janvier 1861, p. 23.

nion, c'était celle de la rénovation morale de l'église, de la révolution politique de son gouvernement, c'était une révolution sociale tout entière. Légalement accomplie, il lui restait la difficulté pratique, et sur ce point la lutte allait se produire avec tous les caractères des habitudes contemporaines. Plans et moyens devaient se ressentir du conflit passionné des intérêts humains et des dispositions de l'esprit au moyen âge. Si plus tard on put au concile de Trente, si de nos jours, au XIXe siècle, on peut discuter avec calme sur la controverse du célibat des prêtres, il n'était pas permis de le faire impunément au XIe siècle. Vainement les prêtres mariés invoquèrent des traditions de la primitive église. La corruption d'autres prêtres compromit la question pure du mariage, qui fut taxée d'hérésie détestable et poursuivie sans miséricorde comme telle, avec l'inexorable logique de l'époque et la conscience inébranlable de la foi. La lutte tourna même bientôt à la forme de parti, religieux et politique à la fois, et, arrivée à cette condition, l'ardeur passionnée des adversaires ne respecta plus aucune limite. Mais n'anticipons pas sur cette triste phase de la querelle du sacerdoce et de l'empire.

On se demande naturellement si la cour de Germanie a dû rester silencieuse devant cette prise de possession d'indépendance qu'assurait à la papauté le décret de Nicolas II. Hildebrand avait pu se convaincre par ses observations personnelles et par les informations qu'il avait recueillies pendant ses deux derniers voyages d'Allemagne de l'état des esprits en ce pays et de la situation difficile, non soupçonnée en Italie, de la royauté franconienne. Il ne s'y était pas trompé. La mort de Henri III avait jeté le désarroi dans le gouvernement de l'empire. Une femme spirituelle et digne de respect, mais inexpérimentée et jeune encore, étrangère enfin, parlant à peine la langue du pays, se trouvait en face de complications inextricables : une aristocratie puissante, revêche, avide, séditieuse, ingouvernable, sinon par l'autorité; des populations divergentes d'intérêt, indociles, soumises à des influences suspectes, au nord et au sud de l'Allemagne; une armée de moines entre les mains desquels était la force morale du pays, et complétement soumise aux lois et à l'impulsion d'un pouvoir étranger; un corps épiscopal riche et princier, uni sans doute d'intérêt avec l'empire, mais profondément imprégné d'institutions féodales par la possession d'immenses territoires et par la condition personnelle des évêques, et flottant, par suite d'une situation équivoque, entre le respect de l'empire, l'autorité de l'église et les entraînemens féodaux; telle était la situation compromise de l'impératrice Agnès et de son gouvernement. C'était pourtant dans le corps épiscopal que Henri III et

Agnès avaient placé leur espérance. L'épiscopat allemand dut conseiller à l'impératrice-mère de s'entendre avec Hildebrand. Elle parut suivre une inclination naturelle en se rapprochant de lui, à la mort du pape Étienne; mais par les concessions que l'entente exigeait, la grande loi ottonienne était sacrifiée, l'autorité impériale était ébranlée, la domination de l'empire sur la papauté se trouvait sapée par la base. Il ne fallait plus qu'une occasion pour émanciper complétement l'église, et dès lors le règne des Allemands en Italie était sérieusement menacé. Hildebrand sut épier cette occasion, l'attendre, la provoquer secrètement peut-être; elle ne tarda pas à se présenter.

La mort de l'empereur avait surpris tout le monde, et personne n'était prêt pour une entreprise subversive. On put donc organiser sans résistance une administration nouvelle. Le gouvernail ne fut disputé par personne à la régente, ainsi qu'il était advenu lorsque l'impératrice Théophanie prit la tutelle d'Otton III. L'impératrice put même prendre paisiblement possession du duché de Bavière, qui lui avait été adjugé à la mort du duc Conrad (1056). La présence du pape Victor II facilita l'inauguration du gouvernement d'Agnès, dont la sollicitude maternelle fut bientôt mise à l'épreuve par les Saxons, qui essayèrent de s'insurger pour enlever la couronne à un enfant (1057) chez lequel ils craignaient de rencontrer un jour la main ferme de son père. Cette tentative échoua, mais elle donna l'éveil à d'autres desseins criminels. Du nord, les complots passèrent au midi de l'Allemagne. Henri III avait promis naguère au puissant Berthold de Zäringhen de lui donner le duché de Souabe après la mort du duc régnant Otton de Schweinfurt, et à titre de gage lui avait remis son anneau. Cet engagement était-il connu de l'impératrice? On l'ignore. Tant il y a qu'Otton étant mort (1057), elle disposa du duché de Souabe en faveur de Rodolphe de Rhinfelden, auquel elle donna de plus sa fille en mariage à la suite d'un enlèvement qu'on crut avoir été simulé pour tromper les Zäringhen. Cette affaire fit du bruit. Il fallut apaiser Berthold avec le duché de Carinthie, dont il ne parut pas satisfait, et les princes allemands eurent l'œil ouvert sur les périls du gouvernement d'une femme non suffisamment prémunie contre les surprises, et qu'on accusait de s'abandonner sans réserve à la direction de l'évêque d'Augsbourg, soupçonné d'une intimité suspecte avec la jeune veuve d'Henri III. Vainement l'impératrice essaya-t-elle de satisfaire l'ambition des Nordheim et des Brunswick, et de ranger à son parti des évêques influens, tels qu'Annon, archevêque de Cologne, personnage très considéré, fort influent dans la région rhénane, et en très bonnes relations avec Rome; une entreprise malheureuse contre les Hon-

grois acheva de perdre dans l'opinion le gouvernement de l'impératrice Agnès, et tous s'entendirent pour tramer contre elle un pernicieux projet.

C'était vers l'an 1062. La cour était dans l'île de Saint-Suibert, sur le Rhin, non loin de Neuss. Auprès d'elle se trouvaient Otton de Nordheim, le margrave Ekbert de Brunswick, l'archevêque de Cologne, accompagnés d'autres prélats et princes. Un jour, après un grand festin, l'archevêque en gaîté proposa au jeune roi, alors âgé de douze ans à peine, de lui montrer un des bateaux de l'évêché, qu'il avait fait richement décorer. L'enfant, confiant et entraîné, accepta l'offre du prélat, et, accompagné des seigneurs qui étaient d'accord avec Annon, il monta dans le bateau épiscopal; mais soudain les rameurs gagnèrent le large, et l'enfant, surpris d'une manœuvre où il discernait bien l'attentat dirigé contre lui, se jeta bravement dans le Rhin pour échapper à la violence dont il était l'objet. Le margrave Ekbert s'élança promptement après le roi pour le sauver de la rapidité du courant, et, non sans péril pour lui-même, il le ramena dans le bateau, qui poursuivit sa route vers Cologne, et où à force de caresses on parvint à lui faire oublier l'enlèvement qui l'arrachait à la tutelle de sa mère. L'évêque et les princes alléguèrent l'intérêt public pour se justifier d'avoir violé la majesté royale en saisissant de force la régence de la personne du roi, et l'impératrice, après avoir éclaté en une vive indignation, dédaignant de se plaindre davantage, fut demander à Dieu, dans un cloître, des consolations contre les outrages et l'injustice des hommes.

Agnès ne trouva ni sympathie ni protection en cour de Rome, car à l'occasion du fameux décret de Nicolas II elle avait montré des dispositions inquiétantes. L'évêque d'Augsbourg l'avait même poussée à une manifestation qui, dans les circonstances présentes, était une témérité, — manifestation qui devait se perdre en actes vains, n'étant soutenue par aucune entreprise en Italie, et qui toutefois, justement blâmée par Pierre Damien, excita de l'irritation chez Hildebrand; M. Villemain en a dévoilé les détails avec intelligence (1). Agnès avait fait plus encore. Nicolas II étant mort en juillet 1061, l'impératrice sollicitée par les évêques de Lombardie, la plupart simoniaques et concubinaires, fit élire, dans une réunion d'évêques et de princes convoqués à Bâle, l'évêque de Parme Cadalous, homme de médiocre réputation, qui se posa rival et antipape de l'élu des cardinaux romains, Anselme évêque de Lucques, couronné le 30 septembre 1061 sous le nom d'Alexandre II. Ce schisme engendra beaucoup de troubles malgré l'activité d'Hildebrand et

(1) *Histoire de Grégoire VII*, t. Ier, p. 336-337.

la condamnation des conciles. Annon, archevêque de Cologne, aussitôt après son coup d'état, se hâta de donner des preuves de son attachement pour la cour romaine en assemblant un synode dans le château d'Osbor (28 octobre 1062), où de nombreux évêques d'Allemagne et d'Italie condamnèrent l'antipape Cadalous et donnèrent raison au décret de Nicolas II. Aussi l'église de Rome montra-t-elle beaucoup de faveur à la régence d'Annon, qui pourtant a été fatale à l'Allemagne et surtout à Henri IV. Si l'acte de violence de ce prélat a été prémédité avec Hildebrand, on ne saurait le dire; ce qui est certain, c'est que ce dernier en a profité. A partir de 1062, l'indépendance romaine n'a plus eu rien à craindre de l'Allemagne, et la nouvelle constitution électorale de la papauté a eu le temps de se raffermir. Une bonne cause a été servie par un détestable coup de main. Une meilleure politique concilia l'appui des Normands de l'Italie inférieure à la papauté, qui plus tard put regretter de s'être livrée à de si rusés et intéressés amis; mais l'Italie et spécialement les états de l'église étaient désolés par le brigandage. Rome ne pouvait se passer d'appui militaire; elle ne le trouvait plus dans l'empire depuis la mort d'Henri III. Godefroi le Barbu avait quitté l'Italie pour retourner dans la Basse-Lorraine; Hildebrand et Nicolas II négocièrent avec l'ennemi intime des Allemands et des Lombards, avec Robert Guiscard, la papauté n'ayant pas sous sa disposition une puissance temporelle assez imposante pour réprimer l'audace de la féodalité italienne, favorisée par les mécontentemens des prêtres simoniaques et concubinaires.

La papauté semblait ne pouvoir se passer de l'empire et ne pouvait vivre cependant avec son protecteur. Vainement le pape et les évêques prononçaient chaque jour des excommunications contre les ravisseurs et violateurs des choses saintes, l'autorité pontificale se perdait en retentissemens inutiles pour le rétablissement de l'ordre et de la sécurité. « Les prêtres inventaient des récits de merveilles et d'apparitions pour effrayer les consciences. C'était, dit M. Villemain, le texte le plus fréquent des prédications en langue latine et en langue vulgaire. Hildebrand le traitait surtout avec une vive éloquence dont les contemporains gardèrent le souvenir. Ils nous ont même transmis un passage d'un sermon sur ce sujet qu'il prononça dans l'église d'Arezzo. On y sent ces terreurs d'imagination dont le Dante fut inspiré un siècle plus tard, et l'on conçoit aisément que les fictions de la *Divine Comédie* soient venues à la pensée du poète dans un pays où la religion entretenait sans cesse le peuple de semblables images. » L'Italie était donc profondément agitée et par les circonstances politiques et par le mouvement de la réforme religieuse. Alexandre II, soutenu par le génie inébranlable

d'Hildebrand, avait peine à tenir le timon des affaires. La papauté résista cependant à l'orage.

L'Allemagne n'était pas moins agitée. Le jeune roi Henri était un enfant qui donnait de grandes espérances aux uns et de grandes craintes aux autres. La nature l'avait bien traité sous tous les rapports; elle lui avait donné, avec un corps sain et vigoureux, de belles dispositions d'esprit. Il y avait en lui beaucoup du génie de son père, mais un sort cruel et fatal le poursuivit depuis l'enfance jusqu'au tombeau. L'amour maternel s'était montré indulgent pour ses caprices d'enfant, et les calculs des courtisans favorisèrent ses volontés mal dirigées. Lorsqu'il revint de son douloureux étourdissement après l'enlèvement de Saint-Suibert, il se trouva dans un monde qui lui était étranger et qui lui parut hostile. Il pénétrait à peine le fond des choses, et, ne pouvant deviner le but final de la cruauté exercée envers lui, sa jeune âme en était déchirée. Elle flottait entre la méfiance et le soupçon, l'entêtement et la dissimulation, l'indifférence pour l'opinion du monde et le mépris des hommes. Les germes de religion et de moralité que la nature et la première éducation avaient développés en son cœur furent broyés, presque étouffés. Quel sentiment pouvait-il avoir pour l'archevêque Annon, réputé saint pourtant aux yeux du grand nombre? Il paraît qu'après de premières et inutiles caresses l'enfant royal fut traité avec une sévérité tout aussi inutile pour le plier au joug d'une direction nouvelle. Le crime vulgaire et presque sauvage dont il avait été victime ne pouvait sortir de sa mémoire; il n'y songeait qu'avec effroi, et les princes de l'empire eux-mêmes qui l'avaient exécuté se trouvèrent bientôt en face de grands embarras. Ce qui avait paru facile tant qu'on était resté au projet fut reconnu difficile après le succès, à savoir l'administration de l'empire et le contentement de chacun. Aucun prince ecclésiastique ou laïque, aucun vassal puissant ou faible, ne se montra disposé non-seulement à l'obéissance, mais encore au moindre sacrifice dans l'intérêt général de l'empire ou de la royauté. Nul ne voulut reconnaître l'autorité d'une régence conquise si violemment. Toute situation devint précaire ou équivoque, et chacun chercha ses avantages ou sa sûreté dans la ruse, l'artifice et la menace. Il n'existait plus, à vrai dire, de police publique, témoin la scène atroce des vêpres de Goslar, où bataille fut livrée dans l'église sous les yeux du jeune roi, entre deux dignitaires ecclésiastiques soutenus par leurs suppôts. De l'Eyder aux Alpes, de la Meuse à l'Oder, le pays fut en proie à la discorde, aux guerres privées, à la violence.

Le jeune roi avait été ramené à Goslar, où s'établit un centre de gouvernement. Annon de Cologne et le duc Otton de Nordheim

s'en posèrent les chefs. Une cour était rétablie pour le jeune prince, et Adalbert, archevêque de Brême, fut spécialement préposé à son éducation. La raideur étroite de l'archevêque de Cologne (1) était déjà une calamité pour la royauté franconienne, bien qu'il fût Saxon et qu'il eût des liens avec la ville de Goslar, où tout l'esprit de la Saxe semblait concentré (2); mais le choix d'Adalbert était plus déplorable encore. On peut voir dans Fleury de quelle manière ce prélat traitait les affaires de l'église (3) en général; il traita celle de l'éducation du prince d'une manière plus singulière, et obtint sur son esprit une influence de suspecte origine et de funeste conséquence. Annon avait au moins pour lui la pureté des mœurs; la vie privée d'Adalbert était assez compromise, ce qui n'empêcha pas la cour de Rome de lui conférer le titre de légat dans les pays septentrionaux. Il était dévoué au pape, et malgré cela les chroniques monastiques lui sont hostiles (4). Pour capter l'affection de son royal élève, Adalbert ne trouva rien de mieux que de lâcher la bride à ses passions et d'en favoriser même les écarts. Un autre archevêque, celui de Mayence, partage sa responsabilité devant l'histoire à propos de cette éducation princière. C'était Sigefroi d'Eppenstein, abbé de Fulde avant d'être évêque, issu d'une grande famille de Wettéravie dont l'archevêché de Mayence semble avoir été le patrimoine. Le gouvernement de la personne du roi et des choses de l'empire était donc entre les mains des évêques; *educatio regis atque ordinatio omnium rerum publicarum penes episcopos erat,* dit Lambert d'Aschaffenbourg (5). Ils avaient livré les confidences et la familiarité de l'enfant à un jeune chevalier, Werner, parent de l'évêque de ce nom à Strasbourg, pernicieux ami dont l'influence et le crédit valurent bientôt au prince la haine du peuple et à lui le mépris universel. Adalbert et le comte Werner disposaient de tout à la cour au grand scandale des honnêtes gens. *Hi duo pro rege imperitabant,* dit Lambert; *ab his episcopatus et abbatiæ, ab his quidquid ecclesiasticarum, quidquid secularium dignitatum est, emebatur.*

Ce fut dans cette misérable condition que se développa, au physique comme au moral, l'adolescence d'Henri IV. La cour du jeune roi était, selon la coutume, transportée tantôt dans un lieu, tantôt

(1) Sur le caractère et l'histoire d'Annon, voyez la longue notice de *l'Art de vérifier les dates,* t. III, p. 265; Fleury, *loc. cit.,* t. LX, p. 48, et surtout M. Linder, *Anno II der Heilige,* etc. Leipzig 1862, in-8°.

(2) Voyez les *Antiquit. Goslarienses,* dans les *Rer. germanic. script.* de Heineccius et Leuckfeld, 1707, in-fol.

(3) Fleury, *loc. cit.,* LX, 57.

(4) Voyez par exemple les *Annales Corbeienses,* dans Leibniz, *Rer. Brunsw. script.,* t. II, p. 305.

(5) Voyez pour les détails ce chroniqueur dans Pistorius-Struve, t. Ier, p. 330-332.

dans un autre, et les grandes fêtes de l'église étaient célébrées successivement dans des localités différentes. Cet usage, qui avait pour mobile la pensée de propager le respect et l'amour du souverain, n'aboutissait qu'à la désaffection du prince et au despect de ses conseillers. Sans doute, dit Luden, ceux-ci pouvaient surveiller le jeune roi, l'entourer d'un jaloux espionnage, empêcher par tout moyen que rien n'arrivât à ses oreilles; mais l'enfant avait été poussé plus avant que ne comportait son âge; il était devenu pénétrant par la crainte de nouvelles violences. Il se jeta par distraction dans les ébats qu'on offrait à son ardeur pour la chasse et les plaisirs; mais il voyait de trop près les vices et les passions pour n'en pas garder le mépris de l'humanité. Les chagrins concentrés, des excès qu'on peut supposer, les crises de l'âge, déterminèrent chez lui, de 1067 à 1068, une grave maladie dont il eut peine à se relever. Il atteignait alors l'âge de dix-huit ans. Ce fut après sa guérison que l'attention publique fut attirée sur un caprice du prince qui prit facilement le caractère d'une affaire politique. Dès l'âge de cinq ans, son père avait disposé de lui pour un mariage, et l'avait fiancé à la fille du puissant marquis de Suse, qui tenait en ses domaines les passages d'Allemagne en Italie par les Alpes. La jeune Berthe avait été conduite à la cour de Germanie, et, d'un âge à peu près égal à l'âge d'Henri, elle avait grandi à côté de lui, sans inspirer, ce qui n'est pas rare en cas pareil, d'autre sentiment à son fiancé que celui d'un attrait médiocre. Lors donc que, l'âge propice arrivant, on voulut les unir par le lien religieux et naturel des époux, Henri subit la volonté que lui imposèrent les évêques régens, mais ni son cœur ni ses sens ne se prêtèrent, paraît-il, aux vœux de ses tuteurs. Les choses en étaient là, lorsqu'en 1069, ayant recouvré la santé, acquis de l'expérience et pris quelque hardiesse par l'émancipation politique qu'il venait de recevoir en revêtant l'armure de l'âge viril, Henri parla de divorce avec son épouse Berthe, et montra la résolution de satisfaire son désir. Ses ennemis lui ont reproché cette pensée comme un acte de dépravation. Ce n'est point à dix-neuf ans, et après tant de contraintes morales, qu'une pareille corruption se glisse dans le cœur humain. Le langage et les motifs que lui prêtent les chroniques non passionnées ont le caractère d'une naïveté pour laquelle on éprouve de l'indulgence (1) et qui porte l'empreinte de la vérité.

(1) « Rex ad publicum refert, dit Lambert (*loc. cit.*, p. 338), sibi cum uxore sua non convenire, diu oculos hominum fefellisse, ultra fallere nolle, nullum ejus crimen quo juste repudium mereatur offerre, sed se, incertum quo fato, quo Dei judicio, nullam cum ea maritalis operis copiam habere, proinde per Deum orare ut se male ominata compede absolvant. » Dans la lettre de l'archevêque de Mayence au pape, nous lisons :

Les archevêques de Mayence et de Brême se montraient complaisans pour la volonté du jeune roi, mais ils n'osèrent prononcer la dissolution du mariage sans prendre avis de la cour de Rome, où l'affaire apparut sous un aspect tout différent. En effet, parmi les services que la papauté a rendus à la moralité européenne au moyen âge, il faut compter son inexorable sévérité pour maintenir l'indissolubilité du mariage. Elle a plié la barbarie au respect de ce lien, qui est une des conditions de la sociabilité humaine. L'église s'était surtout montrée inflexible à comprimer les fantaisies des princes sur ce point, et, soit qu'elle y trouvât le moyen d'étendre sur eux son autorité, soit plutôt que ses motifs fussent d'une irréprochable pureté, rien ne put la faire dévier de sa voie à cet égard. Les enfans de Charlemagne l'avaient éprouvé les premiers; tout récemment, le fils de Hugues Capet avait dû se soumettre, à Paris, à la loi canonique, et donner l'exemple du respect pour la grande loi morale de la catholicité. La papauté fut aussi rigoureuse pour le roi de Germanie Henri IV. Ce jeune prince inquiétait déjà le pape Alexandre et son directeur Hildebrand. Ils redoutaient les représailles de la violence de Cologne, qui étaient attribuées au parti papal du pays allemand; ils auraient peut-être obtenu, en cédant, une transaction avantageuse sur le droit impérial, toujours debout, à l'endroit de l'élection pontificale; mais tel n'était point le caractère de l'altier et religieux Hildebrand. Sur la nouvelle des dispositions du roi de Germanie, le pieux cardinal Pierre Damien fut envoyé en Allemagne et déploya toutes les ressources de son éloquente charité pour détourner le jeune Henri IV du scandale qu'il était prêt à donner à la chrétienté. Le roi céda devant l'onction puissante du légat, et M. Villemain a transporté dans son récit de cette scène religieuse la simplicité sympathique des documens contemporains. La jeune reine Berthe montra dans cette occasion solennelle un esprit et une délicatesse au-dessus de son âge, et par son affection habile autant que par sa sincère résignation, elle fit la conquête de son époux, auquel elle donna toujours les preuves d'un attachement dévoué. Des historiens mal informés ont attribué à cette princesse des aventures et des dissentimens qui appartiennent à un second mariage d'Henri IV.

Dès cette époque de 1069 commence à poindre dans les chroniques des couvens allemands une malveillance calomnieuse envers le jeune roi, qui, victime politique du clergé, laissait probablement échapper des sentimens peu tendres pour les ordres monastiques

« Ille retulit nobis, ea de causa se velle ab ea separari, quia non posset ei tam naturali, quam maritali coitus fœdere copulari. » Voyez Mascov, p. 20, note 5, et Labbe, *Concil.*, t. IX, p. 1200.

dévoués aux Romains. Ainsi nous lisons dans les *Annales Palidenses*, que nous avons déjà citées, d'absurdes et impossibles accusations d'idolâtrie, de magie, de monstrueuses débauches et cruautés (1) dirigées, sous l'an 1068, contre un enfant de dix-huit ans, privé de sa mère, et odieusement gouverné par des évêques, chez lequel la compression de la crainte et de perfides provocations ont pu développer des vices, mais que les gens d'église moins que personne avaient le droit de lui reprocher. L'œuvre de désaffection s'accomplissait cependant, et une explosion ne tarda point à se produire. Elle éclata vers 1070, tout à la fois en Thuringe, où l'archevêque de Mayence ruinait les peuples par ses exactions, et en Saxe, où l'archevêque de Brême soulevait les passions locales, et où le jeune roi suscitait par ses étourderies des mécontentemens fomentés et exploités par la grande noblesse. La révolte prenait le caractère de la guerre civile; ses soutiens étaient Otton de Nordheim, maladroitement converti en séditieux déclaré, les Billung plus cauteleux, et le margrave Thedi (2) de Misnie. C'était l'ancienne opposition dynastique qui se réveillait les armes à la main, et il paraît bien qu'on en voulait à la vie du roi. Celui-ci était d'âge à payer de sa personne; il le fit avec bravoure et résolution. Les révoltés n'en furent que plus acharnés. Il se commit des horreurs. M. Villemain a trop glissé peut-être sur cette guerre civile de 1070, qui est le début de la grande lutte entre Henri IV et la papauté. Giesebrecht et Gfrörer lui ont rendu dans l'histoire l'importance que Mascov, Struve et Saint-Marc lui avaient déjà reconnue et assignée. Il y a même eu à ce sujet peut-être une légère confusion de dates dans la savante mémoire de M. Villemain. Les *Annales Palidenses* ont avec exactitude constaté la révolte des Saxons et des Thuringes en 1070. Les Annales d'Hildesheim (3), une des sources les plus précieuses pour cette époque, malgré la prévention antifranconienne qui les inspire, nous fournissent d'amples détails, et Lambert d'Aschaffenbourg

(1) « Per immoderatam autem carnis petulantiam in tantum a Deo fuit alienatus quod etiam quandam imaginem ad mensuram digiti, ex Egypto allatam, venerabatur, ab illa quotiens oracula quæsivit, — necesse habebat aut christianum immolare, aut maximam fornicationem in summa festivitate procurare. » Pertz, t. XVI, p. 70. De semblables imputations se lisent dans d'autres chroniques de ce temps, comme dans celles de Reichersperg et dans les *Annales sax.*, ce qui prouve que ces turpitudes étaient colportées d'un cloître à l'autre par les préposés à la chronique.

(2) Sur ce marquis Thedi ou Dedi, voyez Eccard, *Hist. généal. sax.*, p. 63, sous le nom de Dedo III, et *l'Art de vérifier les dates*, t. III, p. 422.

(3) Voyez Leibniz, *Rer. Brunsw. script.*, t. Ier, p. 731, et Pertz, t. III, p. 103 et suiv., sous la date de 1070. Le marquis Dedi donne le signal de l'insurrection. Lambert raconte l'accusation de complot contre la vie du roi imputée, à tort probablement, à Otton de Nordheim.

les complète avec son exactitude ordinaire. Il nous représente l'épouse du margrave Thedi de Vettin comme très ardente à la sédition : elle avait, paraît-il, quelques griefs particuliers contre le jeune roi. La révolte fut réprimée. Les Billung, si puissans, furent réduits à la soumission, et Otton de Nordheim paya sa révolte du prix de son duché de Bavière, qui fut donné à son gendre Welf d'Italie, par lequel s'est propagée en Allemagne la seconde maison des Guelfes, entée par mariage et par adoption sur la première qui venait de s'éteindre, celle des Guelfes carlovingiens d'Altorf. De là sont parties, comme nous l'avons indiqué dans la première partie de ce travail, les deux maisons de même souche, de Hanovre en Allemagne, et d'Este en Italie.

La royauté de Germanie, quoique victorieuse, resta pourtant très affaiblie, car la révolte avait laissé un levain vivace; une conspiration nouvelle était près d'éclater, et les moines se mettaient sourdement de la partie, irrités contre le luxe et les concussions des évêques de la cour. Henri, trompé par ses conseils, ne voyait dans les réclamations contre des évêques agréables que la rébellion contre sa personne, continuée sous un autre prétexte. Son inexpérience le conduisit à d'inévitables fautes. Il n'en a pas, à vrai dire, la responsabilité morale, car il avait vingt ans, et Adalbert de Brême était encore en plein crédit. L'archevêque de Mayence excommuniait les récalcitrans, et Annon de Cologne administrait souverainement les affaires. Adalbert n'est mort qu'en 1072, et Annon ne s'est démis qu'en 1073, pour se retirer dans un couvent. Ces dates sont précieuses à recueillir (1). On ne peut douter qu'Henri ne regardât la cour de Rome comme la secrète instigatrice de ses embarras. Il faisait remonter jusqu'à elle sa tragique aventure du Rhin, et, la légèreté de la jeunesse aidant, les mécontens de la sévérité romaine avaient appui auprès de lui. De son côté, la cour de Rome avait l'œil ouvert sur les dispositions du jeune roi, dont la fierté se développait. Les fauteurs de Cadalous troublaient encore l'Italie, où ce suppôt d'intrigue s'était posé en représentant du droit impérial (2). Les rapports personnels du jeune roi avec Alexandre II étaient donc fort tendus, et Hildebrand, tout-puissant auprès du pape, se montrait irrité de certaines velléités d'opposition germanique. Les simoniaques et les concubinaires relevaient la tête en Allemagne, et l'autorité

(1) Voyez Mascov, p. 29-31, et *l'Art de vérifier les dates*, t. III, aux archevêques de Cologne.

(2) Voyez la scène du concile romain, racontée par Saint-Marc, t. III, p. 406, où Cadalous attaqua la légitimité pontificale d'Alexandre II, et où le cardinal Hildebrand s'emporta si vivement contre le pape intrus et contre le droit électoral de l'empire invoqué par ce dernier.

supérieure du pape y était sérieusement contestée. Deux abbés, ceux de Fulde et d'Hersfeld, grands et riches monastères, ayant été condamnés pour refus de prestations à l'archevêque de Mayence, dans un synode provincial, appelèrent de la décision en cour de Rome, et Henri, voyant dans cet appel un attentat contre l'autorité impériale, promit d'en empêcher l'exécution. Lorsqu'on apprit à Rome cette résolution, le pape en fut fort offensé. A ce grief se joignait celui de nourrir les soldats avec les biens des couvens, et de vendre les bénéfices ou d'en favoriser le trafic. Hildebrand n'en parlait qu'avec indignation. Il résolut de frapper un grand coup et de démasquer la dernière batterie de son plan d'attaque contre la corruption du siècle. Il ne suffisait pas d'avoir entrepris la réforme morale de l'église et d'avoir rendu la papauté indépendante, il fallait encore soumettre l'état à l'église; ce troisième point était le complément nécessaire et la garantie des deux premiers. Il fallait à tout événement demander le plus pour s'assurer du moins. L'Angleterre résistait, et Guillaume n'était pas d'humeur à céder. En France, les Capétiens raffermis s'étaient relevés de la docilité du roi Robert. Pour l'Allemagne, l'occasion était belle. On avait affaire à un enfant, l'empire était miné par la révolte. Il fallait s'attaquer vivement à lui, et par lui imposer aux autres rois la suprématie de la papauté. Le but était-il chrétien (1)? Peut-être, mais les moyens furent marqués du sceau des passions humaines. Le pape Alexandre, inspiré par Hildebrand, cita le jeune roi (1072) à comparaître à Rome pour s'y justifier des actes qui lui étaient imputés. C'était une procédure inouie encore dans les fastes de l'église. Il y avait eu des condamnations ecclésiastiques contre des princes régnans, mais le pape n'avait point encore mandé de roi devant son tribunal. L'entreprise parut excessive à de sages esprits. Ce n'était pas au pape Alexandre qu'il appartenait de la mener à bout; il mourut le 21 avril 1273, avant qu'Henri IV eût répondu à la sommation.

Sa succession ne pouvait échoir qu'à Hildebrand. Il était élu par l'opinion avant de l'être par les cardinaux, aux termes du décret organique de Nicolas II. Il fut acclamé presque au moment même où Alexandre expirait. « Il semble, dit avec raison M. Villemain, qu'après tant de pontificats créés et dirigés par lui son tour de régner était naturellement venu. D'ailleurs, par cela seul que les affaires se brouillaient du côté de l'Allemagne, le plus hardi défenseur de l'église en devenait le chef nécessaire. Le récent décret d'Alexandre II, qui mandait Henri IV à Rome, ne laissait plus en réalité pour l'église romaine d'autre pape qu'Hildebrand, intrépide

(1) Voyez pourtant M. Laurent, ouvrage cité, p. 54 et suiv.

conseiller de cette audacieuse démarche. Il n'y avait que lui placé assez haut pour frapper l'empereur. » Le *Registrum* de Grégoire VII contient le procès-verbal de cette mémorable élection. Elle n'était pas encore obtenue qu'Hildebrand en éprouva un sincère et profond effroi, ce qui ne l'empêcha pas de se prêter à l'intronisation immédiate. M. Villemain croit que ce fut par une modération affectée qu'il refusa la consécration jusqu'à l'approbation du chef de l'empire, dont l'*honneur* et le droit avaient été réservés par le décret de Nicolas II. Je pense que ce motif consacré par la légende n'est pas admissible. Hildebrand n'était pas prêtre lorsqu'il fut élu pape; il n'était que diacre. Il fut ordonné prêtre le 22 mai et consacré le 30 juin (1). Quant à la lettre hautaine de notification de l'élection à l'empereur, avec avis que, si l'empereur approuvait l'élection du pape, le pape ne laisserait pas impunis les *crimes de l'empereur* (2), cette lettre encore citée partout aujourd'hui est purement imaginaire; elle eût été insensée au moment où l'on en rapporte la date. Grégoire s'est exprimé au contraire avec une parfaite convenance à l'égard de l'empereur dans ses lettres du 6 mai à Godefroi le Bossu, duc de la Basse-Lorraine (3), et aux princesses Béatrix et Mathilde. Il n'y a pas trace dans le *Registrum* de notification électorale à l'empereur. Le seul écrivain qui en parle est Bonizo, évêque de Sutri, dont le livre *Ad amicum* est rempli d'histoires fausses ou invraisemblables (4). M. Villemain a raison de croire cette fameuse lettre supposée. Je ne dois pas dissimuler pourtant que Muratori et après lui M. Mignet admettent la lettre comme véritable, mais avec les expressions adoucies du cardinal d'Aragonia, écrivain hagiographe du XIVe siècle seulement.

Quoi qu'il en soit, on peut considérer la guerre entre l'empire et la papauté comme ouvertement déclarée par l'avénement de Grégoire VII. Les contemporains ne s'y trompèrent pas. Lambert d'Aschaffenbourg constate qu'à la nouvelle de l'élection d'Hildebrand, un sentiment général et profond d'appréhension pénétra tous les esprits. Le personnage était bien connu; on s'attendait à tout de sa part. « Après la mort du pape Alexandre, dit-il, les Romains élurent *inconsulto rege*, pour lui succéder, Hildebrand, *virum sacris litteris eruditissimum*, et connu depuis longtemps par la pratique de toutes les vertus; mais, comme ce personnage était bouillant de zèle pour les intérêts de Dieu, les évêques de Germanie furent sur-

(1) Voyez Jaffé, *Regesta*, etc., p. 406.

(2) *Nunquam ejus nequitiam portaturum*. Watterich, t. Ier, p. 309.

(3) Voyez Jaffé, *Registrum*, p. 19 et 22.

(4) Le livre de Bonizo est imprimé *in extenso* dans la collection d'Œfele, t. II, et par extraits dans la collection de Watterich. Les manuscrits de Munich (le seul qu'ait connu Potthast) et du Vatican donnent des leçons très différentes.

le-champ saisis d'une grande crainte, *episcopi protinus grandi scrupulo permoveri cœperunt*, appréhendant que cet homme d'un génie véhément, *ne vir vehementis ingenii*, et d'une foi ardente en Dieu, *et acris erga Deum fidei*, ne les traitât trop rigoureusement pour leurs négligences, et ne discutât leur conduite avec trop de sévérité. Ils se réunirent donc et, d'un commun accord, *communibus omnes consiliis regem adorti*, vinrent prier le roi, *orabant*, de tenir comme non avenue l'élection pontificale, faite sans son ordre à Rome, *ut electionem, quæ ejus injussu facta fuerat, irritam fore decerneret*, affirmant que, si le roi ne prenait les devans sur l'impétuosité du nouveau pape, *nisi impetum hominis prævenire maturaret*, le mal deviendrait irrémédiable, et le roi lui-même s'en ressentirait, *in ipsum regem redundaturum esset*. A ces conseils, qui ne manquaient pas de valeur politique, que répondit ce jeune roi que les moines saxons qualifient déjà de Néron nouveau (1) et d'être si pervers que les crimes des plus grands scélérats ne sauraient être comparés aux siens (2)? Il sursit à prendre aucune résolution, et envoya le comte Éberard à Rome, pour voir les choses par ses yeux et lui en faire rapport. L'envoyé royal fut bien reçu par le pape, auquel il donna de rassurans renseignemens, et de si bonnes relations s'établirent entre le pape élu et le jeune roi, que Grégoire VII en témoigna lui-même sa satisfaction en une lettre que nous lisons au *Registrum*, — de tout quoi l'on peut conclure encore que la lettre fulminante dont parle Bonizon est apocryphe. Quant à ce qu'ajoute Lambert au sujet de la consécration retardée, il n'est évidemment que l'écho d'un bruit qui fut répandu en Allemagne par les amis de la paix, et ce qui le prouve, c'est qu'il dit qu'en effet le pape retarda sa consécration jusqu'à l'année suivante, tandis qu'il est bien établi qu'il fut consacré au mois de juin 1073 (3).

Quelles qu'aient été ces premières communications de l'empereur Henri IV avec le pape Grégoire VII, un fait est assuré, c'est qu'il y eut un sursis apparent d'hostilités entre les deux potentats, et qu'avant la fin de l'année une nouvelle et formidable insurrection éclata dans la Saxe. Les deux grands personnages qui semblaient se mesurer de l'œil avant d'entrer en lice corps à corps se préparaient à la bataille dans des conditions bien différentes. On a vu depuis lors Frédéric II et Innocent IV entrer en champ-clos presque avec armes égales; entre Boniface VIII et Philippe le Bel l'avantage est resté au

(1) Brunon de Magdebourg, *De bello saxonico*, Pertz, t. V; — Paul de Berneried, dans Watterich t. Ier; — Albert de Stade, dans Pertz, XVI.

(2) « Henricus archipirata... consuetudinariis criminibus, a seculis inaudita excogitabat, etc. » Conrad d'Ursperg, dans Struve, t. Ier, p. 305.

(3) Voyez la *Chronica Sancti Benedicti*, dans Pertz, t. III, p. 203, et Bonizon lui-même, dans Watterich.

roi; mais entre Grégoire VII et Henri IV les situations étaient fort inégales, et pour la qualité des personnes et pour la cause en litige. D'un côté, c'était un jeune prince de vingt-trois ans, mal élevé peut-être, ignorant à coup sûr, n'ayant que la fierté d'un sang illustre, dépourvu d'expérience politique, mais pénétré du sentiment des échecs infligés à sa majesté souveraine; battu en brèche par les moines, qui étaient les maîtres des entraînemens populaires, trahi par la grande noblesse d'un pays de féodalité, n'ayant pour lui que le corps épiscopal, intéressé au maintien des abus, et par cela même odieux dans l'opinion; dépourvu du prestige qui commande l'obéissance et le respect. En face de ce champion royal, indécis, impuissant, à demi découronné, se posait un pape énergique et redouté, armé des foudres de la foi, rompu aux affaires et au maniement des hommes, résolu à tout pour triompher des obstacles, disposant de la puissance formidable de la conscience humaine, et obéi par une armée admirablement disciplinée. Quant à la cause en litige, la fatalité avait mis le mauvais rôle du côté du roi; c'était la résistance des simoniaques et du clergé concubinaire qu'il protégeait, et la question de l'indépendance politique de l'état disparaissait sous le masque hideux des concussions impies et de l'immoralité publique du clergé féodal. Aussi penserais-je volontiers que Grégoire VII, sentant sa force et connaissant la faiblesse de son adversaire, que je veux croire présomptueux et dissimulé, a cru n'avoir pas besoin de croiser le fer avec Henri IV, et qu'il suffisait de le livrer à la révolte d'un peuple mutiné pour en avoir raison. C'est, à mon avis, ce qui explique la temporisation de Grégoire et l'espèce de magnanimité dont il s'est donné le mérite au début de son pontificat. Il me semble entendre un de ses successeurs regardant passer des hautes tours de Viterbe l'armée de Conradin, et s'écriant avec une douteuse pitié : *le malheureux jeune homme, il court à la boucherie.* Le justicier du pape était alors Charles d'Anjou; au temps de Grégoire VII, c'est le peuple de Saxe et l'ordre monastique d'Allemagne. La grande révolte de 1274 a eu ses historiens contemporains et passionnés (1). Les chroniques de cinquante couvens nous ont transmis les impressions populaires de l'époque avec les infamies que les partis se renvoyaient avec un infatigable acharnement, et tel a été l'effet de ces calomnies qu'elles ne sont point encore effacées de la mémoire des hommes. Au XVIIIe siècle même, un respectable moine de Saint-Blaise, dans la Forêt-Noire (2), ressentait l'influence des violentes accusations du

(1) Voyez le *De Bello saxonico,* du moine Brunon, dans Freher (*Script. rer. german.*, I, p. 171 et suiv.), qui a réuni tous les pamphlets relatifs à cet événement.

(2) Voyez dom Gerbert, *De Rudolpho Suevico,* 1785, in-4°, p. 13, et les extraits du fougueux Gerhoh, dans Pertz, XVII, p. 446-47.

moine de Reichersperg et reculait d'horreur devant les abominations dont on avait cru le roi capable. Pour le gros des lecteurs, qui ne regarde pas aux dates en une époque si obscure et si lointaine, il reste que le jeune Henri IV était un monstre enfanté par Lucifer; mais, quand on examine le fond des choses, on ne trouve aucun fait grave à lui reprocher, sinon de représenter une cause mauvaise en plus d'un point, et l'on n'a devant soi que l'animosité violente des partis, et les mœurs à demi sauvages de pays encore plongés dans l'ignorance et la barbarie.

Lambert nous apprend que la Saxe, la Thuringe et la Bavière furent conduites par Otton de Nordheim, que le duc de Saxe, Magnus de Billung, quoique retenu en captivité, soutint la révolte par ses amis, et que les évêques de Zeitz, d'Halberstadt et de Brême furent expulsés par les Saxons, lesquels sommèrent tous les peuples d'Allemagne de s'unir à eux pour élire un nouvel empereur. Otton poussa l'insolence jusqu'à provoquer le jeune roi au combat judiciaire. Il ne resta dans le parti du roi que la Basse-Lorraine, la France orientale et la Souabe, encore avec peu de zèle. Henri IV vint passer à Worms les fêtes de Noël (1074), et y fut réduit à une telle pénurie qu'il était obligé d'acheter au marché ce qui était nécessaire à son entretien et à celui de sa cour, pour remplacer les redevances et prestations féodales, que personne n'acquittait plus. Les Saxons s'acharnèrent surtout à la démolition des châteaux et forteresses nouvellement construits pour contenir les populations. Ils imposaient des conditions humiliantes pour déposer les armes, exigeaient que le roi chassât ses conseillers et ses maîtresses, qu'il renonçât à résider en Saxe. Les conférences de Gerstungen et de Corwey n'amenèrent aucun résultat. Ils détruisirent de fond en comble les maisons de plaisance de l'empereur, sans ménager les églises ni les tombeaux; ils jetèrent au vent les os d'un enfant royal mort en bas âge, et le pape fit la sourde oreille pour frapper de si odieux excès des censures ecclésiastiques. Au lieu de venir en aide à Henri, qui invoquait son secours, il présidait (mars 1074) un concile, le premier des conciles grégoriens qui ont été si multipliés, et anathématisait la simonie et le concubinat, enjoignant aux évêques sous les menaces les plus effrayantes de faire exécuter ses décrets. Ces ordres furent portés en Allemagne par des légats spéciaux qui s'apprêtaient à convoquer un concile national aux fins d'appliquer les canons du synode romain; mais ils durent s'arrêter devant les résistances locales. Sigefroi d'Eppenstein, archevêque de Mayence, tint pourtant un synode à Herford, au mois d'octobre (1074), pour obéir au décret du pape et obliger les clercs à opter entre le mariage et le service de l'autel; mais sa proposition fut très mal reçue, le synode fut dispersé par une émeute armée, et l'archevêque, me-

nacé en sa personne, n'osa plus se montrer. L'évêque de Passau, ayant suivi l'exemple de celui de Mayence, n'échappa qu'avec peine à l'emportement tumultueux de la faction des prêtres mariés (1). Grégoire annonça qu'il ne reculerait devant aucune extrémité (2) pour avoir raison de ces désordres.

L'année 1075 ne vit pas la fin de la guerre civile et des soulèvemens. Henri IV, déployant des facultés qu'on ne soupçonnait pas, organisa une résistance efficace et régulière. Rodolphe de Rhinfelden, son beau-frère et duc de Souabe, battit et dispersa les Saxons en Thuringe. La révolte parut un instant étouffée. Henri convoqua une diète à Goslar, et crut avoir pacifié la Saxe; mais les légats du pape se présentèrent à la diète, et citèrent de nouveau l'empereur devant le pape pour se justifier. En présence d'un acte aussi ouvertement hostile, Henri ne garda plus de mesure; retournant en hâte sur le Rhin, où il était en force, il convoqua un concile à Worms, où sous sa présidence les évêques de la contrée condamnèrent et déposèrent le pape pour avoir osé se constituer juge de son souverain. D'un autre côté, une conspiration éclata dans Rome, fomentée par les amis d'Henri IV et les Cenci, et dans la nuit de Noël 1075, Grégoire, qui officiait à Saint-Pierre, fut enlevé de l'église par des hommes armés et renfermé dans une tour, d'où le tira non sans peine la population, soulevée à la nouvelle de cet attentat. Il faut lire, dans l'ouvrage de M. Villemain, le récit de ce dramatique événement, où tout le talent de l'éminent écrivain s'est déployé à plaisir. En janvier 1076, le pape lance contre Henri l'anathème dont il l'a menacé, le déclare déposé de la dignité royale et impériale, et délie ses sujets du serment de fidélité à son égard. Les assemblées tumultueuses se multiplient alors en Allemagne. La grande féodalité croit le moment venu d'écraser la royauté. Dans les pays même restés sous l'obéissance de l'empereur, à Utrecht, à Oppenheim, à Tribur, les princes réunis proposent de déposer l'empereur, *juxta palatinas leges*, s'il refuse de se purger des accusations qui pèsent sur lui et de se faire relever de l'excommunication. La fidélité de Rodolphe de Rhinfelden est ébranlée par le mirage de la couronne impériale qu'on présente à ses regards ambitieux, et le pape est invité à se rendre à Augsbourg pour être juge et médiateur entre les états d'Allemagne et le souverain. Les peuples sont entraînés dans le parti de la révolte, et la plupart des évêques eux-

(1) Voyez Lambert, édit. citée, p. 328-29. Il faut lire ces deux pages pour avoir une idée juste des déportemens ecclésiastiques de l'époque.

(2) Il disait dans une lettre que nous lisons au *Registrum* : *Tutius nobis est defendendo veritatem... ad usque sanguinem nostrum resistere, quam iniquitatem consentiendo... ad interitum ruere.*

mêmes qui avaient participé au concile antipapal de Worms reculent devant les anathèmes de Grégoire (1). Tout le monde rejeta sur Henri seul le crime de la simonie et le désordre du concubinat. L'excommunication impériale glaça d'effroi l'Allemagne tout entière, et le malheureux Henri en fut terrifié lui-même.

Paralysé dans tous ses actes, il perdit le calme d'esprit qui seul pouvait le sauver. Les prières de sa pieuse mère, les larmes de son épouse, réconciliée avec lui, l'entraînèrent à une résolution qui faillit ruiner sa cause, celle d'aller à tout prix se faire relever de l'excommunication. On était au cœur de l'hiver, et au printemps la diète générale des princes allait se réunir à Augsbourg, où le pape devait se rendre pour prononcer. La Souabe s'entendait avec la Bavière pour fermer les communications du roi avec l'Italie, où le parti impérial avait en Lombardie de nombreux adhérens. Un seul passage restait ouvert à Henri, celui du Saint-Bernard, mais en tout temps de bien difficile accès, et en cette saison de l'année presque impraticable. Frappé de crainte en vue du terme fatal, cédant à une sorte de vertige, Henri n'hésita pas à se jeter presque seul dans les neiges des Alpes, accompagné de sa courageuse épouse, qui portait dans ses bras un enfant en bas âge. Il fallait encore obtenir le passage de sa belle-mère, la comtesse de Suse, marquise de Turin, qui lui fit payer du prix de trois comtés la traversée sur ses terres d'Aoste, et, après d'incroyables difficultés, Henri pénètra en Lombardie. Les évêques et les seigneurs du pays le reçurent avec enthousiasme, croyant que par une audacieuse manœuvre il venait surprendre ses ennemis et s'attaquer au pape, que la révolte des Romains avait à son tour expulsé de l'Italie centrale; mais, hélas! quelle ne fut pas la déception des Lombards quand ils apprirent qu'Henri venait, humble et soumis, demander seulement au pape l'absolution de ses fautes et la levée de l'excommunication! La considération de l'empereur en éprouva un rude coup, et jamais sa cause ne parut plus compromise que par cette humilité. Ce qui s'est passé à Canosse, dans cette forteresse de la comtesse Mathilde, cousine de l'empereur, où le pape avait pris refuge et où Henri vint chercher son pardon, est écrit partout, connu de tout le monde, et je ne veux pas le raconter encore. M. Villemain en a fait l'objet d'un des plus beaux récits de son ouvrage. Les deux adversaires y commirent une faute qui pèse encore sur leur mémoire, l'un par sa prostration, l'autre par son orgueil. Grégoire voulut avilir l'empereur; plus modéré, plus sensé, il eût mieux assuré la victoire. L'empereur et le pape se trompèrent l'un l'autre par une inévitable néces-

(1) On en trouve un exemple remarquable dans deux lettres épiscopales, échappées à l'attention des historiens, et qu'on peut lire dans la *Collectio monumentorum* de Hahn, t. Ier, p. 199 et suiv.

sité. Les grandes causes ne se décident pas ainsi d'un seul coup et par surprise. Ce n'était plus la cause de la réforme des mœurs et de l'église, c'était la cause de l'assujettissement des rois au sacerdoce, la cause de la subordination de la société civile à la société religieuse. Ce n'était plus l'église qui était dans l'état, comme l'avaient proclamé les pères d'un autre siècle, c'était l'état qui était dans l'église, l'église était l'état lui-même, et son pontife était le monarque universel. Telle était la signification de la scène de Canosse, dont le retentissement dure encore (1).

Henri avait reçu l'absolution à la condition qu'il se soumettrait au jugement des princes et des évêques d'Allemagne, et qu'il ratifierait leur sentence, fût-ce même sa déposition; là se borne l'engagement, sur les détails duquel il a été publié beaucoup d'erreurs. Si le pape voulait passer en Allemagne, Henri lui donnait toutes les sécurités désirables, soit pour aller, soit pour revenir. Cet acte indigna les Italiens, et Henri faillit perdre l'empire par la soumission même à l'aide de laquelle il avait cru le sauver. Les Lombards parlaient de le déposer et d'élire à sa place son fils Conrad. L'empereur, échappé de Canosse, fut donc bientôt livré à tous les regrets de sa fausse terreur et de son humiliation. Il éluda l'exécution de sa parole, et reprit son attitude, en présence des encouragemens italiens. De son côté, Grégoire ne dissuada point de leur dessein les princes et seigneurs allemands qui persistèrent après l'absolution dans leur révolte, et ces princes se réunirent à la diète de Forcheim, au pays de Darmstadt, où ils déposèrent Henri IV, élurent à sa place Rodolphe de Rhinfelden, duc de Souabe, beau-frère de Henri, et lui firent jurer le maintien des libertés germaniques. Grégoire confirma l'élection, et prit ainsi le rôle inverse de la papauté jusqu'à ce jour. Naguère c'était l'empereur qui confirmait l'élection du pape; aujourd'hui c'est le pape qui confirme l'élection de l'empereur. Informé de l'élection de Forcheim, Henri rétracte la promesse de Canosse, et se prépare à de nouveaux efforts auxquels il est excité par les évêques de Lombardie (2). Grégoire fut ému de son côté par les manifestations italiennes (3); il subissait à son tour un sensible revers de fortune. Les Normands de la Pouille l'inquiétaient; seule en Italie, la grande-comtesse Mathilde, oublieuse du lien du sang qui l'unissait à l'empereur, soutenait la cause de Grégoire avec une inébranlable constance, méprisant les mauvais pro-

(1) Voyez le célèbre engagement signé à Canosse, la *promissio canusina,* dans le texte du *Registrum,* collationné au Vatican par Giesebrecht et publié par Jaffé. Il diffère peu de celui qu'avait publié M. Pertz dans le second volume des *Leges,* de sa collection, p. 50.

(2) Voyez Giesebrecht, *Deutsche Kaiserzeit,* t. III, *passim.*

(3) Voyez Pfeffel, *Abr. de l'hist. d'Allemagne,* sur 1077-1080, et Gfrörer, t. III.

pos que la malice n'épargnait pas à son dévoûment (1), car les henriciens en Italie et en Allemagne n'étaient point en reste de calomnies avec les grégoriens. La pureté de Grégoire est sortie intacte de ce conflit des passions; plût à Dieu que la réputation de Henri fût aussi bien vengée par l'opinion!

Cependant plusieurs princes de Lorraine et de Souabe furent joindre Henri en Italie. — L'empereur assembla une armée contre Rodolphe, et l'obligea par deux batailles gagnées à se retirer dans la Saxe. Sur un autre point, le duc de Bohême, fidèle à l'empire, prit la révolte à revers, et défit un gros détachement de l'armée de l'anticésar. Grégoire vint à l'appui de la cause ébranlée de Rodolphe en renouvelant l'excommunication de Henri IV avec des formes terribles. C'étaient les apôtres saint Pierre et saint Paul qui cette fois intervenaient dans la querelle et dictaient l'anathème à Grégoire. De cette excommunication célèbre, le texte se trouve partout (2). M. Villemain en fait ressortir le caractère avec un grand bonheur d'expression. Aux foudres du synode de Rome et de Grégoire VII, Henri répondit par une nouvelle manifestation de l'épiscopat contre le pape. Il assembla trente évêques à Brixen dans le Tyrol, sur la fin de juin 1080, et il y proposa pour la seconde fois la déposition de Grégoire, cette fois *pour crime de simonie;* puis il fit élire pape Guilbert, archevêque de Ravenne, qui prit le nom de Clément III. C'était le même que Grégoire avait excommunié pour ses déportemens, et qui poussait Henri dans la voie des représailles. A ce moment, les deux armées de Rodolphe et de Henri étaient de nouveau en présence en Thuringe. Une bataille décisive fut livrée à Volksheim, près Mersebourg, le 12 octobre 1080. L'armée impériale était commandée par un habile capitaine qui fondait en ce jour la grandeur de sa famille, Frédéric de Hohenstaufen, et l'étendard impérial était porté par le preux Godefroi de Bouillon, qui en frappa, dans une lutte corps à corps, le rebelle Rodolphe, et lui coupa la main droite. Ce malheureux se souvint, dit la chronique, que c'était la main dont il avait faussé le serment de fidélité à son roi, et mourut en regrettant sa révolte. Le destin semblait alors se prononcer pour Henri; mais l'intrépide Grégoire n'en fut pas troublé ni détourné de sa voie. Comme compensation à ces revers, la comtesse Mathilde fit donation de ses terres au saint-siége. Ce fut

(1) « Tanquam patri, dit Lambert (p. 418), sedulum exhibebat officium. Unde nec evadere potuit incesti amoris suspicionem, passim jactantibus regis fautoribus, et precipue clericis, quibus illicita et contra scita canonum contracta conjugia prohibebat, quod die et nocte impudenter papa in ejus volutaretur amplexibus, et illa furtivis papæ amoribus præoccupata, post amissum conjugem ultra secundas contrahere nuptias detrectaret. Sed apud omnes sanum aliquid sapientes luce clarius constabat, falsa esse quæ dicebantur. »

(2) Voyez le remarquable travail de M. Langeron sur Grégoire VII, Paris 1871, in-8°.

une source nouvelle de disputes entre les papes et les empereurs, car la donation pouvait être valable pour les alleux de la comtesse, mais elle était nulle pour les fiefs mouvant de l'empire.

Henri IV, après avoir soumis l'Allemagne, revint en Italie pour affermir l'antipape Guilbert sur le siége pontifical. Il assiégea Rome, que les grégoriens défendirent énergiquement. L'empereur fut obligé de se retirer en Lombardie après un vain effort contre la ville. Au printemps suivant, il retourna devant la place avec aussi peu de succés; un dernier siége fut plus heureux. Henri gagna par argent le peuple de Rome, et fut introduit dans la ville, où il intronisa l'archevêque de Ravenne dans la chaire de Saint-Pierre, et reçut de ses mains la couronne impériale en compagnie de son épouse. Grégoire était resté maître du château Saint-Ange; il appela Robert Guiscard à son secours, et l'habile Normand délivra le pontife, qui eut beaucoup de peine à se délivrer à son tour de ses libérateurs. Il se retira, craignant de tomber au pouvoir des troupes impériales, dans la ville de Salerne, où, consumé d'ardeur pieuse et de chagrins amers, il mourut après une courte maladie, le 25 mai 1085, en prononçant les célèbres paroles qu'on connaît. Grégoire avait régné douze ans; mais il devait survivre en la personne de ses successeurs, et le triomphe momentané d'Henri IV ne pouvait être de longue durée. Dans la cathédrale de Salerne, en une chapelle du fond sur la droite, fut enterré Grégoire VII. On restaura son tombeau vers 1578, et le cercueil où il reposait fut ouvert. Le corps était encore enveloppé dans ses habits pontificaux. Sur l'autel même de cette chapelle, on voit aujourd'hui la statue assise du pontife, de grandeur naturelle et d'un travail médiocre. Il a rêvé une société humaine organisée comme un couvent. Moine lui-même, il a eu pour soldats tous les moines de l'univers : il a mis le pontife au-dessus du roi. « Une dignité, dit-il, inventée par des hommes qui ignorent Dieu, ne doit-elle pas être soumise à une dignité que la Providence à créée pour son honneur, et qu'elle a donnée au monde en sa miséricorde? » A quoi Bossuet a répondu : « La société humaine, la subordination des hommes, l'empire des rois sur leurs sujets, ce n'est pas l'orgueil qui les a établis, c'est la raison; ce n'est pas le diable, c'est Dieu (1). » Et cependant l'œuvre de Grégoire a été dans son temps une œuvre de civilisation, car, réduite à son expression modérée et vraie, sa cause était celle de l'esprit et de la liberté contre l'empire de la violence et de l'immoralité.

CH. GIRAUD, de l'Institut.

(*La troisième partie au prochain n°.*)

(1) *Defensio declarationis*, etc., lib. I, sect. I, ch. 10.

UN

DRAME JAPONAIS

LES QUARANTE-SEPT LONINES.

Pendant mon dernier séjour à Yokohama en 1868, je cherchais à me rendre compte des événemens qui venaient d'agiter le pays, et dont la conclusion inattendue avait été le renversement du pouvoir des taïcouns. Au moment même où nous avions jeté l'ancre en rade, le 9 juillet, les dernières phases de la révolution se déroulaient encore près de nous, et parfois la brise, en passant sur les plaines de Yeddo, nous arrivait chargée des grondemens lointains du canon. Toutefois le chef de la dynastie taïcounale, conscient de la désorganisation de son parti, s'était déjà retiré de la scène et avait souscrit de ses propres mains à la double déchéance de sa famille et de l'institution créée par ses ancêtres (1). Approfondir les mystères de l'histoire et de la politique intérieure du Japon, surtout au lendemain d'une crise, a toujours été une entreprise fort ardue; un mot d'ordre universellement accepté oblige au silence tout indigène que l'Européen presse de questions à cet égard. Je fus toutefois aidé dans mes investigations par un officier japonais. Ancien employé du gouvernement du taïcoun, attaché depuis plusieurs années comme interprète à la légation de France, Chioda-Sabouro avait inspiré à nos ministres plus de confiance que la généralité de ses collègues; mêlé comme spectateur ou même comme agent poli-

(1) Voyez la *Revue* du 1er avril 1869, *Une révolution au Japon.*

LES

ASSEMBLÉES DU CLERGÉ

EN FRANCE

SOUS L'ANCIENNE MONARCHIE

III[1].

LES ASSEMBLÉES DU CLERGÉ AU TEMPS DE LA FRONDE.

La mort de Richelieu, que suivit à un assez court intervalle celle du roi auquel il avait imposé ses volontés, délivra le clergé et la noblesse d'un ministre qui leur était plus qu'incommode, et les deux premiers ordres de l'état se flattèrent de ressaisir sous le nouveau régime une prépondérance que le cardinal ne leur avait pas permis d'exercer. L'avènement de Mazarin au timon des affaires faisait espérer au clergé l'entier rétablissement de ses immunités. Tout annonçait chez cette nouvelle Éminence des façons d'agir absolument différentes de celles du redoutable cardinal. Mazarin affectait les dehors de la mansuétude et de l'humilité. Il était de l'accès le plus facile et semblait l'homme de la conciliation. Il ne devait qu'à son caractère ecclésiastique la haute dignité à laquelle il était parvenu; l'on se persuadait qu'il en serait toujours reconnaissant à l'église, qu'il ne pouvait que travailler à en accroître la puissance

(1) Voyez la *Revue* du 15 février et du 1er avril.

et l'autorité. La reine, Anne d'Autriche, était dévote comme une Espagnole et paraissait femme à s'en remettre en tout à la direction du clergé; elle ne savait pas d'ailleurs refuser à ceux qui avaient pris sur elle un certain empire. Il n'y avait qu'à lui demander pour obtenir; chacun du moins le répétait, et La Feuillade disait en plaisantant que c'était à ces quatre petits mots : *la reine est si bonne*, que se réduisait désormais la langue française. Le clergé devait donc penser qu'elle lui rendrait la domination dans toutes les matières où il la réclamait au nom de sa divine mission, et qu'il n'aurait plus à donner *l'exemple de la servitude sous le titre d'obéissance* que le cardinal de Retz, dans ses *Mémoires*, lui reproche d'avoir trop souvent prêchée. Le clergé ne se doutait pas que Mazarin, à l'attitude si modeste, entendait continuer la politique autoritaire de son prédécesseur, tout en recourant à d'autres moyens, en usant de la ruse là où Richelieu employait l'intimidation, en dupant ses ennemis là où celui-ci eût frappé les siens. Le clergé avait trop peu pratiqué l'adroit Sicilien pour s'être aperçu que ce ministre n'avait pas plus de piété que de dévoûment sincère à l'église, et que la confiance sans bornes que lui témoignait Anne d'Autriche était entretenue par un tout autre sentiment que le respect de la pourpre dont il était revêtu.

I.

Ainsi, au début de la régence de la mère de Louis XIV, l'ordre ecclésiastique était plein de l'espoir de reconquérir son indépendance, et quand se réunit à Paris, en 1645, son assemblée générale, presque tous les députés partageaient une semblable illusion. Ce qui se passa aux séances de cette compagnie l'eut bien vite dissipée. Les élus des provinces ecclésiastiques étaient arrivés dans la capitale avec la ferme intention de faire rendre à l'église de France la jouissance des droits dont Richelieu l'avait dépossédée. Un esprit de réaction contre les actes du grand ministre se manifestait chez une bonne partie de la nation, surtout chez la noblesse, que l'évêque de Luçon avait si peu ménagée. L'épiscopat presque tout entier était dans de tels sentimens, car l'affront fait à l'assemblée de Mantes avait singulièrement accru l'aversion du haut clergé pour Richelieu. La nouvelle assemblée s'empressa de faire une manifestation contre la mesure arbitraire prise quelques années auparavant et de témoigner de la sorte sa résolution de revenir sur ce que le despotisme du feu cardinal avait imposé au clergé français. Charles de Montchal avait été choisi une seconde fois pour représenter sa province. La compagnie le réélut à la présidence, lui restituant ainsi la dignité dont il s'était vu si brutalement dépouillé. Elle

décerna le même honneur à l'autre archevêque expulsé, Octave de Bellegarde, qui était venu reprendre son siège à l'assemblée, mais qui ne devait plus vivre que quelques mois, et le quitta pour cause de maladie.

L'archevêque de Toulouse se montra très touché de l'acte de réparation dont il était l'objet. Pour mettre le sceau à sa réhabilitation, la compagnie le pria de donner devant elle une relation de ce qui s'était passé à l'assemblée de Mantes. Il le fit en termes dignes, mais énergiques, ne craignant pas de comparer ce qui avait eu lieu alors au *brigandage d'Éphèse*. Il stigmatisa la conduite des prélats qui avaient, selon lui, abusé le roi. Il ne manqua pas de rappeler qu'aux derniers jours de sa vie, Louis XIII avait témoigné du repentir de ce qu'on l'avait entraîné à faire, et écrit aux évêques pour lesquels il s'était montré si dur, afin de les assurer de son estime et de ses regrets. La relation fut écoutée avec faveur; on en décida l'insertion au procès-verbal. Quand la compagnie aborda la délibération sur ce qu'elle avait à faire touchant les décisions qu'on avait arrachées du clergé à Mantes, Montchal s'apprêta à sortir de la salle. Comme sa personne était intéressée en cette affaire, il ne voulait pas être juge et partie; mais ses collègues, tout d'une voix, lui dirent de demeurer afin qu'ils pussent profiter de ses lumières dans une discussion dont son rapport devait faire la base. La compagnie fut unanime pour approuver la conduite qu'avaient naguère tenue les prélats et la résistance qu'ils avaient opposée aux injonctions arbitraires d'un ministre peu scrupuleux. On décida donc que l'archevêque de Toulouse serait officiellement remercié du zèle et de la fermeté avec lesquels il avait soutenu l'honneur et la dignité du clergé, et, pour effacer la flétrissure infligée aux prélats qui avaient eu le courage de tenir tête à Richelieu, on décida que ceux d'entre eux qui n'avaient point été réélus députés, et qui se trouvaient alors à Paris, seraient priés de prendre place à l'assemblée et d'y donner leurs bons avis, et qu'on inviterait par lettres ceux qui étaient hors de la capitale à venir jouir du même privilège. On alla plus loin; l'un des prélats expulsés, l'évêque de Bazas, était mort depuis sa disgrâce; l'assemblée voulut qu'il fût considéré comme étant décédé dans l'exercice et la possession du titre de député, et l'un des membres de la compagnie, l'éloquent Godeau, évêque de Vence, fut chargé de prononcer son oraison funèbre. Enfin, pour donner plus d'éclat et de publicité à cette solennelle réparation, l'assemblée arrêta que la lettre qui avait été écrite par le feu roi à l'archevêque de Toulouse, le 25 avril 1643, et qui *portait témoignage de sa bonne conduite*, ce sont les expressions mêmes dont on se servit, serait insérée dans le procès-verbal de la présente assemblée et également imprimée. On voulut qu'une copie en fût faite pour

être annexée au procès-verbal de l'assemblée de Mantes, de façon que l'acte d'infirmation ne fût point séparé de l'acte qu'on venait de condamner. Tout ce qui avait été fait dans la réunion de Mantes, à partir du 15 mai, fut déclaré nul, hormis le vote des sommes accordées au roi en vertu d'un contrat sur lequel la compagnie n'entendait pas revenir.

Cette première démonstration dirigée contre une décision du feu roi froissa Anne d'Autriche, qui y vit un blâme solennel infligé à son époux, et, quoiqu'il s'agît en réalité d'une mesure émanée de Richelieu, dont elle avait eu fort à souffrir, elle se tint pour offensée. C'est ce que rapporte le cardinal de Retz, l'un des instigateurs des résolutions que prit l'assemblée dès le début de sa session. « Il arriva par hasard, écrit-il dans ses *Mémoires*, que lorsque l'on y délibéra, le tour, qui tomba ce jour-là sur la province de Paris, m'obligea à parler le premier. J'ouvris donc l'advis selon que nous l'avions tous concerté, et il fut suivi de toutes les voix. A mon retour chez moi, je trouvai l'argentier de la reine qui me portait l'ordre de l'aller trouver à l'heure mesme; elle estoit sur son lit, dans sa petite chambre grise, et elle me dit avec un ton de voix fort aigre, qui lui estoit naturel, qu'elle n'eust jamais creu que j'eus esté capable de lui manquer au point que je venais de le faire dans une occasion qui blessoit la mémoire du feu roi son seigneur. » Retz donna ses raisons, et Anne d'Autriche lui dit d'aller les exposer à Mazarin, qui ne les goûta pas plus qu'elle. « Il me parla, poursuit le coadjuteur, de l'air du monde le plus haut; il ne voulut point escouter mes justifications, et il me déclara qu'il me commandoit de la part du roi que je me rétractasse le lendemain en pleine assemblée. » Retz ne voulut rien promettre, et il chercha vainement à ramener le ministre à d'autres sentimens; voyant qu'il n'y réussissait pas, il prit le parti d'aller trouver l'archevêque d'Arles, esprit sage et modéré, et il le pria de se joindre à lui pour faire entendre raison à Mazarin. La démarche n'eut pas plus de succès, et les deux prélats sortirent de chez le ministre convaincus qu'il était l'homme du monde le moins entendu dans les affaires du clergé.

Le mauvais accueil qu'avait fait le gouvernement à la démonstration contre les actes de Richelieu ne détourna pas les députés de leur intention de revenir sur tout ce que le clergé avait voté sous la pression de ce ministre, et ils nommèrent une commission pour réviser les dernières décisions adoptées à Mantes, rechercher ce qui avait été fait *de contraire à la dignité et aux intérêts du clergé et y remédier au plus vite*, afin que de pareilles atteintes ne pussent plus se renouveler. Cette commission devait faire un rapport fournissant la matière d'une circulaire à adresser à toutes les provinces et indiquant les mesures à adopter. L'humeur que la reine avait té-

moignée au coadjuteur ne l'empêcha pas d'entrer dans la commission, où il eut pour collègues l'archevêque d'Auch et les évêques d'Uzès, de Coutances et de Maillezais. Il s'y rencontrait aussi quelques députés du second ordre, notamment les abbés de Caminade et de Charrier, qui devaient un peu plus tard se signaler par leur attachement au remuant prélat qu'on était assuré de trouver dans toutes les intrigues dirigées contre Mazarin. L'assemblée du clergé s'était imposé la tâche de rendre à l'épiscopat toute son autorité; elle se hâta de dresser ses batteries contre l'édit de Nantes. Il avait le tort impardonnable aux yeux des évêques de soustraire à leur juridiction spirituelle ceux qui faisaient profession de calvinisme. La compagnie n'attendit même pas qu'elle eût achevé de rédiger ses cahiers pour présenter à la régente des remontrances touchant les entreprises des huguenots. La ruine des religionnaires comme parti politique ne suffisait point au clergé ; il voulait qu'on leur enlevât toute faculté d'exercer leur culte; il insistait au moins pour que le gouvernement veillât sévèrement à ce qu'ils ne sortissent pas des limites étroites dans lesquelles ce culte était toléré. La propagande que faisaient les calvinistes alarmait les évêques qui les accusaient d'instituer des prêches là où on les avait interdits, de reconstruire les temples, dont l'autorité épiscopale avait fait opérer la destruction, plus solidement qu'ils n'étaient bâtis auparavant. Toutes ces récriminations furent développées dans la harangue que Claude de Rebé, archevêque de Narbonne, adressa à Anne d'Autriche au nom de l'assemblée. Il y insista pour que, selon ses expressions, l'église, quand la France étendait ses frontières, pût aussi étendre les siennes. Il signala les dangers que créait pour la religion catholique la tolérance envers l'hérésie, et fit un pressant appel à la piété de la reine, qu'il ne craignait pas d'appeler *la plus grande et la plus vertueuse princesse de la terre*. A l'entendre, la couronne n'avait qu'à s'en remettre au zèle de l'église, et il eut soin de ne rien dire qui rappelât la résistance qu'avait opposée Richelieu aux prétentions de domination du clergé. Il ne voulait voir dans le feu roi que *le protecteur des droits, immunités et franchises de l'église, l'ennemi juré de ceux qui la voulaient opprimer*. Louis XIII n'était pour lui que l'*ange exterminateur de cette liberté impie et injurieuse qu'on prétendait maintenant ressusciter*. Des devoirs que la nécessité d'assurer la paix du royaume imposait au gouvernement, l'archevêque ne s'en occupait pas. Il estimait l'édit de Nantes une transaction honteuse, et l'heure était venue, selon lui, d'user des mesures propres à étouffer l'hérésie. Entre ces mesures, il mentionnait l'abolition des chambres mi-parties. On ne saurait s'étonner de ce langage. La régence d'Anne d'Autriche avait réveillé les espérances du parti de la réaction catholique, et le clergé voulait à tout prix

pousser la reine plus avant dans la voie où l'on pensait que sa dévotion devait l'engager. Claude de Rebé se plaisait à représenter l'église gallicane comme étant déjà assurée par le seul avènement de la reine mère au pouvoir de retrouver toute son autorité. « C'est, disait-il à Anne d'Autriche, de votre majesté que nous avons tous les sujets du monde d'attendre cet accomplissement et ce comble de bonheur et de félicité, et déjà nous prévoyons que l'église, cette épouse du fils de Dieu, ne doit jamais appréhender de devenir souffrante sous votre royale conduite. » Le prélat termina sa harangue en rappelant ce qu'avait fait le feu roi pour l'église et donnant à entendre qu'on espérait maintenant davantage. « Nous espérons, voire même nous tirons de là, s'écriait-il, un secret pronostic des beaux jours pleins de joie, de paix et de jouissance, dont nous jouirons, Dieu aidant, pendant le règne du fils, sous la douce régence de la mère. » Ces paroles ne prophétisaient que trop la révocation de l'édit de Nantes. Mais l'heure n'était pas encore venue pour le clergé de remporter cette funeste victoire, et Anne d'Autriche, toute dévote qu'elle fût, se montra plus sage que ne devait l'être son fils. Elle se borna à répondre par des assurances peu compromettantes sur ses bonnes dispositions à l'égard du corps ecclésiastique. Elle ne prit aucun engagement positif et renvoya, selon l'usage, le contenu des remontrances à l'examen du chancelier. C'était en effet à celui-ci qu'il appartenait de peser la valeur des plaintes, et ce magistrat était un politique trop avisé pour laisser le gouvernement se mettre encore sur les bras les protestans, quand il avait déjà à pourvoir à tant de difficultés, surtout du côté de ses finances. En dépit de la promesse formelle de Louis XIII de ne rien demander au clergé en sus du subside des quatre millions, quand même la guerre durerait plus de trois années, la régente avait résolu de lui faire un nouvel appel de fonds; mais comme un tel appel risquait fort d'être mal accueilli, l'on jugea nécessaire d'user d'abord de beaucoup de ménagemens. Les commissaires royaux se bornèrent à représenter à l'assemblée les grandes dépenses auxquelles la guerre obligeait l'état et le devoir qui incombait à l'ordre ecclésiastique de venir à son aide. Le ton de ces représentations était assez timide, et ils les accompagnèrent de force démonstrations de respect pour l'auguste compagnie : précautions d'autant plus opportunes qu'outre le renouvellement du contrat avec l'Hôtel de Ville il s'agissait d'obtenir le vote d'une subvention extraordinaire d'un chiffre élevé. Tout occupée de réviser ce qui avait été fait à Mantes, l'assemblée ne se pressa pas de répondre à cette mise en demeure; elle entendait, avant de rien donner, que le gouvernement revînt sur plusieurs des mesures auxquelles l'assemblée tenue dans cette ville avait été contrainte d'ad-

hérer et sur d'autres imposées depuis sans l'assentiment du clergé, à savoir : la taxe du huitième denier des biens aliénés, la réduction des gages des officiers du clergé et l'impôt des 800,000 écus destinés à garantir à perpétuité aux acquéreurs la possession des biens ecclésiastiques aliénés. En édictant ces mesures, la couronne avait, suivant la compagnie, outre passé ses droits et blessé l'équité. Une députation de l'assemblée alla le représenter aux commissaires royaux. Elle s'attacha à réfuter les raisons sur lesquelles se fondait le gouvernement pour maintenir ses édits et qui ne tendaient rien moins qu'à déposséder le clergé du privilège de ne payer de décimes que ceux que ses mandataires avaient consentis. L'un des principaux griefs qu'allégua la députation à l'encontre de la demande de la couronne était l'application au corps ecclésiastique de l'impôt levé en vertu du droit de joyeux avénement alors que cet ordre succombait sous le poids des contributions qu'on ne cessait de lui réclamer. Elle soutenait que l'église avait supporté sa part de l'accroissement des impôts mis sur la nation, cet accroissement ayant eu pour effet de faire diminuer ses propres revenus. Bref, le clergé déclarait par l'organe de ses députés être hors d'état de rien donner en sus de ses décimes, lesquels enlevaient déjà aux gros bénéficiers le tiers et parfois la moitié de leurs revenus. Cette fin de non-recevoir décida le conseil du roi à parler plus catégoriquement, et ses commissaires eurent ordre de signifier à l'assemblée le montant du subside qu'il attendait d'elle. Ce chiffre dépassait de beaucoup ce qui avait été demandé à Mantes, car il s'élevait à dix millions de livres, et, comme pour faire comprendre à la compagnie que le gouvernement ne renonçait pas aux moyens dont le règne précédent avait fait usage, la reine avait choisi pour l'un de ses commissaires ce même d'Émery qui s'était fait, à l'instigation de Mazarin, le brutal exécuteur des volontés de Richelieu. D'Émery, alors contrôleur général des finances, déclarait sans réticence que la couronne avait le droit d'exiger du clergé les sommes qui lui étaient nécessaires. « Encore que le roi, dit-il dans sa harangue, sache que la considération des besoins de l'état ne puisse manquer de frapper l'esprit de la compagnie, je crois devoir ajouter que, quoique le roi pour le respect du clergé n'ait été privé jusqu'ici des grands secours qu'il prétend avoir droit de prendre légitimement sur les biens de l'église ou sur les officiers du clergé, etc... le roi a droit de confirmation sur tous les biens privilégiés de l'église qui lui ont été donnés par les rois ses prédécesseurs depuis leurs anciennes fondations et dotations. » L'assemblée ne pouvait entendre de sang-froid l'exposé d'une doctrine si contraire à ses sentimens. Elle répliqua en termes très fermes par la bouche de l'archevêque de Lyon, le cardinal du Plessis de Richelieu. Elle décida qu'elle nommerait

simplement une commission pour rechercher les moyens de fournir au roi un nouveau subside; mais elle n'en fixa pas le chiffre, et la commission ne se pressa pas. Près de sept mois s'écoulèrent sans que l'assemblée votât aucune subvention ou se mît en mesure de renouveler le contrat de l'Hôtel de Ville. Les commissaires revinrent à la charge pour la quatrième fois, pressant la compagnie de conclure. L'archevêque se borna à leur répondre que la commission n'avait rien pu découvrir, en fait de ressources, qu'un nouvel impôt à mettre sur le clergé, déjà aux abois, et qui en consommerait la ruine. Les lenteurs continuèrent; l'assemblée alléguait toujours quelque nouveau grief et signalait quelque nouvelle entreprise de l'autorité laïque sur les immunités ecclésiastiques. Elle protesta notamment contre un édit qui portait atteinte aux droits des juridictions seigneuriales dont le clergé de Paris était en possession, à savoir : la juridiction du chapitre de Notre-Dame, celle de l'abbaye de Saint-Victor et celle de l'abbaye de Sainte-Geneviève; enfin elle déclara formellement qu'elle ne voterait aucune allocation pécuniaire à l'état que l'édit ne fût rapporté. Mazarin recula devant un conflit qui pouvait ne pas tourner à l'avantage de son gouvernement, qui aurait au moins pour effet d'indisposer au dernier degré un corps qu'il travaillait à gagner par la persuasion. Malgré la perte que devait causer au trésor royal la révocation d'un édit dont l'intérêt fiscal avait été l'unique motif, il se résigna à subir les conditions que dictait l'assemblée. Il montra à l'égard du corps ecclésiastique une égale condescendance dans une affaire qui touchait encore de plus près aux immunités de l'église de France, car il s'agissait des droits de l'épiscopat.

René de Rieux, évêque de Léon, avait été destitué de son siège, en vertu d'une sentence rendue par une commission spéciale dont Richelieu avait obtenu du pape Urbain VIII la nomination. Compromis, ainsi que deux autres prélats, l'évêque d'Alby, Alphonse d'Elbenne, et l'évêque de Nîmes, Claude Thoiras, dans les intrigues et les conspirations de Marie de Médicis, René de Rieux, afin de se soustraire à un procès pour crime de lèse-majesté, avait suivi la reine mère en Flandre; il y était demeuré. La commission spéciale avait été composée de prélats à la dévotion de Richelieu, de Robert de Barreaux, archevêque d'Arles, de Boutillier, coadjuteur de Tours, auparavant évêque de Boulogne, de Charles de Noailles, évêque de Saint-Flour, et de Séguier, évêque d'Auxerre, plus tard de Meaux, et frère du chancelier. On avait compté qu'effrayés de la procédure entamée contre eux, les trois évêques se hâteraient de donner leur démission afin d'arrêter les poursuites. Mais Claude Thoiras seul avait agi ainsi; d'Elbenne s'enfuit en Italie, et René de Rieux, de sa retraite dans les Pays-Bas, n'avait cessé de pro-

tester contre sa destitution et la nomination du successeur qu'on lui avait donné. Cette affaire fut fort agitée à l'assemblée du clergé de 1635. Les membres les plus attachés aux principes gallicans contestaient au pape le droit de nommer de son autorité une commission investie de la faculté de déposer par jugement des évêques. Il fallut la pression qu'exercèrent sur la compagnie deux des commissaires que Richelieu était parvenu à faire nommer députés, l'évêque de Saint-Flour et le coadjuteur de Tours, pour que l'assemblée ne se déclarât pas formellement contre la sentence de déposition qui avait été rendue. Ne rencontrant plus d'appui dans la représentation ecclésiastique, René de Rieux en avait appelé de la commission au pape, et il était encore en instance pour que son appel fût reçu quand se réunit l'assemblée de 1645. Avec ses sentimens hostiles aux actes du feu ministre, la compagnie ne pouvait manquer de prendre en mains la cause de l'évêque de Léon dépossédé. L'affaire fut donc examinée dès le début de la session. Quelques-uns de ceux qui avaient fait partie de la commission judiciaire siégeaient parmi les députés; ils furent vivement interpellés; la compagnie leur adressa de durs reproches, les accusant de lâcheté pour avoir consenti à faire partie d'un tribunal qu'on taxait d'illégal. L'assemblée protesta contre les brefs que Richelieu avait obtenus pour ce procès en 1632 et 1633, et elle envoya une députation à la reine mère et au premier ministre pour demander que des instructions fussent données à l'ambassadeur de France à Rome afin de solliciter du saint-père la révision du jugement. Mazarin fit mine d'approuver la démarche et il parut d'abord y donner satisfaction. Des négociations furent entamées avec le souverain pontife tant de la part de l'assemblée que de celle de la couronne; elles marchèrent assez rapidement. Toutefois, comme la session s'avançait et que l'affaire menaçait de n'être point réglée avant la clôture, la compagnie remit à l'archevêque de Corinthe, coadjuteur de Paris, la charge de mener à bonne fin la négociation. On était en présence d'assez grosses difficultés qui venaient tant des prétentions du saint-siège que de la résistance du successeur donné à René de Rieux, Robert Cupif. Celui-ci s'élevait contre l'intention qu'on manifestait de rétablir son prédécesseur; il en appelait comme d'abus au parlement de Bretagne. Retz nous a fait connaître dans ses *Mémoires* la part qu'il prit à cette affaire. Il nous montre que Mazarin n'était pas, à beaucoup près, dans des dispositions aussi favorables à l'égard de la réintégration de l'évêque de Léon que l'avaient donné à supposer les paroles articulées par lui dans l'assemblée où il s'était rendu de sa personne. Malgré ses assurances à l'archevêque de Corinthe et à plusieurs députés des provinces, il cherchait à enterrer

l'affaire, car il comprenait que le gouvernement royal, tout ennemie qu'eût été Anne d'Autriche de Richelieu, demeurait solidaire de ce qu'avait fait le grand cardinal, et que l'on porterait quelque atteinte au prestige de la couronne si l'on condamnait les actes auxquels elle avait donné sa sanction. Lors donc qu'il fallut passer des paroles à la pratique, il changea tout à coup d'attitude et il fit presser par la reine le coadjuteur pour que l'on prît *un biais qui*, écrit celui-ci, *m'aurait infailliblement déshonoré*. Le jeune et ambitieux prélat n'entra donc pas dans les vues de Mazarin; il essaya de le dissuader; il n'y parvint pas. La patience finit par lui manquer; il rappela au ministre sa promesse et, n'en ayant rien tiré, il se décida à écrire à toutes les provinces. Comme il venait de composer sa circulaire et l'allait fermer, le duc d'Orléans entra chez lui, lut la lettre et la lui arracha des mains, en disant *qu'il voulait finir cette affaire*. Le prince, en effet, se rendit immédiatement chez Mazarin, et, plus heureux que le coadjuteur, il obtint l'expédition des lettres à Rome que celui-ci avait vainement réclamées. Le pape accorda le bref nécessaire pour qu'on pût procéder à la révision du procès de l'évêque de Léon, et ce bref arriva avant que l'assemblée se fût séparée. Elle nomma pour l'examiner des commissaires, au nombre desquels étaient l'évêque de Chartres et le coadjuteur. Après en avoir pris connaissance, ils représentèrent à la compagnie que la lettre pontificale contenait des clauses de nature à porter préjudice *aux usages, droits et libertés de l'église gallicane*. Les députés s'en émurent, et ils rédigèrent une protestation qui déclarait que le bref ne saurait infirmer ces usages, droits et libertés. Cette réserve n'empêcha pas les effets du bref. La commission désignée par le pape se réunit et elle rendit un jugement qui réintégrait de Rieux dans son siège épiscopal. Cupif fut transféré à l'évêché de Dol. Mais celui-ci refusa longtemps d'obéir à la décision de la commission papale. Une lutte des plus vives s'engagea entre les deux compétiteurs, qui fulminèrent l'un contre l'autre et contre leurs adversaires respectifs des anathèmes. Le conseil d'état, mécontent de l'appel fait au saint-siège, soutenait Cupif, homme violent et emporté qui se répandait en injures contre la commission et se laissa même aller à des voies de fait sur des prêtres opposés à ses prétentions. Le conflit se prolongea jusqu'à la fin de l'année 1650, et Cupif ne consentit à désavouer sa conduite qu'après avoir été mandé devant l'assemblée du clergé qui se tint cette année-là.

L'affaire de l'évêque de Léon ayant été remise à la diligence du coadjuteur, l'assemblée s'occupa de la demande du subside. Comme satisfaction lui avait été donnée par le gouvernement sur des plaintes qu'elle lui avait adressées et qui concernaient certaines im-

munités ecclésiastiques, elle se relâcha de sa raideur, et vota sans hésiter une subvention de 3,600,000 livres. Elle mit toutefois pour condition à cette libéralité, d'abord qu'une déclaration royale annoncerait qu'aucun nouvel appel extraordinaire de fonds ne serait fait dorénavant au clergé, ensuite qu'on abrogerait diverses mesures fiscales récemment introduites, notamment l'édit du huitième denier, qui n'avait reçu qu'une exécution partielle. La couronne trouva l'assemblée trop exigeante et n'accepta pas ces conditions. Il y eut de longs pourparlers entre les mandataires des deux parties. La reine et ses ministres voulaient tirer de l'assemblée beaucoup plus que celle-ci n'offrait; ils tenaient ferme, et les députés s'apercevaient bien qu'il leur faudrait hausser leurs offres; mais ils ne le firent que lentement et par degrés. Quand, dans une conférence, l'assemblée voyait le gouvernement rabattre un peu de ses prétentions, elle avait soin de rester toujours, dans ses propres concessions, au-dessous de ce qui était réclamé. Après force discussions, elle finit par consentir à une subvention de 4 millions de livres, au lieu des 3,600,000 offerts d'abord par elle; mais elle rejeta absolument la condition que voulait mettre le gouvernement à son acquiescement à cette nouvelle proposition et qui était le maintien des mesures fiscales dont elle avait réclamé l'abrogation. Pour trouver cette grosse somme de 4 millions, l'assemblée éprouvait un grand embarras. Aussi, pendant que les conférences se poursuivaient, avait-elle discuté les différens moyens auxquels on pouvait songer pour fournir le subside et qui ne fussent pas des expédiens ruineux. Si d'une part elle voulait éviter l'aliénation d'une portion des biens de l'église, de l'autre elle craignait d'accroître la contribution directe des bénéficiers. Tandis qu'elle se débattait dans cette pénible recherche, et était au moment de se voir condamnée à de durs sacrifices, les officiers des décimes lui vinrent heureusement en aide. Ils offrirent de faire un fonds de 1,400,000 livres, si l'on augmentait le total de leurs gages de 100,000 livres; ils donnaient par là le moyen de recourir à un procédé alors fort usité pour se procurer de l'argent comptant : ils permettaient de tirer d'eux une somme dont ils avaient l'intention de se rembourser à la longue par l'augmentation des émolumens qui leur revenaient sur les décimes par eux levés. Mais l'offre ne parait pas à tous les embarras, et l'assemblée avait encore à aplanir d'autres obstacles pour régler ce qui concernait le subside promis. A la charge de qui devaient être les frais de perception, frais que l'usage où l'on était à cette époque de s'adresser à des traitans rendait considérables? Le contrôleur général voulait qu'ils fussent supportés par le clergé, car ce corps, s'il les eût laissés au compte de l'état, aurait ainsi dimi-

nué en fait d'un chiffre très notable le subside qu'il avait voté. Pour prendre ces frais à sa charge, le gouvernement réclamait une allocation spéciale destinée tant à y faire face qu'à le couvrir de la perte qui résulterait pour lui de l'abandon des mesures fiscales que le clergé réclamait avec le plus d'instance. Ce ne fut pas sans peine que l'assemblée sortit de cette nouvelle difficulté et que l'accord s'établit entre elle et le gouvernement. Une déclaration royale retira l'impôt du huitième denier, la réduction des gages des officiers et les autres mesures vexatoires dont s'étaient plaints les députés. La couronne se contenta d'une allocation modérée, en sus des 4 millions, et prit à sa charge les frais de perception. Un contrat fut signé par lequel le clergé s'engageait à verser en cinq termes la subvention accordée. Ayant ainsi achevé sa tâche, la compagnie envoya, selon l'usage, une députation pour faire la harangue d'adieu à la régente, qui était alors à Fontainebleau. Les concessions de l'assemblée avaient enfin dissipé la défiance manifestée dans le principe par Anne d'Autriche et son ministre envers les mandataires du clergé. Somme toute, c'était au gouvernement que restait l'avantage. Sans doute, il n'avait pas les 10 millions auxquels il prétendait d'abord, et qu'il ne se flattait pas, selon toute apparence, d'obtenir, mais il encaissait 4 millions nets, et, dans l'état des affaires, une telle rentrée était pour le trésor royal une véritable bénédiction.

II.

On pouvait croire, après cet heureux résultat, que l'harmonie entre le clergé et la couronne était assurée pour longtemps. L'habileté que déploya Mazarin dans l'affaire du jansénisme, après l'émotion provoquée par l'apparition du livre d'Antoine Arnauld *sur la fréquente communion*, dut confirmer les amis de la paix dans ces espérances. Malheureusement l'ordre ecclésiastique ne pouvait tout à fait échapper aux excitations révolutionnaires de la fronde. Déjà en 1649 le clergé s'était mêlé aux agitations politiques; il avait pris part à la lutte soutenue contre le gouvernement impopulaire de la régente. Ses principaux représentans s'étaient réunis à la noblesse pour forcer la main à Anne d'Autriche, et, d'accord avec le duc d'Orléans, les deux ordres avaient traité ensemble des affaires de l'état et s'étaient séparés en arrachant de la couronne la permission de s'assembler toutes les fois qu'on manquerait aux promesses données. Le clergé était résolu d'arrêter ainsi les atteintes portées aux privilèges et immunités des ecclésiastiques comme à ceux des gentilshommes. Quand, en mai 1650, l'assemblée du clergé ouvrit sa session, la situation était plus grave encore que l'année précédente.

La reine avait fait arrêter les princes de Condé et de Conti et leur beau-frère le duc de Longueville. Trois partis divisaient la France : celui des anciens frondeurs, celui de la nouvelle fronde, celui de Mazarin. Le parlement cherchait à prendre entre eux le rôle de médiateur et à asseoir ainsi sa prépondérance dans le gouvernement de l'état. Chez le haut clergé, les sentimens étaient en général peu favorables au cardinal. L'esprit de l'assemblée de 1650 en fut le miroir fidèle; il se décela par l'attitude qu'elle prit dès les premières séances. Elle venait de recevoir d'énergiques réclamations des évêques de Guyenne contre les violences dont le duc d'Épernon s'était rendu coupable à leur égard, violences qui avaient été telles que plusieurs de ces prélats s'étaient vus contraints de quitter leur diocèse. La compagnie indignée décida qu'elle se rendrait en corps près de la régente pour lui demander justice. Anne d'Autriche, tout en blâmant fort la conduite de l'irascible gouverneur de Guyenne, craignait de se l'aliéner. Elle avait besoin de sa coopération pour résister à la levée de boucliers que la noblesse préparait contre elle dans le midi de la France et ne se souciait pas d'intervenir. De son côté, Mazarin, qui songeait à faire épouser l'une de ses nièces au duc de Candale, fils du duc d'Épernon, était encore moins disposé que la reine à accueillir des réclamations auxquelles on cherchait à donner du retentissement. La régente essaya donc d'abord d'éconduire l'assemblée en lui proposant de traiter l'affaire avec quelques-uns de ses délégués ; mais les députés insistèrent, et Anne d'Autriche dut leur accorder audience et leur promettre que des arrêts du conseil mettraient un terme aux prétentions de d'Épernon. Plusieurs mois se passèrent, et les arrêts ne parurent pas. La mollesse qu'apportait le gouvernement en cette rencontre pour défendre les immunités du clergé acheva d'indisposer la compagnie. Tout en procédant à l'examen des comptes, elle rédigea des remontrances au roi. Il y était surtout question des protestans, dont les tentatives pour étendre la faible part de liberté qui leur avait été laissée inquiétaient les évêques. L'édit de Nantes n'avait cessé d'être chez ceux-ci l'objet d'objurgations à la couronne; la prise de la Rochelle les avait enhardis à en réclamer l'abrogation.

Des dispositions aussi peu bienveillantes dans l'assemblée du clergé ne détournèrent pas Mazarin de solliciter un large subside. Le gouvernement était obéré, et les biens ecclésiastiques étaient la seule matière imposable dont on n'eût point abusé; mais comment agir en présence des engagemens antérieurement pris de ne plus rien demander au clergé à titre extraordinaire? Au lieu d'envoyer à la compagnie, comme cela se pratiquait habituellement, des commissaires pour spécifier la somme que le roi attendait de sa générosité, Mazarin préféra ouvrir une conférence entre trois commissaires

désignés par la couronne, les conseillers d'Aligre, d'Irval et Gargant, et des délégués désignés par l'assemblée. Le moyen n'aboutit pas; les mandataires du clergé restèrent sourds à toutes les demandes. Ils se retranchèrent invariablement derrière les engagemens qui avaient été pris. A leur instigation, l'assemblée déclara, après une délibération solennelle, que, vu l'état de détresse où les événemens avaient mis le clergé, elle n'accorderait rien. Mazarin ne se découragea pas; on sait quelle était sa patiente et habile obstination. Il se flattait d'arracher, de guerre lasse, à la compagnie le subside jugé indispensable, mais de violences, il n'en voulait point user, sachant qu'elles eussent tourné contre lui. En vue de garder les députés sous sa main, la cour ayant dû à la fin de juin se rendre dans le Midi à cause de la prise d'armes des frondeurs, dont Bordeaux devenait le centre, il fit demander par la reine à l'assemblée de se transporter à Saintes. La régente allégua que le roi tenait à avoir près de lui l'auguste compagnie, afin de traiter plus facilement et à l'avantage de l'église les affaires qu'elle lui soumettrait. Les députés n'avaient nulle envie d'aller si loin; ils ne pouvaient cependant refuser ostensiblement d'obtempérer aux ordres de la régente; ils décidèrent donc qu'ils se rendraient à Saintes. Mais afin de couvrir les dépenses que nécessitait cette translation, ils arrêtèrent qu'il serait levé sur le clergé une somme de 200,000 livres. La répartition de cet impôt demanda du temps; elle s'opéra d'autant plus lentement que plusieurs provinces ecclésiastiques du Midi protestèrent contre la façon dont était fait le département; elles soutenaient ne pas devoir être imposées sur le même pied que les autres, à raison du petit nombre de bénéfices compris dans leur ressort. En attendant que les fonds eussent été recouvrés, l'assemblée continua l'examen de la gestion de son receveur général, La Morinière, qui se retirait laissant des comptes fort embrouillés, et le règlement de diverses affaires contentieuses. Les semaines s'écoulèrent et les députés ne partaient pas, quoique le gouvernement les pressât, mais ils opposaient toujours la nécessité d'achever le département. Ils atermoyèrent si bien qu'ils étaient encore dans la capitale quand arriva la paix de Bordeaux (septembre 1650). Si la compagnie ne se souciait pas de suivre la reine, elle n'en tenait pas moins à lui présenter ses doléances, et, faute de se rendre à Saintes, elle envoya en Saintonge une députation de six membres pour lui adresser la harangue où elles étaient formulées. L'un des articles de ces remontrances avait un caractère tout politique, car il associait l'assemblée à l'opposition qu'on faisait alors au gouvernement d'Anne d'Autriche. Il concernait la sortie de prison du prince de Conti. A raison du caractère ecclésiastique que lui donnait sa dignité d'abbé de Cluny, l'assemblée, vivement

sollicitée par la princesse douairière de Condé, mère de Conti, avait jugé qu'elle devait intervenir pour sa mise en liberté. Anne d'Autriche fut avertie par les membres de son conseil restés à Paris de la démarche que le clergé comptait faire, et quand les délégués ayant à leur tête l'un des présidens de l'assemblée, George d'Aubusson, archevêque d'Embrun, furent arrivés en Saintonge, il leur fut répondu que la régente ne pourrait leur donner audience s'ils venaient lui demander la mise en liberté du prince, une telle démarche outre-passant les droits de la compagnie, attendu que le roi avait pleine autorité sur les membres de sa famille. Mazarin entendait que le discours contenant les remontrances fût communiqué préalablement à la reine, afin d'être bien sûr qu'il ne renfermait rien de relatif à la détention de Conti. Les délégués se refusèrent à ce qu'on exigeait d'eux; ils objectaient que la chose était contraire à tous les précédens. Ils soutenaient d'ailleurs qu'en sollicitant la mise en liberté du prince, ils usaient du privilège qu'avait toujours eu l'église de faire appel à la clémence royale, surtout quand il s'agissait d'un membre du clergé. Enfin ils ajoutaient qu'en l'absence de pouvoirs à eux donnés pour modifier les termes des doléances, ils ne consentiraient pas à supprimer du discours le paragraphe concernant Conti. On ne parvint pas à s'entendre, et la députation s'en revint à Paris, s'étant bornée à entretenir Mazarin des divers sujets de plaintes que le clergé avait à adresser à la couronne. Elle rendit compte de sa mission à l'assemblée, et celle-ci consigna au procès-verbal la relation que lui firent ses mandataires. On était à la fin d'octobre et la compagnie n'ayant rien obtenu, elle ne voulait accorder aucun subside extraordinaire. Malgré les nouvelles instances que firent les commissaires du roi, elle se disposait à clore la session. Cela inquiétait le gouvernement, qui jugea qu'avant de la laisser se séparer il devait tenter un dernier et vigoureux effort, et le 27 novembre, comme l'assemblée était en séance, elle reçut la visite des trois commissaires précédemment nommés. D'Aligre apportait une lettre du roi, qui demandait itérativement au clergé son concours pécuniaire. Pour l'amener à de plus favorables dispositions, sa majesté accordait satisfaction à plusieurs des demandes dont les délégués avaient parlé en Saintonge à Mazarin. Les termes de la lettre étaient plus persuasifs qu'impérieux, et le langage de d'Aligre ne démentit pas cette modération affectée; il protesta contre toute pensée de violenter la compagnie et lui représenta simplement le devoir d'honneur qu'elle avait de venir au secours du roi dans une si grande nécessité. Il confessait que l'assemblée avait le droit de traiter avec la couronne sur le pied de l'égalité. « Nos contrats, disait le commissaire royal, sont synallagmatiques; nous ne traitons point sous des conditions léonines; il est juste qu'après

tant de grâces et si importantes que le roi a accordées au clergé, vous contribuiez de votre côté et fassiez effort pour lui donner contentement. » L'assemblée ne se laissa pourtant pas prendre à ces exhortations; elle décida qu'elle expédierait préalablement les affaires qu'il lui restait à régler et verrait au moment de se séparer en quoi elle pourrait répondre aux demandes qui lui étaient faites. Ce moyen dilatoire n'était pas du goût du gouvernement, impatient d'avoir de l'argent, et quelques jours après, le 2 décembre, on apportait une seconde lettre du roi, d'un ton assez aigre. Il s'y plaignait à la compagnie des diverses *fuites* dont elle avait usé dans ses réponses. La lettre mettait l'assemblée en demeure de dire incontinent ce qu'elle entendait faire. Louis XIV, ou plutôt la régente qui le faisait parler, déclarait au nom du bien commun de l'état, qu'il fallait que dès le lendemain les députés en délibérassent. D'Aligre, porteur de la lettre, représenta avec amertume qu'il y avait quatre mois qu'on ajournait la réponse, et pour contraindre l'assemblée à en finir, il lui signifia qu'il ne quitterait pas le couvent des Grands-Augustins où se tenaient les séances, tant qu'on ne lui aurait pas remis la décision. Le président, l'archevêque de Reims, Léonor d'Estampes, qui, à l'encontre de son collègue l'archevêque d'Embrun, ménageait fort le pouvoir, excusa la compagnie de ses délais, en alléguant les obligations particulières où elle s'était trouvée. D'Aligre sortit de la salle, et l'assemblée, ainsi mise en demeure, inscrivit à son ordre du jour du 5 décembre la délibération sur la demande du roi. La discussion générale à laquelle cette demande donna lieu, se passa en échange de paroles assez vives; elle se prolongea, et ce ne fut que le 7 qu'on procéda au vote. Un peu moins des deux tiers des voix se prononcèrent pour un don gratuit, mais les opposans objectèrent que le règlement qui avait été adopté à l'assemblée de 1646 exigeait, quand il s'agissait de subsides extraordinaires, la majorité des deux tiers. Le subside devait donc être refusé. L'assemblée le reconnut, et elle décida *que le roi serait très humblement supplié de ne trouver pas mauvais si l'assemblée ne lui accordait aucun don ou secours.* On juge du désappointement du gouvernement! Il semblait qu'il n'y eût plus rien à faire, et que la défaite de la couronne fût consommée. En effet, l'assemblée se regardait comme délivrée des importunités de Mazarin, et elle demanda pour le mois de janvier audience à la reine, afin de lui présenter les remontrances que ses délégués n'avaient pu lui adresser à Saintes. Mais Anne d'Autriche, durant ce conflit, avait changé d'attitude envers les adversaires de son ministre; elle songeait déjà à la mise en liberté des princes, vivement sollicitée qu'elle était par la noblesse et une partie du parlement, quoique Mazarin, qui voulait en avoir le mérite, y fît encore de l'opposition. Elle ne jugea pas

en conséquence qu'il y eût du danger à laisser l'assemblée l'implorer en faveur de Conti, et elle accorda l'audience pour le 18 janvier 1651. Ce fut George d'Aubusson qui porta la parole; il renouvela à peu près et dans les mêmes termes les doléances qu'avait fait entendre la précédente assemblée, et commença son discours par une virulente sortie contre les progrès de l'hérésie, réprouvant la doctrine d'après laquelle on ne devait user envers les protestans que des voies de la douceur et de la persuasion, reprochant à mots couverts au gouvernement sa condescendance à leur égard. Il attaqua, comme l'avait fait l'archevêque de Narbonne, l'existence des chambres mi-parties, et la permission laissée dans certaines villes aux calvinistes d'exercer des charges de finances et de judicature, dont, selon lui, ils auraient dû être partout déclarés incapables. Il fit appel, pour l'extirpation de l'hérésie, au zèle et à la piété de la reine, qu'il appelait une *image vivante de la Divinité*. Ce sujet épuisé, il passa à la question de la mise en liberté de Conti; mais alors son ton s'adoucit, et il donna à sa demande la forme d'une supplique. Sentant tout ce qu'il y avait de hardi dans sa démarche, il la motiva par le caractère ecclésiastique dont le prince était revêtu. C'était moins le membre de la famille royale que l'abbé de Cluny dont il sollicitait la liberté; la détention sans jugement d'un membre de l'église étant une atteinte portée aux immunités de celle-ci qu'il s'attachait à défendre dans un autre paragraphe du discours où étaient attaqués deux arrêts, l'un du grand conseil, rendu contre l'évêque de Mirepoix, l'autre du parlement de Rouen, contre l'archevêque de cette ville touchant la question du concile provincial. « Sans vouloir pénétrer, disait George d'Aubusson à la reine, les mystères de vos conseils, nous serions déserteurs de notre ordre si nous n'intercédions auprès de votre majesté pour procurer à ce prince affligé le soulagement de ses souffrances. » La réponse d'Anne d'Autriche fut encourageante, et bientôt la nouvelle d'une prochaine délivrance des princes donna satisfaction à la démarche que l'assemblée avait hasardée. Mazarin jugea le moment favorable pour faire revenir la compagnie sur son refus de subside. Les commissaires du roi virent l'archevêque de Reims, plus disposé à être agréable à la cour que son collègue d'Embrun, et qui, pour ce motif, évitait, depuis le commencement de la session, de prendre la parole dans les occasions compromettantes. Ils dirent au prélat que la reine, qui avait tant fait pour l'église, ne pouvait se persuader que l'assemblée eût donné son dernier mot, qu'il était impossible que le clergé ne prît pas en considération les énormes dépenses dans lesquelles on allait être entraîné pour les frais du sacre du roi, et qu'il ne convenait pas à cet ordre de rendre impossible la consécration divine que devait recevoir le roi en entrant dans sa majorité. Le motif était ha-

bilement imaginé pour mettre l'assemblée dans l'obligation de délier les cordons de sa bourse, car c'était là un intérêt tout religieux. Elle ne pouvait persister dans son refus, elle se résigna donc à accorder un subside, et le 25 janvier elle votait, pour le sacre du roi, une somme de 600,000 livres, payable en deux termes, octobre 1651 et février 1652, et dont elle se réservait le département.

Le gouvernement royal, ayant obtenu son argent, eût souhaité que l'assemblée, dont la session s'était tant prolongée, en restât là. L'agitation contre Mazarin allait croissant, et il devait craindre que la compagnie ne s'associât à la noblesse pour peser sur les résolutions de la reine. Mais la clause qui accompagnait le don gratuit laissait l'assemblée à pourvoir au département, ce qui pouvait encore exiger plusieurs semaines. Les princes n'étaient pas délivrés, et durant les premiers jours de février (1), les intrigues continuèrent. Le coadjuteur, qui y jouait un des principaux rôles, exerçait sur l'assemblée un puissant ascendant, et George d'Aubusson, ennemi de Mazarin, la poussait dans le même sens. La noblesse, c'est-à-dire les cinq cents gentilshommes réunis par le duc de Nemours et qui s'assemblaient aux Cordeliers, avait envoyé à la compagnie une députation pour l'engager à s'unir à elle afin d'agir de concert pour obtenir la liberté des captifs (2). Les députés du clergé avaient jusque-là parlé seulement de la mise en liberté de Conti, parce qu'on le regardait comme appartenant au corps ecclésiastique; mais il était maintenant question de Condé et de Longueville. L'assemblée se laissa entraîner par ces gentilshommes entreprenans à prendre parti dans une démarche qui n'était plus en réalité de son ressort; elle accepta la proposition que lui faisait la noblesse. L'archevêque d'Embrun se chargea encore de porter la parole devant la reine. Cette intervention du clergé fut assez mal accueillie, et d'Aubusson ne reçut du garde des sceaux qu'une réponse peu encourageante. « La reine, disait le ministre, désavoue comme illégitime l'assemblée de la noblesse à laquelle s'est jointe celle du clergé. » Ces sèches paroles ne découragèrent pourtant pas l'ordre ecclésiastique. Il comptait sur l'appui du duc d'Orléans, auquel la députation qui avait été trouver le garde des sceaux

(1) Les princes ne sortirent du Havre, où ils avaient été transférés, que le 13 février.

(2) Il y eut entre les ordres du clergé et de la noblesse des conférences par l'intermédiaire de commissaires qui avaient été désignés de part et d'autre, et où l'on discuta les affaires communes aux deux assemblées. La solennité avec laquelle le marquis d'Entragues, qui présidait la réunion des Cordeliers, reçut la députation que l'assemblée du clergé envoya le 16 mars à cette compagnie et qui avait à sa tête l'évêque de Comminges et à laquelle s'étaient adjoints les deux agents généraux, montre que la réunion des gentilshommes se considérait comme représentant le second ordre en vertu du même droit que la réunion des Grands-Augustins représentait le premier.

s'empressa d'aller rendre ses hommages. Elle le complimenta sur l'attitude qu'il avait prise. Poussée chaque jour davantage par la noblesse, par la princesse de Condé, qui lui écrivait en termes aussi pressans que l'avait fait six mois auparavant la princesse douairière, morte dans l'intervalle, l'assemblée s'engagea dans une opposition de plus en plus résolue contre Mazarin; elle soutint les seigneurs qui récriminaient, le parlement qui proclamait l'innocence des princes détenus. Cet accord des trois corps principaux de l'état eut son effet. Les envoyés du roi et du duc d'Orléans partirent pour le Havre, où ils apportèrent l'ordre de la mise en liberté des princes, devancés bientôt par le messager du cardinal qui accourait avec une lettre de la reine pour les faire sortir de prison sans conditions. L'assemblée du clergé, toute fière d'avoir contribué à ce résultat, députa plusieurs de ses membres pour complimenter Condé. Cette politesse flatta fort le héros de Rocroi; il s'empressa d'écrire à la compagnie pour protester de sa reconnaissance. Mazarin, qui ne voulait pas laisser gagner à ses ennemis un corps aussi puissant que le clergé, prit la précaution, avant de quitter la France, d'adresser à l'assemblée une lettre où il l'assurait de ses bons sentimens et du désir qu'il aurait toujours de la servir. Les députés répondirent par une lettre de civilité que l'archevêque de Reims, qui tenait en secret pour le cardinal, rendit la plus courtoise qu'il put. Mais l'esprit d'opposition à la politique du ministre ne s'adoucit pas pour cela; la compagnie resta d'autant plus unie à la noblesse qu'elle cherchait en elle un auxiliaire contre le parlement, dont les résolutions inquiétaient le clergé. Pour rendre impossible le retour de Mazarin, le parlement avait, le 7 février, libellé un arrêt qui visait le ministre fugitif et tendait à l'exclusion des conseils du roi de tous les étrangers, même naturalisés, de toute personne ayant prêté serment à un autre souverain que le roi de France. La conséquence d'un tel arrêt était de fermer l'entrée des conseils de la couronne aux dignitaires ecclésiastiques qui depuis des siècles y avaient constamment figuré. La reine n'accepta cet arrêt qu'en déclarant qu'une exception serait faite pour tous les ecclésiastiques quant au serment prêté au pape, l'obéissance impliquée par ce serment n'étant promise qu'à l'autorité spirituelle du saint-père. Le parlement se refusa à admettre la restriction qu'avait introduite la déclaration royale et il insista sur l'exclusion des cardinaux pour que Mazarin pût tomber sous le coup de l'arrêt. Informée de ce qui se passait, l'assemblée du clergé jugea nécessaire d'opposer aux prétentions de la cour de justice une intervention énergique auprès du trône, et dans sa séance du 20 février elle décida qu'elle enverrait une députation au duc d'Orléans et au prince de Condé pour solliciter leurs bons offices en cette affaire, leur représenter ce

que l'arrêt avait d'inique, et une autre députation à la reine et au roi pour lui adresser les remontrances du clergé. Les députés eurent audience d'Anne d'Autriche quatre jours après; celle-ci, que le parlement pressait vivement de faire droit à sa réclamation au sujet de l'exclusion des cardinaux, se trouvait dans une grande perplexité. Il lui fallait ménager la première cour de justice du royaume; pour ce motif, elle ne voulait pas avouer qu'elle n'avait nulle intention de sanctionner une sentence dirigée contre l'homme auquel elle gardait toute sa confiance et son affection. Elle craignait de s'en ouvrir trop franchement avec le clergé et de lui donner une réponse catégorique. Aussi, après avoir écouté le discours prononcé par l'archevêque d'Embrun au nom de la députation dont il était le chef, se borna-t-elle à balbutier quelques paroles qu'elle prononça si bas que presque personne ne les entendit. La harangue adressée nominativement au roi était pressante et énergique pour le fond, bien qu'adulatrice dans la forme : « La même voix, disait l'archevêque, qui a exprimé à Votre Majesté la douleur que le clergé de France avait conçue de la détention de MM. les princes de votre sang est celle qui produit aujourd'hui faiblement les justes actions de grâce que cet ordre sacré doit à Votre Majesté pour le bienfait éclatant de leur liberté. Nous ne pourrions éviter un reproche honteux à la plupart des hommes qui perdent facilement le souvenir des faveurs passées et qui s'acquittent avec négligence des vœux qu'ils ont faits à Dieu au milieu des périls, si nous n'employions tous les efforts possibles pour marquer à la postérité la joie de nos cœurs. » Ce début exprimait la confiance que le clergé mettait dans la protection qu'il réclamait du roi en l'occurrence. « Nous avons appris, poursuivait d'Aubusson, que Votre Majesté, s'étant résolue d'envoyer une déclaration au parlement pour exclure de ses conseils ses sujets qui ont serment à autres princes qu'à elle, avait eu soin d'y faire insérer distinctement une exception particulière des archevêques, évêques et autres ecclésiastiques de son royaume, qui prêtent un serment spirituel à notre saint-père le pape, et nous avons su de même temps avec un étonnement extrême que cette modification avait reçu difficulté dans les chambres assemblées de messieurs du parlement, qui font des instances pressantes pour obtenir de Votre Majesté une déclaration conçue en des termes ambigus à l'égard des évêques et avec une exclusion expresse contre les cardinaux français, sujets de Votre Majesté. Nous avons eu peine à comprendre d'abord cette loi du temps qui semble renverser les lois fondamentales de l'état, cette réformation de votre conseil dans une conjoncture où nous sommes travaillés d'une multitude presque infinie de personnes qui se mêlent du gouvernement sans aucun caractère. » Puis, après avoir rappelé le nombre consi-

dérable de cardinaux et de hauts dignitaires ecclésiastiques qui avaient rempli la charge de chancelier et été au grand profit de l'état associés au maniement des affaires, il s'attacha à montrer la différence qui sépare le serment prêté par les ecclésiastiques au saint-père de celui que les sujets doivent au roi, et il termina en demandant qu'aucune décision ne fût prise sur la matière par le roi avant d'avoir consulté le clergé.

La reine, suivant ce que rapporta l'archevêque d'Embrun à ses collègues, avait reparti que la compagnie pouvait se tenir assurée qu'elle maintiendrait tous les droits et les privilèges du clergé. La démarche faite par l'assemblée en provoqua une nouvelle de la part du parlement, et depuis la fin de février jusqu'à la fin du mois suivant, Anne d'Autriche se vit tirée des deux côtés, le parlement insistant pour obtenir la déclaration touchant l'exclusion des cardinaux, l'assemblée protestant contre une telle mesure. La mauvaise intelligence commençait à se mettre entre les députés et les parlementaires. Dans l'une des réunions du parlement, le discours de l'archevêque d'Embrun avait été attaqué avec aigreur et la personne du prélat assez maltraitée. La chose fut rapportée à l'assemblée, qui prit fait et cause pour son président, estimant qu'une injure faite à sa personne atteignait la compagnie tout entière; mais les plus modérés engagèrent la compagnie à mépriser ces attaques. On se borna à solliciter une nouvelle audience de la reine afin d'en obtenir des assurances plus formelles. Anne d'Autriche était toujours dans le même embarras, et sa réponse à cette seconde députation ne fut guère plus explicite que celle qu'elle avait faite à la première. Les têtes s'échauffaient dans les deux camps, et les députés du clergé, comprenant que la contestation prenait une portée plus haute, qu'il s'agissait pour eux de soutenir les privilèges de l'église contre la magistrature qui voulait exclure les prélats du gouvernement temporel, y apportèrent autant d'ardeur que d'obstination. L'assemblée ne pressait pas moins le duc d'Orléans d'agir que la reine; elle attendait, disait-elle, tout de la piété et de la justice de cette princesse. « L'exclusion des cardinaux était à ses yeux un outrage fâcheux au clergé de France et une flétrissure honteuse au saint-siège, des intérêts duquel les députés ne voulaient, ne devaient jamais se séparer. » En louant l'archevêque d'Embrun d'avoir été le fidèle interprète des sentimens de la compagnie, on déclarait qu'on était tout prêt à souffrir pour une si juste cause et à mettre tous ses ressentimens au pied de la croix. Les députés perçaient facilement les vrais sentimens d'Anne d'Autriche et cherchaient à arracher d'elle des assurances plus positives qu'elle n'osait les donner. Les magistrats n'agissaient pas avec moins de vigueur pour combattre les efforts du clergé. Le 13 mars le parlement obtenait une audience de la reine dans laquelle il la pres-

sait plus que jamais de souscrire à l'exclusion des cardinaux. Omer Talon prononça, au nom de la députation, un long discours qu'il nous a conservé dans ses *Mémoires*. Anne d'Autriche se montra encore plus réservée dans sa réponse qu'elle ne l'avait été avec le clergé; elle se borna à dire qu'elle en délibérerait en son conseil. Malgré cela, l'assemblée du clergé s'inquiéta de cette solennelle démarche. Poussée par le coadjuteur, intéressé plus qu'un autre à ce qu'on ne fermât pas l'entrée du conseil du roi à ceux qui portaient un chapeau qu'il se flattait d'obtenir, elle décida dès le lendemain, 14 mars, qu'elle ferait opposition au sceau contre la déclaration. L'opposition fut signifiée quelques jours après; elle était signée du président de l'assemblée, George d'Aubusson, et de son secrétaire l'abbé Tubeuf. « Cette opposition, écrit Omer Talon, offensa le parlement, parce qu'elle taxait la compagnie d'avoir fait chose contraire au service du roi et au bien de l'état. » Mais comme la cour n'avait pu avoir de réponse de la régente, elle remit à en délibérer jusqu'à ce que cette réponse fût obtenue. Anne d'Autriche cherchait à gagner du temps; elle répondit aux demandes nouvelles que lui adressait le parlement qu'elle n'en avait pas encore pu délibérer avec son conseil. Elle donnait d'autre part des espérances au clergé, approuvant devant ses députés l'opposition faite au sceau, parce que, disait-elle, il était naturel qu'il défendît ses intérêts. Les choses tirèrent ainsi en longueur jusqu'au mois d'avril, et quand Anne d'Autriche n'eut plus à redouter l'opposition de la noblesse dont l'assemblée venait de se dissoudre et jugea le parlement moins puissant, elle se tira des sollicitations de celui-ci par une promesse ambiguë. Elle assura la cour de justice qu'elle donnerait la déclaration avec l'exclusion demandée, mais elle ajouta qu'il la fallait tenir secrète pour ne pas se brouiller avec Rome et ne pas entraver la liberté du roi une fois qu'il aurait atteint sa majorité. Le parlement dut se contenter de ce mauvais billet.

Ainsi l'accord entre le parlement et le clergé n'avait pas duré longtemps, et celui-ci n'avait fait que se rapprocher davantage de la noblesse, dont l'aréopage parisien contrariait les visées. Le parlement, en effet, à la première nouvelle de l'assemblée des gentilshommes aux Cordeliers, avait traité cette réunion comme une sorte de conciliabule et n'en avait nullement favorisé les projets. La noblesse chercha alors un appui dans le clergé. Elle envoya une seconde députation à l'assemblée ecclésiastique, députation qui avait à sa tête, comme l'autre, le comte de Fiesque. Elle faisait appel à l'étroite union des deux premiers ordres de l'état dont elle signalait la communauté d'intérêts, et engageait les députés du clergé à réclamer de concert avec les gentilshommes la convocation des états-gé-

néraux. C'était, disait-elle, le seul remède aux maux dont souffrait le pays. L'assemblée du clergé n'hésita pas à s'engager plus avant dans la voie où elle s'était laissé attirer. Ses délégués, d'accord avec ceux de la noblesse, se prononcèrent en faveur d'une réunion prochaine des trois ordres de la nation. L'assemblée qui siégeait aux Cordeliers, soutenue par le duc d'Orléans et le prince de Condé, la demandait pour le mois d'août ou les premiers jours de septembre. Anne d'Autriche, effrayée de ces manifestations, céda ou plutôt fit mine de consentir. Elle promit pour le 1er octobre la tenue des états-généraux à Tours; elle ordonna même qu'on rédigeât les lettres de convocation. Les gentilshommes se séparèrent, et quelques jours après, au commencement d'avril, l'assemblée du clergé prononça la clôture d'une session qui s'était prolongée près d'une année. Mais les états-généraux ne furent pas réunis. Le parlement redoutait qu'ils ne lui enlevassent le pouvoir qu'il s'était arrogé, Anne d'Autriche n'en voulait pas. Mazarin, après un exil qui semblait le triomphe de ses ennemis, revint aussi puissant que par le passé, et, sans rien rabattre de ses prétentions, sans changer notablement de sentimens pour le cardinal, l'épiscopat comprit la nécessité d'apporter plus de modération dans ses actes, de ne point compromettre les intérêts de l'église en les associant de trop près aux menées des partis dont les récens événemens avaient montré la fragilité. Le clergé ne se mêla donc guère aux agitations qui suivirent la rentrée en France de Mazarin, malgré les efforts du cardinal de Retz, en quête d'auxiliaires pour ses convoitises. En septembre 1652, alors qu'une réaction se produisait à Paris en faveur du roi et que l'opinion se prononçait pour son retour dans cette ville, l'ambitieux prélat, voulant se faire honneur de la paix que tous les gens sensés demandaient à grands cris, entraîna le clergé dans une manifestation en ce sens, et conduisit à Pontoise une députation d'ecclésiastiques; mais il ne trouva qu'un faible concours dans l'épiscopat, et il ne réussit à mettre en mouvement que le clergé de son diocèse. Il arriva à la résidence royale dans un superbe carrosse, accompagné d'un brillant cortège et traînant à sa suite les curés de Paris, les députés du chapitre de Notre-Dame et des congrégations religieuses. On ne prit pas cette démonstration au sérieux, et Retz fut éconduit poliment.

L'inquiet coadjuteur ne devait pas tarder à obtenir un concours plus réel dans de graves affaires où ses intrigues ne purent néanmoins le sauver de sa perte. Il s'était vu peu à peu abandonné du duc d'Orléans, réconcilié avec Anne d'Autriche, et de ceux de ses amis qui voulaient rentrer dans les bonnes grâces de la reine. Il avait vainement cherché, par un regain de popularité, à forcer la cour de compter encore avec lui. Il avait commencé à prêcher l'avent de

1652 dans les principales églises de Paris, et leurs majestés étaient venues l'entendre le jour de la Toussaint à Saint-Germain-l'Auxerrois pour mieux dissimuler le coup qu'on méditait contre lui. La haute opinion qu'il avait de son importance persuada le coadjuteur que la couronne voulait s'accommoder avec lui, et, trompé par les informations inexactes de Mme de Lesdiguières, il s'était rendu le 19 décembre au Louvre. Au lieu de rencontrer des bras qui se tendaient vers lui, il trouva dans l'antichambre de la reine M. de Villequier, capitaine des gardes, qui l'arrêta et le fit conduire sous bonne escorte au château de Vincennes.

III.

L'arrestation du coadjuteur produisit naturellement une vive émotion. « Les instances du chapitre et des curés de Paris, écrit celui-ci, firent pour moi tout ce qui estoit en leur pouvoir, quoique mon oncle qui estoit le plus foible des hommes, et, de plus, jaloux jusqu'au ridicule, ne les appuyast que très mollement. » La cour ne céda pas devant ces réclamations, mais elle fut obligée de faire connaître par la bouche du chancelier que l'arrestation du prélat n'avait eu lieu que pour son propre bien et afin de l'empêcher d'exécuter les desseins qu'on lui prêtait. Bientôt l'émotion se calma. La mort de l'archevêque Jean-François de Gondi vint aggraver la difficulté. Le siège archiépiscopal passait de droit au prisonnier. Le gouvernement se trouva dans un grand embarras. Il redoutait au plus haut degré l'avènement d'un tel pasteur dans un diocèse où celui-ci n'avait cessé de lui créer des ennemis. Un archevêque d'un caractère si turbulent, quoique placé sous les verrous, était un danger de tous les instans. Aussi le conseil du roi s'efforça-t-il d'obtenir du pape soit la suspension de l'autorité épiscopale du coadjuteur que son droit appelait à la succession du cardinal défunt, soit sa translation à un autre archevêché, soit une mise en demeure de démission, et en attendant il chercha à tenir caché au prisonnier le décès de son oncle. Mais Retz, qui s'était ménagé des intelligences au dehors, fut averti de la vacance, et il arrangea tout adroitement pour prendre possession de son siège par des procureurs. Il nomma des grands vicaires qui se mirent en mesure d'administrer le diocèse en son absence. La cour ne pouvait s'opposer à ce que le cardinal usât d'un droit qu'on n'eût contesté qu'au mépris des canons; mais elle voulut arracher au nouvel archevêque sa démission. Elle lui promit, s'il consentait à se démettre, de lui donner en compensation de nombreuses et riches abbayes. Retz refusa obstinément, et comme Mazarin craignait son ascendant sur le clergé parisien demeuré en relations suivies avec le

prisonnier, grâce aux affidés, aux amis dévoués qui le servaient, il le fit transférer au château de Nantes. Les vicaires généraux nommés par l'incommode prélat n'en persistèrent pas moins à administrer en son nom le diocèse. La cour avait, il est vrai, répandu le bruit qu'il avait consenti à donner sa démission; mais le clergé mandait à Rome que cette démission avait été obtenue par la violence, et le pape se refusait à l'accepter. L'administration provisoire des grands vicaires de Retz porta le trouble parmi les fidèles. Le clergé était généralement mécontent de la résistance qu'opposait à la prise de possession Mazarin, qui restait sous le coup de sa vieille impopularité. Le gouvernement essaya de l'intimidation. Plusieurs des ecclésiastiques qui s'étaient le plus ouvertement prononcés contre la détention de leur archevêque et en faveur de ses droits furent l'objet de poursuites. L'évasion du cardinal du château de Nantes, arrivée le 8 août 1654, évasion dont il nous a laissé la curieuse relation dans ses *Mémoires*, ne fit qu'augmenter les difficultés de la situation et envenimer le dissentiment entre le clergé de Paris et le gouvernement royal. Retz informa par une lettre le chapitre de Notre-Dame et les curés de la capitale de sa retraite au château de Brissac, près Beaupréau. Grande fut la joie parmi ses amis, qui firent chanter un *Te Deum* à Notre-Dame. Les ministres conseillèrent au roi, qui se trouvait alors à Péronne, de prendre contre le cardinal, dont la fuite menaçait de rallumer la guerre civile, des mesures énergiques, et ordre fut promulgué à tous les sujets du royaume d'arrêter et de livrer le fugitif, qu'on se proposait de conduire au château de Brest. Cette mesure indigna le clergé, auquel le pape venait de faire savoir qu'il désapprouvait la façon dont on s'y était pris pour arracher au prisonnier sa démission. Le gouvernement redoubla de surveillance et de rigueur à l'égard des partisans avoués de Retz et prétendit trancher la difficulté par un acte d'autorité. Un arrêt du conseil d'en-haut déclara le siège de Paris vacant, et il fut enjoint par huissiers aux doyens, chanoines et chapitre de cette ville de s'assembler pour commettre des grands-vicaires à l'administration du diocèse pendant cette vacance. Au lieu de calmer l'agitation, ce coup d'état la porta à son comble. La majorité du clergé parisien dénia au roi le droit de déposer l'archevêque auquel un procès en règle n'avait point été fait; elle persista à tenir pour dûment investis de l'administration diocésaine les grands vicaires que Retz avait nommés. La résistance se manifesta de tous côtés, et le fugitif, qui s'était rendu à Rome, l'excitait par ses émissaires. Il avait écrit en France pour protester contre le traitement à lui infligé. Il soutenait qu'on lui avait extorqué sa démission. Il représentait le gouvernement du roi comme

voulant imposer le joug à tous les ecclésiastiques et réduire les évêques à n'être plus *que de petits vicaires du conseil d'état destituables à la moindre volonté du favori.*

Une assemblée du clergé s'étant peu après, comme il va être dit, réunie à Paris, Retz écrivit à cette compagnie en lui rappelant ce qu'avait fait l'assemblée de 1645 à l'égard de l'évêque de Léon; il la sollicita de soutenir ses droits aussi énergiquement que cette précédente assemblée avait défendu ceux du prélat injustement frappé. Le gouvernement tint ferme. Les rigueurs dont il usa envers quelques-uns des plus ardens à servir les intérêts de Retz effrayèrent les timides, qui ne manquaient pas. Le clergé ne se souciait point d'ailleurs de souffrir le martyre pour un prélat peu digne de son estime. La majorité finit par accepter la nomination de grands-vicaires à la place de ceux que l'archevêque fugitif avait commis.

Cette résolution eut pour effet d'amener un schisme dans l'église de Paris, car bon nombre de curés et de fidèles ne voulaient pas entendre parler de ces nouveaux grands-vicaires. L'assemblée avait été convoquée dans le principe pour le 25 mai 1655. Malgré la victoire qu'il venait de remporter dans la question des grands-vicaires, le gouvernement, après avoir décidé la réunion de cette assemblée, n'avait pas été sans appréhension sur le résultat que pouvaient avoir les élections, et, à l'instar de Richelieu, il ne s'était pas fait faute d'exercer une pression sur les choix. Les secrétaires d'état avaient écrit aux archevêques et évêques pour leur notifier ceux que le roi voulait qu'on députât. A Nantes, le maréchal de La Meilleraie, alors lieutenant général au gouvernement de Bretagne, était entré dans le lieu où se tenait l'assemblée diocésaine et avait commandé au président de la réunion, Le Normand, official et grand-vicaire de l'évêque, Gabriel de Beauvau, de faire élire pour députés à l'assemblée provinciale de Tours ceux dont il apportait les noms. Des faits analogues s'étaient produits en d'autres provinces. Ils donnèrent beau jeu pour protester au cardinal de Retz, qui, en dépit de la police, demeurait en rapports constans avec son clergé et contre-carrait les efforts qu'opposait à ses intrigues la diplomatie française à Rome. La mort du pape Innocent X, arrivée le 7 janvier 1655, avait relevé les espérances de Retz, qui comptait sur l'influence qu'il pourrait exercer dans le conclave.

Le gouvernement ne fut pas d'abord beaucoup plus heureux dans son action sur le clergé parisien qu'il ne l'était dans ses instances près des cardinaux italiens, car il avait à lutter contre la résistance obstinée de certains curés, notamment ceux de la Madeleine et de Saint-Séverin, que Retz avait nommés ses grands-vicaires.

Alexandre VII, successeur d'Innocent X et sur lequel Retz, qui avait fort contribué à son élection, comptait beaucoup, crut devoir apporter plus de circonspection à soutenir la personne de celui-ci, mais il n'en maintint pas moins le principe de l'indépendance épiscopale, que le gouvernement français avait quelque peu violé. Le clergé parisien, moins soutenu par Rome, commença à fléchir. La cour en profita pour mander le curé de Saint-Séverin, sous prétexte de conférer avec lui sur ce qu'il y avait à faire dans l'occurrence, en réalité pour le retenir et l'empêcher d'agir; restait Chassebras, curé de la Madeleine, qui déployait un zèle incroyable pour les intérêts de son archevêque; il attisait par ses menées l'opposition du clergé. En présence de ces agitations, le gouvernement jugea prudent de proroger l'ouverture de l'assemblée, du 25 mai au 25 août, et, comme les difficultés ne s'aplanissaient point, il la remit ensuite au 25 octobre et fit envoyer par les agens généraux de nouvelles lettres dans les diocèses pour justifier cette seconde prorogation. La mesure produisit un fâcheux effet. En ajournant ainsi la réunion de l'assemblée, le gouvernement voulait se donner le temps de s'assurer les bonnes dispositions du nouveau pape, représenté par l'ambassadeur de France à Rome comme moins favorable au cardinal de Retz que son prédécesseur. Un autre embarras était d'ailleurs né de l'obligation de réunir l'assemblée provinciale de Paris en l'absence du prélat qui avait qualité pour l'autoriser et la présider; l'élection des députés de cette métropole n'avait pu avoir lieu en même temps que celle des mandataires des autres provinces ecclésiastiques. Et si l'on passait outre pour y procéder, on prévoyait des protestations, des désaveux; il n'y avait que l'autorité pontificale qui pût en paralyser l'effet. Le roi n'était point de retour dans sa capitale; il fallait au moins attendre sa présence, si l'on préférait recourir encore à l'intimidation. L'assemblée générale dut pourtant s'ouvrir à la fin, dans les derniers jours d'octobre, sans que les élections de la province de Paris eussent eu lieu, car on n'était point parvenu à s'entendre sur le mode suivant lequel on devait procéder à ces élections en l'absence de l'archevêque métropolitain.

Les séances de la compagnie se tinrent, comme c'était l'usage, au couvent des Grands-Augustins. Tout annonçait au début de cette session que les débats en seraient orageux, et en effet, les délibérations furent à peine ouvertes que l'évêque de Chartres souleva la question des élections de la province de Paris dans un rapport qui fut lu devant l'assemblée. La majorité du clergé parisien se refusait à reconnaître l'autorité du chapitre de Notre-Dame, qui avait pris l'administration du diocèse comme si le siège eût été vacant. Informé

de l'acte du chapitre, Retz avait écrit de Rome, le 22 mai, à son clergé, une longue lettre qu'il a insérée dans ses *Mémoires*. Il y représentait l'illégalité de l'administration capitulaire et protestait contre ce qu'elle pourrait faire. Les chanoines reconnurent pour la plupart la justesse de la réclamation de leur archevêque et se démirent de leurs nouvelles fonctions. « La cour, écrit le remuant cardinal, ne trouva pour elle dans le chapitre *que trois ou quatre suiets qui n'étaient pas l'ornement de leur compagnie.* » Le clergé parisien repoussa le biais qu'avait imaginé Mazarin pour sortir de l'embarras où le gouvernement se voyait jeté par la protestation de l'archevêque et la retraite des chanoines. Le moyen consistait à rendre provisoirement le titre de métropolitain de la province ecclésiastique privée de son chef à l'archevêque de Sens, dont relevait comme suffragant le siège de Paris avant qu'il eût été érigé en archevêché. Le ministre fut fort désappointé du peu de succès qu'eut sa proposition, et il recourut à un autre palliatif. C'était de transporter à Paris le métropolitain de Sens en réduisant à un simple évêché cet antique siège archiépiscopal et faisant ainsi du prélat qui en était pourvu l'archevêque de la capitale. Un tel expédient fit jeter les hauts cris aux prélats de la province dont les élections à l'assemblée demeuraient suspendues, et Mazarin s'efforça vainement de le leur faire accepter. Le gouvernement royal dut alors solliciter un bref du pape qui levait la difficulté, en commettant l'un des évêques suffragans de l'archevêque de Paris pour le remplacer dans ses fonctions archiépiscopales. Le prélat délégué eût pu dès lors présider l'assemblée diocésaine et procéder aux élections. L'ambassadeur de France à Rome agit dans ce sens près du saint-père, et il réussit, à la fin, dans sa démarche. Le bref annoncé longtemps à l'avance à l'assemblée du clergé arriva. Il désignait l'évêque de Meaux, frère du chancelier Séguier, pour remplacer le cardinal de Retz; mais les obstacles ne cessèrent pas pour cela; ils se produisirent au sein même de l'assemblée, quoique le ministre y eût plus d'un député à sa dévotion, car les opposans à Mazarin dominaient dans la compagnie; ils avaient à leur tête Claude de Rebé, archevêque de Narbonne, tandis que les députés ministériels suivaient les inspirations de l'archevêque de Sens, Louis-Henri de Gondrin. Par ce prélat et quelques-uns des membres de la même faction, Mazarin fut tenu au courant de tout ce qui se passait dans l'assemblée et le secret des délibérations n'exista pas pour lui. Quoi qu'il fît, la majorité tenait bon pour l'archevêque exilé; elle avait, dès les premières séances, clairement manifesté son intention d'en soutenir les droits, qui intéressaient ceux de l'épiscopat tout entier. L'un de ses membres les

plus considérables, l'archevêque de Bordeaux, désigné pour célébrer la messe solennelle du Saint-Esprit qui inaugurait la session, s'était refusé à accepter cet honneur avant d'avoir la permission écrite du curé de Saint-Séverin, c'est-à-dire de l'un des grands-vicaires désignés par le cardinal de Retz, l'usage voulant qu'un prélat ne pût officier solennellement en un diocèse qui n'était pas le sien sans l'autorisation de l'ordinaire. Ce refus, qu'approuvaient un grand nombre de députés, était une réponse à l'arrêt du conseil d'en-haut qui avait destitué Retz; il donna lieu à de longs débats et à bien des pourparlers avec Mazarin, qui avait compté sur le bref pour mettre fin à toute opposition. Sans doute le pape avait accordé, sur les instances du gouvernement français, le bref dont il est ici parlé; mais il l'avait fait d'assez mauvaise grâce, ne voulant pas en cette affaire condamner absolument la conduite de son prédécesseur, et il avait donné pour instructions à Bagni, son nonce à Paris, de ne se servir du bref qu'avec une extrême circonspection. D'ailleurs on l'avait averti de la protestation que l'assemblée du clergé français se proposait de rédiger contre son bref. Le nonce, ne voulant pas donner à Mazarin une arme dont celui-ci eût pu se servir exclusivement à son profit, prit soin après avoir reçu le bref de ne point le lui communiquer. La concession du saint-siège demeura ainsi sans effet et Mazarin en fut réduit dans son différend avec l'assemblée à passer par une transaction. Elle portait qu'il serait écrit au pape pour le prier d'enjoindre au cardinal de Retz de nommer, dans le diocèse de Paris, de nouveaux vicaires généraux qui fussent acceptables au roi.

Pendant toutes ces lenteurs, le contrat des rentes de l'Hôtel de Ville ne se renouvelait pas, et l'assemblée déclarait n'y pouvoir procéder tant que les élections n'auraient pas eu lieu dans la province de Paris. Retz, alors à Rome, usait de tous ses efforts pour maintenir ses anciens choix; il représentait au pape l'injure que les procédés du gouvernement français faisaient à un prince de l'église; mais il avait à lutter avec forte partie, avec H. de Lionne, alors ambassadeur de France près du saint-siège. La cour de France s'était d'ailleurs ménagé des intelligences dans le sacré-collège. Retz était sans argent, réduit aux expédiens, empruntant de tous côtés pour soutenir sa dignité de cardinal, et la guerre incessante que lui faisait le gouvernement français diminuait chaque jour son crédit. Il voyait tous ses biens saisis en France et ne savait plus en vérité où donner de la tête, comme le constate ce qui est consigné dans ses *Mémoires*. Force lui fut donc de se rendre aux instances du pape. Il désigna pour grand-vicaire André du Saussay, official du diocèse de Paris, qui venait d'être nommé évêque de Toul et que le chapitre

métropolitain avait recommandé. Mais il évita, dans la lettre où il notifiait ce choix à son clergé, de révoquer les pouvoirs qu'il avait donnés pendant sa captivité au curé de Saint-Séverin, Hodem, à celui de la Madeleine, Chassebras, et à deux autres ecclésiastiques, les abbés L'Avocat et Chevallier, qui avaient déjà exercé pendant près de six mois les fonctions à eux ainsi conférées. La concession de Retz était donc plus apparente que réelle; il ne se désistait d'aucune de ses prétentions. Peu après avoir envoyé à Paris la nomination de Du Saussay, dont le pape lui avait promis de faire différer le sacre pour que ce prélat pût exercer l'intérim dans le diocèse, l'ambitieux cardinal adressa une lettre à l'assemblée du clergé; il la remerciait d'avoir défendu ses droits et en réclamait l'intervention pour faire cesser les persécutions que le gouvernement royal dirigeait contre les chanoines qui s'étaient prononcés en sa faveur.

L'arrivée de la lettre ayant été connue de Mazarin, il fit interdire à l'assemblée d'en donner lecture officielle, et les termes n'en furent connus que par des copies manuscrites que les grands-vicaires nommés par Retz s'étaient procurées et qui circulèrent clandestinement. Une correspondance de contrebande s'établit entre les députés et l'archevêque exilé. Irrité de toutes ces menées, le gouvernement royal demeura inflexible à l'égard de Retz et de ceux qui se faisaient ses plus actifs émissaires. La nomination de Du Saussay avait levé la plus grosse des difficultés et permis de procéder aux élections de la province de Paris; le nouveau grand-vicaire avait pu prendre la présidence du collège où elle devait se faire. Dominique Séguier, évêque de Meaux, fut précisément l'un des élus; on lui donna pour collègues Jacques de l'Escot, évêque de Chartres, un chanoine et un ancien professeur de théologie en Sorbonne. L'antagonisme n'en subsista pas moins au sein de l'assemblée entre le parti de Mazarin et ceux qui soutenaient l'indépendance absolue de l'épiscopat, et le débat menaçait de se prolonger indéfiniment. Le ministre d'Anne d'Autriche eût voulu que la compagnie mît de côté cette discussion si pleine d'orages et s'en tînt au provisoire, afin de ne s'occuper que de la question des décimes et de quelques affaires intérieures de petite importance. Telle n'était pas la manière de voir des députés qui subissaient l'influence des amis du cardinal de Retz et continuaient à correspondre avec Rome. Un nouveau bref d'Alexandre VII envoyé à l'assemblée et dans lequel il l'exhortait à travailler à la paix de l'église vint autoriser cette compagnie à poursuivre la délibération sur une matière pour l'examen de laquelle Mazarin aurait bien voulu qu'on ne prît que les ordres du roi. Ce ministre avait même cherché à en agir avec ce bref comme il en

avait agi avec les lettres de Retz et à en empêcher la lecture au sein de l'assemblée; mais les adhérens de l'archevêque exilé prirent les devans et s'arrangèrent pour le faire lire en séance sans attendre qu'on délibérât pour savoir si cette lecture aurait lieu. En cela ils usaient du droit qu'on avait toujours reconnu aux assemblées du clergé de recevoir directement les brefs du pape. Toutefois, pour ne pas trop mécontenter la cour, la compagnie décida, à l'instigation de l'archevêque de Narbonne, qu'une députation serait envoyée au roi afin de s'excuser d'avoir agi en l'occurrence avec précipitation et lui demander ses ordres touchant la lettre pontificale. Le monarque prit assez mal l'explication qui lui fut donnée par les députés; il chargea le chancelier de faire connaître à l'assemblée ses volontés. La réponse fut formulée dans une longue harangue dont on attribua la composition à Servien, qui était alors l'âme de la résistance faite à la curie romaine, et où l'on accusait le pape de prendre parti pour l'Espagne contre la France. Ce discours tendait à engager l'assemblée dans une lutte contre le saint-siège. Mazarin profita habilement de ce que les termes du bref semblaient porter quelque atteinte à l'indépendance de l'église gallicane. Grâce à ses amis, il manœuvra si bien qu'une réponse au saint-siège, conforme à ses vues et d'accord avec les idées qu'avait exprimées le chancelier, fut rédigée par l'assemblée. Le pape, qui était informé des dispositions peu favorables à son égard que manifestait le gouvernement de Louis XIV, se montrait de moins en moins enclin à le soutenir dans toute cette affaire. Retz s'en aperçut et s'empressa de retirer la concession que le souverain pontife lui avait arrachée. Le 29 juin 1656 parvenait à l'assemblée une lettre du prélat fugitif qui révoquait la nomination par lui faite de Du Saussay comme grand-vicaire, en se fondant sur ce que celui-ci aurait méconnu les instructions du saint-siège aussi bien que celles de son archevêque. Retz fit plus; il adressa un mandement à tous ses diocésains pour leur donner avis de la révocation. Les grands-vicaires qu'il avait précédemment nommés devaient par ses ordres pourvoir exclusivement à la conduite du diocèse. Du Saussay devant prendre bientôt l'évêché de Toul, Retz s'empressait de le destituer de ses fonctions d'official et il nommait à sa place Guy Joly. Le gouvernement répondit à ces actes par l'arrestation de l'un des grands-vicaires dans lequel Retz avait mis sa confiance. L'abbé Chevallier fut envoyé à la Bastille; craignant le même sort, son collègue l'abbé L'Avocat se cacha, et du fond de sa retraite il fit parvenir à l'assemblée une lettre où il l'informait des mesures prises contre Chevallier et implorait pour lui-même l'assistance de l'auguste compagnie. Les députés, tout en soutenant les réclamations de Retz n'entendaient pas cependant pousser les choses jusqu'à se

compromettre vis-à-vis du gouvernement royal. Ils eurent soin de ne rien décider touchant les demandes de l'abbé L'Avocat, et afin de ménager la susceptibilité de la couronne, ils évitèrent de reconnaître officiellement à Chevallier le titre de grand-vicaire, quoiqu'on contestât si peu à Retz le droit de nomination que Du Saussay ne s'était même pas élevé contre la légalité de sa propre destitution. L'assemblée se borna à envoyer une députation au roi afin d'arranger l'affaire et de plaider en faveur du prisonnier. Chevallier, disait-elle, ne pouvait être puni pour avoir exécuté les ordres de son supérieur ecclésiastique, qui demeurait jusqu'à nouvel ordre le cardinal de Retz, celui-ci n'ayant subi ni excommunication ni déposition. Si ce prêtre, ajoutait l'assemblée, était coupable de quelque crime envers l'état, on devait lui faire son procès, non le retenir sans jugement à la Bastille. Les pourparlers entre la couronne et l'assemblée se continuèrent à ce sujet pendant plusieurs jours. Les députés tenaient bon sur le droit du cardinal de Retz, qui ne pouvait être contesté sans porter atteinte à l'indépendance épiscopale; mais le gouvernement royal prétendait distinguer entre le droit et l'exercice du droit.

Mazarin voulait que l'assemblée pressât le pape d'obliger l'archevêque fugitif à nommer un nouveau grand-vicaire qui fût agréable à la cour, et si le prélat s'y refusait absolument, il était d'avis qu'on passât outre et qu'on désignât un grand-vicaire sans son assentiment. La compagnie refusait de se prêter à ce système de pression, et n'obtenant rien pour Chevallier, auquel le gouvernement reprochait ses incessantes menées en faveur de Retz, elle se contenta de proposer qu'on laissât l'administration du diocèse au curé de Saint-Séverin, qui avait aussi reçu de l'archevêque de Paris la commission de grand vicaire. Mazarin, après plusieurs refus d'obtempérer à ce moyen terme, dut l'accepter à la fin, car il importait de ne pas se brouiller tout à fait avec une assemblée à laquelle il demandait de l'argent pour la guerre qui se continuait au nord de la France. Condé, appuyé par les Espagnols, opposait à Turenne, qui commandait les troupes royales, une résistance inquiétante. Les intrigues du cardinal de Retz à Rome pouvaient fournir un nouvel aliment à la guerre civile, et le salut du royaume exigeait qu'on apaisât au plus tôt l'agitation qu'elles entretenaient dans Paris. L'assemblée, de son côté, tout en cherchant à se soustraire aux exigences de la couronne, voulait éviter une rupture qui eût été aussi préjudiciable à l'église qu'à l'état. En maintenant que le curé de Saint-Séverin devait continuer ses fonctions, elle décida qu'elle enverrait une lettre au cardinal de Retz pour l'engager à nommer des grands-vicaires qui fussent agréables au roi. La cour comptait qu'en atermoyant elle obtiendrait ce qu'elle désirait. Tandis qu'elle

pressait le pape, elle faisait activement surveiller le cardinal de Retz. Ce prélat aux abois s'était vu dans la nécessité de quitter Rome, mais des divers asiles où il se réfugia successivement, il ne cessait de faire parvenir par des mains sûres à l'assemblée des lettres où il réclamait son droit. Le pape, de son côté, ne voulait point autoriser une sorte de mise en régie par le gouvernement français d'un diocèse dont le pasteur n'avait point été condamné et en laisser confier l'administration à des grands-vicaires que le roi aurait désignés. Le conflit dura ainsi jusqu'en novembre. La position de Retz devenait tellement intolérable que Mazarin devait croire qu'il serait finalement forcé de se rendre. En effet, le gouvernement royal continuait, par application du principe de la régale, la saisie du temporel de l'archevêque de Paris et du revenu des abbayes dont il était titulaire ; celui-ci n'ayant pas prêté serment de fidélité à la couronne, sa prise de possession du siège de Paris par procureur demeurait aux yeux du roi sans effet. On alléguait des précédens qui voulaient qu'un évêque ne pût toucher ses revenus tant qu'il n'avait pas prêté serment. Mazarin espérait que l'assemblée finirait par s'impatienter de l'obstination de Retz auquel le parlement s'apprêtait à faire le procès, ce qui allait remettre au jugement de cette cour le litige touchant le temporel du prélat. L'assemblée soutenait au contraire que la saisie du temporel ne pouvait avoir lieu avant que le cardinal de Retz eût été convaincu du crime de lèse-majesté. Durant tout ce débat la couronne trouva un puissant auxiliaire dans l'archevêque de Toulouse, le célèbre Pierre de Marca (1), qui mit à son service dans un long mémoire la science profonde qu'il avait acquise de la jurisprudence durant sa vie de magistrat.

Les plus ardens des députés firent rédiger contre la saisie des remontrances qui devaient être présentées au roi ; mais les obstacles que la compagnie rencontra du côté de Mazarin et du conseil refroidirent peu à peu son zèle à défendre des immunités épiscopales que semblait prendre à tâche de compromettre celui qui en réclamait le maintien ; la majorité décida finalement que les remontrances ne seraient pas portées au roi. Pour donner à l'assemblée un semblant de satisfaction, Mazarin fit rendre par le conseil un arrêt qui statuait que le mémoire adressé au roi par les agens généraux pour se plaindre que les informations contre le cardinal de Retz fussent faites au préjudice des immunités et exemptions acquises aux cardinaux et aux évêques, serait déposé entre les mains du chancelier. Ce mémoire devait être communiqué aux avocats et procureur général en cour de parlement et il en devait être fait ce que sa majesté ordonnerait. Mécontente d'en avoir été réduite à en

(1) Marca, élu député de sa province, n'arriva qu'assez tard à l'assemblée, retenu qu'il était par la présidence des états du Languedoc.

passer à peu près par où le voulait la couronne, l'assemblée repoussa le subside de 1,500,000 livres, qui lui était demandé; elle ne vota qu'un million, et encore sous la condition que le recouvrement en serait fait par le receveur général du clergé et non autrement. Le roi trouva ce chiffre bien maigre et s'en expliqua devant les agens en termes assez vifs, disant qu'il ne voulait pas recevoir du clergé durant son règne moins que n'avaient reçu ses prédécesseurs. Il écrivit à l'assemblée pour réclamer un ou deux millions de plus. Le zèle que déploya l'archevêque de Narbonne pour soutenir cette nouvelle demande indisposa fort ses collègues, mais cela n'alla pas jusqu'à la faire repousser. On redoutait l'irritation du roi. Deux millions furent votés et en surplus 1,500 livres de gratification à M. Duplessis-Guénégaud, secrétaire d'état, pour reconnaître ses bons offices. La compagnie fit une libéralité mieux placée en attribuant 36,000 livres à la veuve de Charles Ier, qui était dans la gêne.

Le peu de résistance que les députés avaient fait pour accorder ce subside supplémentaire enhardit Louis XIV à exiger encore davantage: il leur fit demander une nouvelle somme de deux millions, sous prétexte que le clergé était en mesure de donner une part contributive plus forte. Il y avait dans de telles requêtes de quoi indisposer sérieusement l'assemblée, bien que dans cette nouvelle demande le gouvernement eût mis plus de formes que dans les précédentes, qu'il eût déclaré que c'était là une pure libéralité qu'il sollicitait, non une injonction qu'il adressait. La compagnie délibéra derechef et elle se résigna à donner trois millions au lieu des deux qui avaient été précédemment accordés. Il fallait en finir. On était arrivé au mois de mars 1657. Il y avait près de deux ans que les députés siégeaient. Jamais session ne s'était tant prolongée. Elle ne fut toutefois close que le 5 mai.

Malgré les défaillances qui se produisirent à la fin de sa longue existence, cette assemblée doit être signalée comme une de celles où fut défendue avec le plus de vigueur et de ténacité l'autonomie temporelle de l'église gallicane. Elle compta dans ses rangs plusieurs membres éminens du clergé. Sans parler de Claude de Rebé, archevêque de Narbonne, et de Pierre de Marca que j'ai déjà mentionnés, je rappellerai les noms de Daniel de Cosnac, évêque de Valence et de Die, plus tard archevêque d'Aix, de l'abbé de Rancé, alors archidiacre de Tours et commendataire de l'abbaye de la Trappe, de l'habile théologien François Hallier, professeur en Sorbonne et dans la suite évêque de Cavaillon, de Henri de Béthune, archevêque de Bordeaux, de La Roche-Flavin, conseiller clerc au parlement de Toulouse, d'Antoine Godeau, évêque de Vence, l'un des premiers membres de l'Académie française, de Simiane de Gordes, alors chanoine comte de Lyon, depuis évêque de

Langres, de Michel Poncet, savant théologien de la maison de Sorbonne, de l'ancien précepteur du comte de Moret, Jean de Lingendes, évêque de Mâcon, célèbre par ses oraisons funèbres.

Tout indépendante que fût la majorité de ses membres, l'assemblée ne put jamais jouir de sa pleine liberté. Elle était suspecte au gouvernement. et elle s'efforça vainement de garder le secret sur ses délibérations. Mazarin n'avait cessé de surveiller de près les agissemens des députés; il se faisait rendre compte, jour par jour, de ses débats par un député qu'il avait à sa dévotion, l'abbé Ondedei, qui fut plus tard évêque de Fréjus. Ce prélat, au mépris du serment qu'il avait prêté, l'informait de l'opinion soutenue par chacun des membres. Un des secrétaires de la compagnie, l'abbé de Carbon, qui fut ensuite appelé à l'évêché de Saint-Papoul, puis à l'archevêché de Bourges et à celui de Sens, ne se montra pas plus discret et n'imita point l'exemple de l'abbé de Villars, auquel les faveurs qu'il devait au ministre ne firent jamais violer l'engagement qui lui était imposé. On accusait le premier d'altérer les procès-verbaux, et les mauvais plaisans donnèrent le nom de *carbonades* aux délits d'inexactitude dont son plumitif se rendait souvent coupable. Mazarin se défiait tant de ces prélats qui avaient si fort contrarié ses vues, que la session une fois achevée, il n'eut de cesse qu'ils ne fussent tous partis de Paris. Plusieurs persistèrent cependant à y demeurer quelques semaines, à son grand déplaisir. François de La Fayette, évêque de Limoges, l'un de ceux qui s'attardèrent, reçut un jour la visite de son collègue Amaury, évêque de Coutances, qui feignait de le vouloir visiter avant son départ. « Je sais que vous venez ici, dit le premier, pour vous informer si je suis parti ou quand je partirai, afin d'en donner avis au cardinal; vous lui direz que je lui demande une grâce, qui est celle de ne jamais songer à moi; assurez-le de ma part que je ne songerai jamais à lui. » Ces paroles montrent assez le peu de cas que faisait de l'éminence ministérielle une partie de l'épiscopat français. L'archevêque de Sens, Louis-Henri de Gondrin, qui n'avait pas été un des moins hostiles à Mazarin dont il soutint d'abord les projets, attendit la mort de celui-ci pour remettre les pieds à Paris, et, malgré ses entrées et ses alliances à la cour, il fallut l'assemblée de 1660, tenue à Pontoise, et dont il eut la présidence, pour l'arracher à une retraite à laquelle il se condamnait plus encore par dégoût que par dévotion.

V.

Les destinées de l'assemblée de 1655 ressemblèrent fort à celles

de la fronde. L'opposition qu'elle avait faite au pouvoir cessa devant les manifestations impérieuses de la volonté royale. Le jeune monarque entendait que rien ne vînt contrarier la réalisation des grands projets qu'il avait conçus; il ne connaissait d'autre moyen d'assurer l'ordre dans l'état que d'y faire régner son bon plaisir. Il voulait que le clergé fût respecté, et il donnait sur ce point l'exemple, mais il n'admettait pas que ce corps eût le droit de lui refuser, dans le gouvernement des choses temporelles, l'obéissance qu'il exigeait de tous ses sujets, de contrevenir à une autorité qui, dans sa conviction, procédait de Dieu au même titre que celle du sacerdoce.

La lettre de Louis XIV à l'assemblée, au sujet du mémoire des agens généraux sur l'affaire du cardinal de Retz, avait suffisamment montré qu'il ne souffrirait pas que son autorité fût tenue en échec par les franchises et privilèges de l'épiscopat. Tout ce que cette assemblée de 1655-1657 put obtenir, ce fut la promesse d'une déclaration portant que le roi ne voulait pas que l'on pût faire le procès aux évêques autrement que les saints décrets et l'usage du royaume l'avaient établi. Cette interminable question de l'administration du diocèse de Paris finit ainsi par s'arranger. Le clergé sacrifia un prélat qui n'avait fait que le compromettre et pour lequel il ne témoignait plus grande sympathie. Abandonné par ses ouailles qu'il avait plus agitées que conduites, Retz fut contraint, pour faire cesser son exil et échapper au dénûment auquel l'eût condamné le séquestre mis sur ses biens, de se démettre de son archevêché. Le roi consentit à arrêter les poursuites contre les ecclésiastiques qui s'étaient mêlés aux menées du cardinal. Il n'y eut d'exception que pour l'abbé Chassebras, l'infatigable émissaire de l'ambitieux prélat, dont la résistance avait fait tant de bruit. Tout rentra dans l'ordre, mais cet ordre sentait un peu la servitude. Les assemblées allaient descendre pour un temps au rôle plus modeste de compagnie chargée de diriger et de contrôler l'administration du temporel de l'église. Le calme qui reprenait possession des esprits après la longue agitation révolutionnaire de la fronde revint dans ces diètes de l'église de France auxquelles le monarque assura le respect et l'importance extérieure, mais autour desquelles il eut soin de faire un silence qui en diminua le prestige; il entendait qu'elles ne sortissent pas de leurs attributions et que le public ne se mêlât pas de leurs affaires pour peser sur les décisions ou pour passionner les débats.

ALFRED MAURY.

LA

POLITIQUE RELIGIEUSE

DE LA SUISSE

L'état moderne est menacé de deux manières dans sa notion fondamentale : d'une part l'ultramontanisme la nie sans détour et s'efforce d'y substituer l'idée théocratique; de l'autre, l'école autoritaire tend à faire sortir l'état de la neutralité qu'il doit garder vis-à-vis des diverses formes religieuses. Il flotte ainsi entre l'asservissement et le despotisme, entre le cléricalisme et les constitutions civiles du clergé. Dans un cas comme dans l'autre, il perd son caractère laïque, qui est sa manière à lui d'affirmer son respect pour la conscience humaine.

L'état autoritaire peut être aussi bien démocratique que monarchique. On l'a vu, sous la seconde forme, s'armant à Berlin jusqu'aux dents contre l'ultramontanisme et cherchant à soumettre l'église catholique à une législation qu'elle ne saurait accepter sans se transformer dans son essence; il est ainsi conduit par la logique des choses à des mesures de rigueur qui au premier abord semblaient pouvoir être évitées. Aujourd'hui c'est une des démocraties les mieux assises, les plus justement respectées, qui nous révélera cette tendance des états contemporains à sortir de leurs limites et à répondre aux provocations du fanatisme par une exagération en sens contraire. Certes il faut que la crise soit bien aiguë pour que la république helvétique cède sur plus d'un point à l'entraînement fatal de ces tristes représailles. Pour être juste, il faut se souvenir d'où vient la déclaration de guerre et quels brandons de discorde ont été allumés en 1870, le jour où la proclamation de l'infaillibilité papale, commentée par le *Syllabus*, a retenti comme un défi et une

pour chaque canton par l'assemblée législative cantonale. Les deux conseils réunis élisent le conseil fédéral, pouvoir exécutif de la confédération, composé de cinq membres. L'autorité centrale ainsi constituée est bien mieux armée pour intervenir dans les conflits intérieurs qui éclatent dans les cantons, surtout dans les conflits religieux, les plus fréquens et les plus ardens de tous. Il ne faut pas oublier que la reconstitution de la république helvétique avait été précédée et amenée par une véritable guerre de religion, la guerre du *Sonderbund* en 1848, et qu'elle avait porté au pouvoir, non-seulement à Berne, mais dans les principaux cantons, le parti radical, très disposé à exagérer l'autorité de l'état en face de l'église. Son premier acte après son triomphe avait été l'expulsion des jésuites. Il était facile de prévoir que, si l'ultramontanisme se montrait de nouveau agressif, il soulèverait en Suisse la plus vive opposition et provoquerait contre lui des mesures de rigueur. Le fameux décret du concile du Vatican ne pouvait donc manquer de jeter la Suisse dans une phase de luttes violentes. Il était probable qu'elles seraient vigoureusement menées par le pouvoir central, car il s'était toujours montré peu soucieux de maintenir la ligne de démarcation entre le domaine spirituel et le domaine temporel.

Il suffit de tenir compte des antécédens du conflit actuel et des causes générales qui l'ont amené pour écarter l'accusation calomnieuse lancée contre le conseil fédéral de s'être mis servilement à la remorque de l'empire d'Allemagne dans sa guerre à l'église catholique. Sans parler du noble esprit d'indépendance qui caractérise la république helvétique, l'exposé des faits établit clairement que la lutte ecclésiastique en Suisse a précédé de bien des années celle qui trouble l'Allemagne, et qu'elle est résultée naturellement des circonstances du pays, soit politiques, soit religieuses. Ce n'est pas à Berlin qu'il faut aller chercher la cause de ces tristes discordes, c'est au Vatican, dans cette politique à outrance qui est aussi du radicalisme à sa façon. Il n'en demeure pas moins qu'il y a de meilleures méthodes pour en triompher que celles qui ont été employées par les autorités suisses.

C'est à Genève que la crise a éclaté tout d'abord, — non sans avoir été lentement préparée (1). Jusqu'en 1815, les conflits religieux y étaient impossibles, par la raison bien simple que la ville de Calvin était restée exclusivement protestante. Le souffle du XVIIIe siècle avait bien passé sur elle; elle n'avait pas subi impunément le voisinage de Voltaire et la gloire de Jean-Jacques Rous-

(1) Voyez *la Question catholique à Genève de 1815 à 1873*, par M. A. Roget, Genève 1874.

seau : ce refroidissement momentané de la foi religieuse n'avait rien enlevé au sentiment huguenot, Genève se considérait toujours comme la citadelle du protestantisme au centre de l'Europe. Dans les remaniemens territoriaux qu'opéra le congrès de Vienne, taillant l'Europe comme une pièce d'étoffe, vingt et une communes catholiques de la Savoie et du pays de Gex lui avaient été annexées. Le roi de Sardaigne avait fait insérer quelques clauses destinées à protéger le culte de ses anciens sujets; il avait obtenu que la république s'engageât à maintenir le culte catholique dans ces communes, que leurs conseils municipaux seraient composés par moitié de membres lui appartenant, et que, sauf à Carouge, on n'y établirait aucun temple protestant. Évidemment ces stipulations n'avaient de raison d'être qu'au point de vue de la constitution de la république genevoise à cette époque, alors qu'elle avait un caractère essentiellement confessionnel; elles ne pouvaient pas plus lui survivre que les chambres de l'édit instituées par Henri IV ne pouvaient subsister dans la France nouvelle. A supposer que la république genevoise cessât de reconnaître le protestantisme comme religion nationale, il est évident que les clauses de 1815 ne seraient plus admissibles; aussi ont-elles été abrogées en 1848 à l'unanimité d'un grand-conseil où siégeait une minorité catholique importante. Rien ne prouve mieux combien sont dérisoires les prétentions du parti ultramontain fondées sur les clauses de 1815. N'oublions pas non plus qu'il n'y a plus de roi de Sardaigne en Savoie, et que l'héritier de celui qui avait pris tant de précautions au congrès de Vienne s'appelle Victor-Emmanuel. Il est donc établi que la question religieuse à Genève reste une question d'intérieur qui n'admet à aucun titre une immixtion étrangère.

Jusqu'en 1871, l'agitation religieuse a pu être parfois très vive, mais sans réagir sur la législation, et surtout sans demander aucun sacrifice à la liberté de conscience. Le zèle protestant s'est plus d'une fois heurté au zèle catholique; les descendans des vieux huguenots, pour lesquels le nom de Genève était inséparable de celui de Calvin, voyaient avec un profond regret la population catholique s'accroître d'abord par les annexions de 1815, puis par l'abolition des anciennes restrictions à l'exercice des droits politiques dans la ville de Genève. La révolution de 1842 avait supprimé le cens électoral et divisé le canton en dix colléges électoraux, ce qui permettait aux catholiques d'acquérir une véritable influence politique dans les colléges où ils étaient en majorité. Quand le gouvernement radical de M. Fazy eut aboli les antiques remparts de la ville et l'eut ouverte à l'émigration, il sembla à plus d'un Genevois d'ancienne race que c'en était fait de sa patrie religieuse, et que la tentative d'agression catholique avortée dans la fameuse nuit de l'escalade allait

réussir en s'étendant sur une longue période d'envahissement progressif.

Malgré tout, le catholicisme demeura en minorité même dans les colléges où il semblait devoir l'emporter; il ne fut représenté au grand-conseil que dans sa forme la plus libérale et la plus modérée. Il subissait d'ailleurs très largement l'influence du milieu; les catholiques animés de l'esprit moderne étaient nombreux, le parti catholique se réduisait à une infime minorité, très ardente il est vrai, mais incapable de modifier la politique générale du canton; un grand travail de rapprochément s'opérait dans les esprits. Le pouvoir civil se dépouillait toujours davantage de son caractère confessionnel. La constitution de 1842 avait été heureusement modifiée sur ce point, on avait pourtant conservé la clause qui portait que la religion protestante demeurait *dominante* dans l'ancien territoire. Il ne s'était trouvé personne lors du vote pour répéter la parole célèbre de Mirabeau à la constituante : « Dominant! je n'entends pas ce mot. Est-ce le culte du plus grand nombre? Mais le culte est une opinion. Or votre pensée est à vous, elle est indépendante. Rien ne doit dominer sur la justice; il n'y a de dominant que le droit de chacun. » Cette expression malheureuse disparut dans la constitution nouvelle élaborée à la suite de la révolution d'octobre 1846, laquelle fut surtout dirigée contre le maintien de l'ordre des jésuites en Suisse. On se contenta de la désignation de *religion de la majorité*. La société dite *des intérêts protestans* abandonna sagement le domaine de la politique, où elle ne pouvait que nuire, et l'action gouvernementale fut remplacée par l'action morale et religieuse du prosélytisme. La constitution fédérale de 1848 contrebalançait l'accroissement des citoyens catholiques par l'adjonction des électeurs protestans des autres cantons, qui obtinrent le droit de vote à Genève comme dans tous les états de la confédération. Cette adjonction diminuait beaucoup la portée du recensement de 1861, qui établissait que la population catholique s'élevait dans le canton au chiffre de 42,000 âmes, tandis que la population protestante ne dépassait pas 40,000. Le gouvernement n'en poursuivait pas moins ses réformes dans le sens de la liberté religieuse. En 1848, le grand-conseil de Genève rendait une loi qui excluait le clergé des deux églises de la direction des écoles. C'est cette même année que fut abrogé le régime des garanties établi par les traités de 1815. Les catholiques de naissance se montraient dans le grand-conseil aussi empressés que les protestans de séculariser l'état, et bon nombre d'entre eux étaient, comme en France, très ardens dans leur opposition au cléricalisme. Enfin en 1860 un député catholique proposa une loi établissant le mariage civil dans les communes qui

avaient fait partie du territoire sarde; elle fut adoptée à l'unanimité.

La paix religieuse paraissait donc assurée sur la base de la liberté de conscience, quand tout changea en 1871, par suite de l'impulsion que le concile du Vatican avait donnée au parti ultramontain. Celui-ci sans doute n'était pas resté dans les bornes de la modération pendant la période précédente. La cure catholique de Genève avait été un foyer d'opposition; le curé Vuarin avait dès 1835 lancé un factum véhément contre « les piéges tendus par l'hérésie à la foi de la population catholique. » Il n'avait pas perdu une occasion de faire une résistance hautaine à l'autorité civile. L'abbé Marilley, qui avait signé son réquisitoire de 1835, ne fut pas agréé comme son successeur par le gouvernement genevois, et son insistance à s'emparer de la cure amena en 1842 son expulsion du territoire suisse. Il n'y rentra que comme évêque de Fribourg en 1846, et à ce titre il devint le surintendant des catholiques de Genève, qui faisaient partie de son diocèse depuis la convention passée en 1821 avec le saint-siége. Il avait été remplacé à Genève même par l'abbé Gaspard Mermillod. A en juger d'après les apparences, M. Mermillod semblait fait pour ce poste : insinuant et habile, on eût dit que nul ne saurait comme lui éviter les violences inutiles, adoucir par la séduction des manières une position délicate. Pourtant toutes ces grâces ecclésiastiques n'étaient pas précisément ce qui pouvait accroître son influence sur cette terre classique de l'austérité protestante. Le type de l'abbé de salon n'est pas à sa place dans la patrie de Calvin : trop d'habileté apparente y équivaut à la maladresse parce qu'elle fait dépasser le but; d'ailleurs sous cette parole mielleuse on sentait l'esprit de domination de l'ultramontain. On se souvenait que l'abbé Mermillod s'était écrié à Annecy dans une fête en l'honneur de saint François de Sales : « O grand saint, prêtez-moi un cœur et des lèvres comme les vôtres pour que Genève, ressuscitée, vienne s'agenouiller aux pieds d'Annecy. » Ceux qui ont eu l'honneur de rencontrer M. l'abbé Mermillod à Rome pendant le concile savent quel zèle il a déployé pour le triomphe du nouveau dogme. Il a été le *factotum* de l'infaillibilité. Quand il revint à Genève après le concile, on voyait en lui un des représentans les plus attitrés de l'ultramontanisme triomphant. Il ne se fit pas faute de célébrer la défaite du catholicisme libéral.

Rien n'était plus propre à réveiller les susceptibilités protestantes et les passions radicales. On ne s'en aperçut que trop promptement aux élections pour le grand-conseil, qui eurent lieu en novembre 1870, au lendemain du concile; elles se firent au point de vue con-

fessionnel bien plus qu'au point de vue politique. Une majorité radicale remplaça la majorité libérale. La nouvelle assemblée se montra disposée à inaugurer une lutte à outrance contre l'ultramontanisme. Un projet de loi fut proposé pour soumettre les congrégations catholiques existantes à une nouvelle demande d'autorisation qui les faisait dépendre du bon plaisir du conseil d'état. Les promoteurs de la loi s'appuyaient sur l'article 14 de la constitution de 1847, qui portait qu'aucune congrégation ou corporation ne pouvait s'établir dans le canton sans l'autorisation du grand-conseil, accordée sur le préavis du conseil d'état. Personne jusqu'à cette époque n'avait songé à donner à cet article un caractère rétroactif; aussi avait-on laissé en paix les quelques congrégations enseignantes ou charitables qui s'étaient introduites dans le canton. Le parti libéral du grand-conseil, qui comptait des protestans éminens comme MM. Pictet et A. Roget, soutint qu'on ne pouvait revenir sur des faits acquis tant que l'ordre public n'était pas menacé, que d'ailleurs ce que la loi de 1847 avait voulu empêcher, c'était, non pas une simple association de religieux qui peut se réclamer du droit commun, mais l'établissement sans autorisation de corporations agissant comme personnes morales avec le droit d'acquérir et de posséder. Cette distinction est essentielle; dès qu'on la méconnaît, on supprime non-seulement la liberté religieuse, mais la liberté d'association. Le grand-conseil de Genève fut renouvelé en 1871 dans un sens encore plus radical, et la loi fut votée aux applaudissemens des autoritaires de la démocratie; elle fut appliquée capricieusement, comme les lois de ce genre, et elle débuta en frappant les sœurs de charité et les frères de la doctrine chrétienne. Le conseil d'état avait la main malheureuse.

Un nouveau conflit bien plus grave fut provoqué par la curie romaine. On a vu que les paroisses catholiques du canton de Genève avaient été rattachées au diocèse de Fribourg par un accord conclu entre l'état genevois et la papauté en 1821; aucune modification ne pouvait y être apportée sans l'aveu des deux parties contractantes. L'abbé Mermillod avait évidemment formé le dessein de devenir l'évêque de l'antique métropole du calvinisme. Dès 1864, le nouveau curé de Genève apprenait au conseil d'état que le pape l'avait nommé évêque *in partibus* d'Hébron. On s'en émut fort peu; Hébron était bien loin! Ce qui était plus grave, c'est que l'évêque de Fribourg annonçait au gouvernement genevois que l'abbé Mermillod remplirait désormais les fonctions d'évêque auxiliaire. Le conseil d'état répondit qu'il était bien entendu que le seul évêque de Genève restait à Fribourg. Il écarta péremptoirement une demande détournée que fit Mgr Marilley en juillet 1865 pour changer cet état de choses; aussi la surprise fut-elle grande lorsque, dans le courant

de l'année 1872, le conseil d'état apprit de l'évêque de Fribourg, à l'occasion de deux nominations de curés, que M. Mermillod était l'évêque de Genève investi directement par la curie romaine. Le conseil d'état signifia à l'abbé Mermillod qu'il ne le considérerait jamais comme évêque, qu'en conséquence il eût à s'abstenir de tout acte qui impliquerait cette haute fonction. M. Mermillod répondit en invoquant sa subordination vis-à-vis de Rome. L'évêque de Fribourg de son côté renouvela ses déclarations d'incompétence pour la nomination des curés, car il se regardait comme remplacé par son collègue de Genève. C'en était trop; le conseil d'état rendit le 20 septembre 1872 un arrêté par lequel M. Mermillod cessait d'être reconnu comme curé et voyait son traitement supprimé; il lui était interdit de remplir aucun acte sacerdotal dans le canton. Ces mesures étaient strictement légales; le conseil d'état dépassa son droit en annonçant le 22 octobre qu'il présenterait au grand-conseil un projet de loi sur l'élection des prêtres par les fidèles.

Dès le commencement de l'année 1873, les événemens se précipitèrent. Au lieu d'entrer en transaction, le pape lançait le 16 janvier un bref par lequel il nommait l'abbé Mermillod son vicaire apostolique. La question cantonale devenait ainsi fédérale, car elle intéressait directement les rapports de la Suisse et du saint-siége. Le conseil fédéral remit immédiatement au nonce apostolique, Mgr Agnozzi, une note ferme et modérée dans laquelle il rappelait que les mesures prises par le saint-siége concernant le nombre, la circonscription et le dénombrement des évêchés suisses avaient un caractère à la fois confessionnel et politique, et qu'elles ne pouvaient être prises que du consentement de l'autorité civile. Le saint-siége d'ailleurs avait déjà traité plus d'une fois avec les autorités fédérales au sujet de l'organisation du culte catholique en divers cantons, notamment dans le Tessin, peu de mois auparavant; il était même en pourparlers avec le conseil fédéral sur la question genevoise, quand le bref du 14 janvier était venu mettre fin à ces négociations. « Dans cette situation, portait la note, le conseil fédéral doit revendiquer hautement les droits de l'état. La confédération ne reconnaîtra à l'avenir, comme elle n'a connu jusqu'à présent, que le diocèse de Lausanne et de Genève (1). » Sommé de se soumettre aux décisions des autorités cantonales et fédérales, l'abbé Mermillod résista. Le conseil fédéral rendit alors le 17 février un arrêté qui le bannissait du territoire de la Suisse jusqu'au jour où il aurait renoncé à exercer la charge de vicaire apostolique.

(1) *Verhandlungen des Nationalrathes über den Recurs Mermillod.* Discours de M. Cérésole, président de la confédération.

Cet acte de sévérité des autorités fédérales a donné lieu à un débat mémorable à Berne dans les deux assemblées fédérales. M. Cérésole, président de la confédération, en a présenté une apologie éloquente qui a produit en Europe une vive impression. Avec une patriotique fierté, il a repoussé l'accusation soulevée contre le gouvernement fédéral de se mettre à la remorque d'une puissance étrangère dans sa politique ecclésiastique; en même temps il a décliné avec énergie toutes les tentatives du parti ultramontain pour faire intervenir l'Europe dans ce conflit, qui ne regarde que la Suisse. Tout en approuvant ce langage, il nous est impossible d'admettre la justification de l'acte de bannissement de l'abbé Mermillod, car pour l'accomplir il a fallu se mettre, de l'aveu même de M. Cérésole, au-dessus des lois; la preuve en est qu'on demande des lois nouvelles pour le légitimer à l'avenir. Tranchons le mot, c'est une mesure de salut public; les précédens empruntés à l'histoire de la Suisse ancienne ou récente ne lui enlèvent pas ce caractère. Rien n'eût empêché le gouvernement de Genève de signifier au délinquant que toute fonction lui était interdite comme curé de Genève, et, s'il passait outre, de le déférer aux tribunaux. Un moyen plus radical, dans le bon sens du mot, eût été de déclarer que l'état ne reconnaissait plus la fraction de l'église catholique de Genève qui lui refusait l'obéissance, et qu'elle n'avait plus qu'à se constituer à l'état d'association usant du droit commun. Enfin, en face de l'obstination de la curie romaine, le conseil fédéral eût été fondé à rompre toute relation diplomatique avec elle; il l'a bien fait quelques mois plus tard. Tout était préférable à un exil sans jugement. Quand l'état puise sa faculté de sévir dans la considération du péril, il est dans la voie de l'arbitraire sans limite, car il mesure ses sévérités à ses inquiétudes. Transportez la politique si éloquemment défendue par M. Cérésole dans une démocratie menacée et puissante, vous aurez bientôt les violences de 1792.

Ce grand exemple de notre révolution a été trop perdu de vue dans les mesures prises par le gouvernement de Genève pour la réorganisation du culte catholique. Il a suivi les erremens de l'assemblée constituante en faisant comme elle une vraie constitution civile du clergé. Rappelons rapidement les faits avant de les juger. Le 11 janvier 1873, le conseil d'état, après avoir pris l'avis d'une commission consultative composée de vingt et un citoyens catholiques, présenta au grand-conseil, récemment renouvelé sous l'influence du conflit avec Rome, un projet de loi statuant qu'à l'avenir les curés seraient nommés par les électeurs catholiques (1). La prise

(1) Cette commission consultative, quoi qu'on en ait dit, ne peut être assimilée à

en considération du projet fut combattue par M. James Fazy, l'ancien chef du parti radical, plus libéral cette fois que ceux qui l'avaient si souvent accusé d'une politique autoritaire. Il invoqua l'incompétence du pouvoir civil pour ce qui concerne la constitution intérieure de la société spirituelle, et proposa le régime, récemment si prôné par ses adversaires, de la séparation de l'église et de l'état. Il fut battu non-seulement dans ce premier débat, mais dans la discussion du fond qui s'engagea sur le rapport présenté par M. Bard, député catholique. M. James Fazy fut soutenu par la parole incisive de M. Charles Vogt, le célèbre naturaliste. Le principe de l'élection des curés par les citoyens catholiques fut accepté à une majorité considérable, puis ratifié par le vote populaire.

L'élection des ecclésiastiques par le peuple chrétien est sans doute conforme à l'antique tradition de l'église; mais ce n'est pas à l'état qu'il appartient de réaliser des progrès pour l'église, elle seule est compétente pour modifier ses institutions. Une assemblée politique se compose d'hommes de toute croyance et elle compte des membres sans convictions religieuses; elle constitue un corps essentiellement laïque : aussi se met-elle dans une position fausse lorsqu'elle délibère sur les institutions ecclésiastiques. On dira que la croyance n'est pas même effleurée par l'élection des curés. — C'est une grave erreur; l'organisation de l'autorité ecclésiastique touche à l'essence même de la foi catholique. On ne saurait prétendre que le grand-conseil de Genève a rendu la liberté aux citoyens en leur laissant le choix de leurs pasteurs; ce serait oublier qu'il avait commencé par régler la question de l'origine des pouvoirs ecclésiastiques, qui est une question religieuse. Il n'est pas admissible qu'un corps délibérant composé en majorité de protestans soit appelé à déterminer les conditions de l'autorité catholique. Imposer la liberté à une société religieuse, c'est encore l'asservir. Il ne sert de rien de dire que, sur 10,979 électeurs inscrits à la votation sur la loi ecclésiastique, il n'y eut que 150 *non* et 1,700 abstentions ou bulletins blancs : cela prouve que la fraction ultramontaine était en minorité à Genève, qu'en conséquence rien n'était plus facile au gouvernement que de s'adresser aux catholiques genevois et de les mettre en demeure, en face de la résistance de Rome, de lui présenter les bases d'un nouveau contrat.

La loi votée le 19 février 1872 s'était bornée à poser le principe de l'élection des curés. Elle fut complétée par une loi organique qui fut adoptée le 17 août de la même année. Le système de la consti-

une délégation régulière des catholiques de Genève, délibérant librement sur la réorganisation de leur église, puis traitant en leur nom propre avec le gouvernement.

tution civile du clergé y fut poussé jusqu'à ses dernières conséquences. Le serment politique exigé des curés porta non pas seulement sur l'obéissance aux lois, mais encore sur l'acceptation de l'organisation du *culte catholique de la république*. Des conseils de paroisse et un conseil supérieur, où l'élément laïque a une part prépondérante, furent institués. Les curés peuvent être soumis à la réélection sur la pétition motivée d'un nombre déterminé d'électeurs; il est de plus décrété que jamais Genève ne pourra posséder un évêque. On ne saurait contester que le catholicisme ainsi remanié n'est plus ce qu'on a jusqu'ici connu sous ce nom; c'est en réalité, selon la formule du serment, *le culte catholique de la république*, c'est-à-dire une religion nouvelle quant à son organisation. Le parti radical extrême, à la tête duquel est M. le conseiller d'état Carteret, qui dans tous ces débats a montré le plus parfait dédain pour l'indépendance de la société spirituelle, aurait voulu que l'élection ne portât que sur des prêtres qui eussent rompu déjà avec Rome. Cette motion n'a pas été acceptée; elle était bien inutile, car il est évident qu'aucun prêtre rattaché à l'église catholique romaine ne peut se soumettre à l'élection là où elle n'a pas été spécialement autorisée par le pape, comme en Orient ou dans quelques paroisses de la Suisse allemande. Il n'est donc pas étonnant que les curés nommés le premier dimanche d'octobre 1872 aient tous appartenu au mouvement vieux-catholique inauguré à Genève par le père Hyacinthe. Il demeure établi que le gouvernement genevois, provoqué par les prétentions de la curie romaine, n'a pas su choisir la politique qui, tout en étant conforme aux vrais principes de la liberté religieuse et des droits de l'état, eût été la plus efficace pour vaincre son habile et ardent adversaire, alors qu'il est entré partout en guerre avec la société moderne.

II.

La crise ecclésiastique a revêtu un caractère beaucoup plus grave dans la Suisse allemande (1). Pour le comprendre, il faut remonter à l'organisation assez bizarre qui fut donnée au culte catholique dès 1828 dans les cantons de la Suisse qui, ne pouvant à eux seuls constituer un évêché, devaient arrêter de concert le mode de nomination de leur évêque. Les cantons de Soleure, Berne, Zug et Lucerne convinrent de former un seul diocèse; les cantons de Bâle-

(1) Voyez le rapport du département politique au conseil fédéral sur les protestations et les recours relatifs aux conflits ecclésiastiques dans l'évêché de Bâle (*Verhandlungen des grossen Rathes betreffend die Ruhestörungen im Jura*, Berne 1874).

Campagne, Argovie et Thurgovie entrèrent tout de suite dans cette confédération ecclésiastique, à laquelle adhéra le Jura bernois, détaché en 1815 de l'ancien évêché de Bâle. Ce diocèse, quelque peu dispersé, prit de nouveau le nom de Bâle. Les chanoines étaient chargés de désigner l'évêque à l'investiture du saint-père. Un bref du 26 mars 1828 régla cet état de choses. Il n'avait rien de définitif, car le pouvoir civil, imitant les erremens du premier consul au lendemain du concordat, greffa sur le traité conclu avec Rome des clauses qui rappelaient nos lois de germinal an x. Les délégués des cantons qui venaient de former le nouveau diocèse décidèrent que l'évêque devait être agréé par les gouvernemens représentés par une délégation ou conférence à laquelle appartiendrait également le droit de *placet*, c'est-à-dire l'approbation des actes émanés de la cour de Rome. Il est certain que le pouvoir civil ne saurait se désintéresser de la nomination d'ecclésiastiques qui dépendent de lui. Le seul reproche qu'on pouvait faire aux gouvernemens cantonaux comme au législateur de germinal, c'était de n'avoir pas prévenu le saint-siége de leur intention et d'avoir pris sur eux de remanier après coup un traité conclu. Néanmoins la paix religieuse ne fut pas troublée pendant de longues années; il fallut le concile de 1870 pour déchaîner une lutte ardente dont on ne peut entrevoir le terme.

Le consistoire de l'église catholique de Thurgovie déclara, au mois de décembre de cette même année, qu'il comptait désormais représenter seul les catholiques dans la conférence diocésaine. Cette prétention pouvait être fondée au nom du droit absolu, mais elle était injustifiable au point de vue de l'organisation existante; aussi fut-elle repoussée par le conseil d'état, qui se vit obligé de casser, le 22 septembre 1871, une décision du synode catholique conforme à la réclamation du consistoire. Le conseil d'état du canton d'Argovie ne fit pas droit aux réclamations des catholiques, qui se plaignaient que le grand-conseil eût proclamé, le 27 septembre 1871, le principe de la séparation de l'église et de l'état, et introduit la sécularisation des écoles. Ce corps politique avait simplement usé de son droit de souveraineté. La conséquence logique de cette grande réforme était que le canton cessait d'être représenté dans la conférence diocésaine. Les catholiques d'Argovie n'étaient pas fondés à se plaindre de cette résolution, qui en définitive les préservait d'un conflit dangereux. L'autorité fédérale a écarté les appels qui lui avaient été adressés par les catholiques de ces deux cantons.

Si jusqu'ici dans les débuts de cette nouvelle lutte religieuse les torts ont été du côté des autorités ecclésiastiques, nous allons voir le pouvoir civil déployer un arbitraire injustifiable dans la destitution de l'évêque de Bâle. Celui-ci avait proclamé le dogme

de l'infaillibilité, comme c'était son devoir d'évêque catholique non séparé du saint-siége. Le mouvement vieux-catholique venait d'éclater dans la Suisse allemande, à Zurich et à Olten; il avait aussitôt pris une consistance sérieuse, et il avait trouvé très bon accueil auprès des gouvernemens cantonaux, qui avaient provoqué les populations à décider elles-mêmes de leurs préférences. Rien n'était plus correct, c'était non pas une constitution civile du clergé élaborée par un corps politique, mais la mise en demeure des fidèles de choisir entre deux formes religieuses que l'état ne se chargeait pas d'organiser. Le mouvement vieux-catholique avait eu son contre-coup dans l'évêché de Bâle; deux curés en avaient porté les doctrines en chaire. L'évêque Lachat les avait frappés d'excommunication; il ne pouvait agir autrement, une fois le dogme de l'infaillibilité proclamé. La conférence diocésaine n'avait qu'une chose à faire, c'était de convoquer les deux paroisses et de reconnaître le ministère des curés excommuniés au cas où les catholiques l'auraient réclamé en majorité. Le régime de la séparation eût mieux valu sans doute que ce recours aux subsides et à la protection du pouvoir civil, cause constante de réclamations contradictoires; mais, tant que le régime de l'union des deux sociétés subsiste, le devoir des gouvernemens est de soutenir tout culte sérieux en ne se laissant guider que par le vœu des citoyens, également tenus de subvenir par l'impôt aux dépenses des diverses églises. Ce n'est pas ainsi que l'entendit la conférence diocésaine. Convoquée à Soleure le 19 novembre 1872, elle somma M. Lachat de retirer l'excommunication dont il avait frappé les deux curés, et de ne plus enseigner le dogme de l'infaillibilité. L'évêque refusa de se soumettre à une semblable injonction, et la conférence diocésaine le révoqua par un arrêté du 19 janvier 1873. Il lui était interdit d'exercer à l'avenir les fonctions épiscopales dans les cantons diocésains. Un délai lui était fixé par le gouvernement de Soleure, à l'expiration duquel il devait avoir quitté le palais épiscopal. Communication de ces décisions serait donnée au conseil fédéral avec prière de les faire parvenir au saint-siége. Ces décisions furent prises par cinq voix, parmi lesquelles on remarquait la délégation des quatre cantons protestans et celle du canton de Soleure, gagné en grande partie au vieux-catholicisme. Zug et Lucerne formaient la minorité. On sait que dans le délai fixé ces résolutions furent appliquées à l'évêque, qui ne céda qu'à la force. Il fut emmené sous la conduite de la gendarmerie aux frontières du canton de Soleure.

Cette grave affaire a été portée en appel à Berne par l'évêque Lachat, par ses collègues dans l'épiscopat et par des délégués d'assemblées populaires catholiques. On peut s'en faire une juste idée grâce

aux documens soumis au conseil fédéral. Les ultramontains se posent constamment sur le terrain d'une indépendance absolue vis-à-vis de l'état, comme si les définitions du pouvoir épiscopal par le concile de Trente et le droit canon devaient échapper au contrôle des gouvernemens. Cette argumentation n'aurait de valeur que pour une église séparée de l'état, elle serait irréfutable dans la bouche des évêques catholiques en Amérique et en Angleterre. Il n'en est pas de même des églises que les gouvernemens soutiennent de leurs subsides. Il faut que la société religieuse paie la rançon de sa liberté totale en se suffisant à elle-même et en se passant du prestige officiel. Ce n'est que dans ce régime que l'on trouve le secret de la paix religieuse et que l'on évite la contrainte ou les conflits. Il ne s'ensuit pas que tout soit permis au pouvoir civil du jour qu'il a conclu un traité avec une église, et qu'il puisse revendiquer, comme le fait la vice-présidence de la conférence diocésaine dans sa réponse au recours de M. Lachat, une suprématie absolue sur la société religieuse. Ce qui lui est interdit en tout cas, c'est de pousser ses exigences jusqu'au point où elles sont incompatibles avec le principe constitutif de l'église qui est entrée en relation avec lui. Or il est certain que, sous peine de rompre avec le centre de l'unité catholique, un évêque est tenu d'enseigner le dogme proclamé au dernier concile. C'est donc le catholicisme romain en soi que la conférence diocésaine frappait directement, et prétendait exclure du partage des bénéfices résultant de l'union des diverses églises avec l'état.

La révocation de M. Lachat est devenue définitive après que le conseil national eut écarté l'appel de l'évêque. Elle a eu les conséquences les plus graves dans le Jura bernois. On a vu que ce territoire, presque entièrement catholique, avait été détaché de l'ancien évêché de Bâle en 1815 et annexé au canton de Berne; sa population demandait tous les ménagemens d'une minorité facilement alarmée sur ses droits. Déjà, avant les derniers conflits, d'assez graves difficultés avaient surgi entre les catholiques du Jura bernois et le gouvernement cantonal. Le collége de Porrentruy avait été rendu mixte, de confessionnel qu'il était au début. Les religieuses ursulines s'étaient vues expulsées sous prétexte d'affiliation aux jésuites. Enfin à la suite de la décision de la conférence diocésaine sur l'évêque de Bâle, le gouvernement bernois, par une circulaire du 1er février 1873, intima l'ordre aux curés du Jura de rompre toute relation avec l'évêque de Bâle. Les curés, au nombre de 69, auxquels 10 vicaires s'étaient joints, répondirent par un mémoire collectif où ils protestaient contre les mesures prises par la conférence diocésaine, ajoutant qu'ils repoussaient tout projet d'organisation du culte catholique qui n'aurait pas l'agrément du chef

suprême de l'église. Tout observateur impartial de ces conflits religieux conviendra qu'il n'est pas possible à un prêtre qui n'a pas rompu avec l'église romaine de tenir un autre langage. Le seul grief reproché à son évêque, c'est en définitive qu'il est orthodoxe et accepte le concile. Le gouvernement qui lui demande de désavouer son supérieur ecclésiastique dans de telles conditions le place entre la lâcheté et la résistance. En définitive, ce sont les partisans du *Syllabus* qui ont ici représenté la liberté de conscience vis-à-vis de ces protestans inconséquens. On s'imagine encore dans ce cas répondre à toutes les objections en disant que ces curés n'ont qu'à se séparer de l'état et à se placer sur le terrain de la liberté générale. Ce serait très bien, si les populations catholiques du Jura bernois étaient en majorité de cet avis, mais il n'en est rien; elles se plaignent qu'on les prive de la répartition des fonds budgétaires auxquels elles contribuent par l'impôt, et c'est leur faire tort que de les mettre ainsi brusquement en dehors des cadres de l'église nationale uniquement parce qu'elles sont demeurées fidèles à leur foi catholique.

On ne saurait reprocher au gouvernement bernois des hésitations et des timidités dans sa politique religieuse. A peine avait-il reçu la protestation des curés, qu'il prit la résolution, à la date du 18 mars 1873, de proposer à la cour d'appel et de cassation du canton, qui est chargée de décider dans tous les cas de révocation, de destituer le clergé récalcitrant. Ce haut tribunal a rendu son arrêt le 15 septembre; il a prononcé la révocation. L'arrêt renfermait ce considérant vraiment dépouillé d'artifice : « attendu que les curés bernois ont contrevenu à leurs devoirs de fonctionnaires établis, salariés et assermentés, ils sont indignes ou incapables d'être maintenus à la tête des paroissés. » Cela revient à dire que, pour être digne d'être curé, il faudrait se montrer indigne d'être prêtre ou ministre d'une religion qui a souci de son indépendance. Chose remarquable, sur trois juges de la cour d'appel, deux étaient catholiques, et c'est le protestant qui fit la minorité. Rien ne prouve mieux à quel point la question de droit prime dans cette grave affaire toutes les questions confessionnelles.

Au moment où il allait donner force de loi à la décision de la cour d'appel et de cassation, le gouvernement bernois trouva bon de lancer un violent factum contre le catholicisme ultramontain, sous la forme d'un mandement pour le jeûne fédéral. En Suisse, on a gardé la coutume, dans plusieurs cantons, de célébrer tous les ans une grande solennité religieuse et nationale qui est inaugurée par une sorte d'homélie gouvernementale destinée à être lue dans toutes les chaires. Les pouvoirs publics qui en sont char-

gés se contentent d'ordinaire de quelques paroles patriotiques empreintes d'un sentiment religieux très général. Il n'en est pas moins vrai que cette coutume, supportable dans les temps de calme, entraîne de graves inconvéniens quand les divisions religieuses ont éclaté, car elle donne au gouvernement la tentation de faire un sermon provoquant; on s'en est bien aperçu dans le canton de Berne pour le jeûne fédéral de 1873. Le conseil d'état a fait un mandement qui n'était qu'une virulente diatribe contre l'église ultramontaine. La curie romaine y est prise violemment à partie, la papauté infaillible est signalée comme un pouvoir malfaisant, blasphématoire, pervertissant la raison, poussant à l'abrutissement systématique des peuples. Ce prône édifiant se terminait par ces mots : « c'est notre devoir à tous, chers citoyens, de démasquer l'hypocrisie, le mensonge, quels que soient ses déguisemens et ses ruses. » Qu'on n'oublie pas que ce mandement devait être lu dans toutes les chaires, même dans les chaires catholiques! Est-il possible aux représentans du pouvoir civil de manquer davantage à toutes les convenances et de blesser plus gravement le droit des consciences?

La destitution en masse des 69 curés et 10 vicaires a promptement suivi l'arrêt de la cour d'appel. Le gouvernement bernois a décidé que les cures seraient réduites au nombre de 28, et que les registres de l'état civil seraient immédiatement remis aux autorités laïques. La fin de 1872 a été consacrée à la nomination et à l'installation des nouveaux curés, qui naturellement appartenaient tous à la fraction du catholicisme qui a rejeté les décrets du concile, car la voie était entièrement fermée aux catholiques orthodoxes.

L'occupation militaire du Jura bernois est la preuve évidente que ces derniers ont pour eux la majorité de la population. D'ailleurs des renseignemens certains établissent que, sauf dans quelques centres de population importans, le culte patronné par le gouvernement ne se célèbre que devant d'infimes minorités. Le gouvernement avait autorisé d'abord la célébration de l'ancien culte dans les églises à des heures différentes; il est bien vite revenu sur cette mesure : les curés destitués n'ont pu célébrer que furtivement des messes basses. Une vive irritation a été la conséquence d'une situation aussi violente. Il est certain que les persécutés ont cherché à rendre la vie dure au clergé qu'ils regardaient comme un intrus, qu'ils ont profité de leur influence sur la population pour l'exciter contre ce qui leur semblait un sacrilége, et que l'opposition ultramontaine ne s'est pas renfermée dans les limites de la modération. Il s'est passé dans le Jura bernois ce que l'on a vu lors de la révolution française : le mépris le plus sanglant a été infligé au clergé assermenté, et les réfractaires ont soulevé

autant de colères contre leurs remplaçans que d'enthousiasme pour eux-mêmes. L'histoire avait appris déjà ce qu'il en coûte de mettre le feu aux passions religieuses. Il faut reconnaître aussi que les autorités locales ont eu la main lourde, et que des mesures iniques ont été appliquées sans ménagement.

Le conseil d'état ne s'en est pas tenu là : il a porté la question devant le grand-conseil du canton dans les séances du 12 et du 13 janvier 1874 pour demander des pleins pouvoirs. Les orateurs du gouvernement sont entrés dans les plus minutieux détails pour établir que les prêtres réfractaires étaient des agens de désordre; ils n'ont pas reculé devant les incidens puérils ou comiques qui montrent à quel point les esprits sont surexcités. Malgré les réclamations de M. Folletète, député catholique du Jura bernois, le grand-conseil a voté les pleins pouvoirs demandés par le conseil d'état, et le premier usage qu'il en a fait a été de décréter l'expulsion momentanée des curés réfractaires de leurs districts respectifs. La minorité catholique du grand-conseil de Berne avait porté dès le 13 novembre 1873 ses réclamations au conseil fédéral, et celui-ci avait donné un préavis par lequel il écartait ce recours comme tous les autres. La haute assemblée fédérale ayant adopté ce préavis, le recours a été rejeté. Il nous paraît qu'après une telle décision il n'y a plus lieu d'en appeler jamais dans des cas pareils aux conseils de la confédération, et qu'il faut au moins attendre la révision constitutionnelle. On peut espérer que les nouvelles chambres fédérales se croiront mieux armées alors pour protéger le droit de la conscience et ne seront pas tentées d'imiter notre ancien sénat, qui avait été déclaré par Napoléon III gardien de la liberté religieuse; ce ne fut pas la moindre de ses sinécures.

III.

Avant d'en venir à la révision fédérale, il faut signaler des mesures législatives importantes prises dans divers cantons, et qui révèlent la même tendance de la part de l'état démocratique à exagérer ses pouvoirs dans l'organisation des églises nationales, qu'elles soient catholiques ou protestantes. Les conflits religieux ont été la cause ou l'occasion de ces essais de réorganisation ecclésiastique. C'est encore à Berne que la pensée inspiratrice qui leur est commune se manifeste avec plus de netteté. L'exposé des motifs de la législation nouvelle, présentée au grand-conseil par le pouvoir exécutif au commencement de cette année, déclare nettement que le dessein que l'on poursuit est la transformation de l'église bernoise en une église vraiment démocratique. Le grand-conseil a soin d'ex-

pliquer que ce qu'il entend par là n'a aucun rapport avec la constitution libérale de la grande démocratie américaine. La séparation de l'église et de l'état ne répond pas aux nécessités du moment, elle favoriserait l'esprit de secte en laissant trop d'indépendance aux ecclésiastiques non salariés. Or l'état n'est pas d'humeur à renoncer à son autorité dans ce domaine; au contraire il compte en user largement. L'église démocratique telle qu'il l'entend, c'est l'église dépendant absolument du suffrage des citoyens, en sorte que la paroisse soit maîtresse souveraine, sauf en ce qui concerne les conflits avec le pouvoir civil, qui réclame une subordination prompte et absolue. Tout citoyen inscrit comme protestant ou catholique sur les registres du recensement est électeur de droit dans son église sans qu'aucune condition religieuse soit réclamée de lui; qu'il soit chrétien ou libre penseur, dévot ou athée, son droit est intégral et inviolable. Il n'est pas permis à l'église de se défendre par aucune mesure disciplinaire contre l'invasion des idées qui lui sont le plus contraires. En effet, la paroisse élit son pasteur, ses vicaires et son conseil-directeur, se régit à sa guise, sans dépendre d'aucune autorité supérieure, et détermine à elle seule la croyance qu'il lui convient d'adopter et de faire prêcher. La loi bernoise institue bien un conseil ecclésiastique, sorti, lui aussi, de l'élection des paroisses, chargé de la surintendance de l'église catholique, et un synode jouant le même rôle dans la communion protestante. Il est clairement spécifié que ces hautes assemblées n'ont le droit de rien imposer aux églises locales; toutes leurs décisions, qu'elles portent sur la doctrine ou la discipline, peuvent être rejetées par le *veto* de la paroisse, convoquée à cet effet sur l'initiative du tiers des électeurs. Il s'ensuit que les plus grandes variétés peuvent se produire dans l'enseignement doctrinal, et que le lien de la foi commune est entièrement brisé. Pour rendre la paroisse plus démocratique encore, les pasteurs et les curés sont soumis à la réélection tous les six ans.

Tel est le projet de loi ecclésiastique qui a été soumis au mois de janvier dernier à la votation du peuple dans le canton de Berne. Si l'on excepte quelques stipulations très libérales en faveur de la liberté religieuse, qui n'ont pas empêché l'expulsion des curés catholiques du Jura, et les clauses excellentes en faveur du mariage civil et de la neutralisation des cimetières, cette loi porte la plus grave atteinte à l'essence même de la société religieuse. Celle-ci n'est rien, si elle n'est pas une libre association de croyans. L'état a le devoir d'empêcher une église quelconque d'entraver la liberté d'un seul citoyen et de réclamer le concours des autorités civiles pour maintenir sa discipline en lui donnant une sorte de sanction; mais à quel titre refuser à l'église le droit de définir sa doctrine et de ré-

clamer l'adhésion de ses membres à son symbole? C'est en détruire l'idée essentielle et la vouer à une anarchie qui ne connaîtra plus de limites. Cela est surtout vrai dans un temps de crise comme le nôtre, qui fait surgir dans les anciens cadres ecclésiastiques les divergences les plus radicales, depuis l'orthodoxie rigide jusqu'à la négation du Dieu personnel et de l'âme immortelle. Que s'il avait plu à une église quelconque de se donner elle-même une pareille constitution, l'état n'aurait eu qu'à l'accepter de ses mains; mais que ce soit lui qui en règle ainsi l'organisation, voilà ce qui est insoutenable. C'est encore le système de la constitution civile du clergé et de la pire des constitutions civiles. Qu'on veuille bien remarquer que la loi ecclésiastique bernoise est faite pour s'adapter aussi bien au catholicisme qu'au protestantisme. Cette identification suffit pour la juger, car il n'est pas possible qu'une même constitution convienne à deux églises si différentes dans leur principe. Celle qui est imposée au catholicisme dans le canton de Berne aurait pour résultat inévitable de le détruire au moins dans le cadre officiel. Le principe de l'élection des prêtres ne saurait être admis sans le consentement du saint-père. Le décréter d'office, c'est exclure de l'église nationale et de ses avantages tout catholique orthodoxe. « Nous voulons, dit encore l'exposé des motifs, qu'une paroisse catholique puisse à son gré rejeter le dogme de l'infaillibilité. » L'état impose ainsi le principe de la diversité indéfinie des croyances à l'église de l'unité et de l'autorité. On voit que cette fameuse église démocratique qu'on a voulu fonder à Berne repose sur la confusion la plus fâcheuse entre la société civile et la société religieuse. Ajoutons que le clergé catholique est soumis à l'examen d'état comme le clergé prussien. Cette prétendue église est une création artificielle du radicalisme politique, et elle porte en elle un germe de désorganisation et de mort. C'est la négation de l'église. On croit répondre à toutes les objections en invoquant la majorité considérable qui l'a sanctionnée dans les comices populaires. Les plébiscites ne décident rien quand ils s'appliquent à ces hautes questions qui ne relèvent que de la conscience; en dépassant ses justes limites, la souveraineté du peuple se transforme en usurpation et en despotisme.

Ce qui donne une gravité particulière à cette législation, c'est qu'elle semble se propager dans toute la Suisse. Un projet de loi analogue pour la constitution de l'église protestante vient d'être voté par le grand-conseil du canton de Genève, et le canton de Neuchatel l'avait précédé dans la même voie.

Le gouvernement a pris la tête du mouvement dans cette portion de la Suisse française. Le catholicisme y est dans une si infime minorité

qu'il est resté en dehors de la réorganisation ecclésiastique qui vient d'entrer en vigueur. Le canton de Neuchatel a longtemps conservé une position exceptionnelle, grâce au lien qui l'unissait naguère à la Prusse. L'église y formait une véritable corporation possédant ses biens et se gouvernant par son clergé. Depuis la révolution de 1848, il a fait disparaître de sa législation tout ce qui rappelait sa constitution aristocratique. Le gouvernement de l'église neuchateloise depuis 1848 avait passé du clergé au synode nommé directement par les paroisses, qui elles-mêmes avaient acquis le droit de choisir leurs pasteurs. Le gouvernement respectait les décisions synodales, et l'unité de la croyance était maintenue dans de sages limites. Les partisans de la séparation de l'église et de l'état étaient devenus assez nombreux pour qu'un projet de loi dans ce sens ait été proposé au grand-conseil en 1869 et n'ait manqué pour réussir que de quelques voix. La crise religieuse qui a travaillé partout le protestantisme contemporain avait éclaté à la même époque dans ce canton, mais elle n'avait amené que de pacifiques débats et point de conflits avec le pouvoir civil. On ne peut s'expliquer les motifs qui ont poussé le conseil d'état neuchatelois à proposer au printemps dernier un projet de réorganisation ecclésiastique imbu des mêmes principes que celui de Berne. L'exposé des motifs déclare que l'église nationale appartient à tous et que l'on en fait partie de naissance. Dès l'abord, toute condition religieuse est exclue. « L'unité de doctrine, ajoute l'exposé, est tout ce qu'il y a de plus opposé à la notion d'une telle église. En conséquence, les paroisses ne sont plus des groupes religieux, ce sont de simples circonscriptions territoriales. » Tout protestant de naissance est électeur, eût-il renié avec éclat la foi chrétienne. La majorité de chaque paroisse choisit la doctrine qui lui plaît davantage, et la fait enseigner par le pasteur. Il est spécifié que celui-ci ne saurait être soumis à aucun *credo* qui lie sa liberté d'enseignement. Au bout de six ans, il est soumis à la réélection. Il n'est pas nécessaire qu'il ait reçu la consécration au saint ministère; il passe, comme on l'a dit, à l'état de simple orateur communal. Le conseil d'état est la véritable autorité ecclésiastique chargée de faire marcher toute l'organisation. Le char de l'église démocratique a pourtant une cinquième roue, c'est le synode, qui est chargé d'en représenter toutes les contradictions sans avoir un seul pouvoir sérieux.

Ce projet a soulevé la plus vive agitation dans le canton de Neuchatel. Une minorité fortement soutenue par l'opinion proposa au grand-conseil un contre-projet ainsi conçu : « chaque église ou association religieuse se constitue librement par le concours des personnes qui veulent en faire partie, sans autres restrictions que

les règles du droit commun applicables à toutes les associations. » On ne pouvait rien proposer de plus sage et de plus libéral. Le grand-conseil n'en vota pas moins la loi proposée et se refusa, à la majorité de 3 voix, à soumettre la législation nouvelle au vote du peuple, bien que la constitution porte que la confirmation d'un plébiscite est nécessaire pour tout ce qui touche aux lois fondamentales de l'organisation ecclésiastique.

Les adversaires de la loi tentèrent alors de profiter de l'article de la constitution qui exige que celle-ci soit soumise à une révision sur la réclamation de 3,000 citoyens; un vaste pétitionnement s'organisa en faveur de la séparation de l'église et de l'état. Le nombre des voix nécessaires fut de beaucoup dépassé, la révision constitutionnelle sur le point indiqué par les pétitionnaires fut soumise au peuple neuchatelois le 14 septembre 1873, et, sur 14,000 votans, le parti gouvernemental n'obtint que 16 voix de majorité. Il s'en contenta, et la nouvelle organisation fut proclamée sans délai, non sans donner lieu à une scission importante, car plus d'une moitié de l'église nationale se constitua en église indépendante, et jeta les bases d'une organisation libérale et chrétienne dans un synode tenu à Neuchatel en novembre 1873.

IV.

La crise ecclésiastique, de cantonale, devait nécessairement devenir fédérale, non-seulement par suite des appels multipliés qui avaient été portés à Berne, mais encore par la nature et la gravité des questions qu'elle soulevait. Une commission nommée par le conseil national et le conseil des états travaillait assidûment depuis plusieurs mois à ce projet de révision de la constitution. La date assignée au débat était le mois de novembre 1872. La proximité d'une discussion si importante contribuait à surexciter les esprits. L'automne se passa en conférences et en assemblées populaires. Les vieux-catholiques réunis à Olten au mois d'août 1873 esquissèrent un projet d'organisation qui devait relier plus tard les unes aux autres leurs communautés, en attendant qu'ils eussent leur évêque. Les assemblées populaires tenues par les ultramontains furent très violentes; le fanatisme s'y donna pleine carrière. Les pèlerinages qui faisaient tant de bruit en France s'en mêlèrent; M. Mermillod fit entendre un langage bien fait pour irriter ses adversaires dans un pèlerinage qui eut lieu en Savoie, aux confins de la Suisse française. De grandes foules se réunirent à Saint-Maurice, dans le Valais, au pied des rochers pittoresques qui dominent le Rhône. La messe fut célébrée

en plein air; l'évêque Lachat assistait à la cérémonie avec Mgr Marilley de Fribourg. Un prêtre genevois prononça des paroles ardentes; il invoqua le souvenir des persécutions des empereurs romains et termina son discours par des allusions à peine voilées au triomphe probable du catholicisme orthodoxe par la prochaine restauration monarchique en France. Il faut avoir vu cette multitude immense frémir d'indignation et d'enthousiasme en entendant ces harangues frénétiques, puis se courber tout entière avec ferveur sous la bénédiction des évêques persécutés, il faut avoir entendu ces cantiques ressemblant à des chants de guerre et invoquant le sacré cœur comme une divinité vengeresse, pour comprendre combien il est dangereux d'irriter le sentiment religieux là où la sincérité l'emporte de beaucoup sur les lumières. Cette exaltation explique sans la justifier l'énergie des gouvernemens démocratiques qui se sentent poussés par d'autres colères répondant à leur propre sentiment.

Les importans débats sur la révision de la constitution fédérale ont été ouverts au mois de novembre 1873; nous n'en relèverons que ce qui se rapporte aux questions confessionnelles (1). On se rappelle qu'après le rejet du premier projet de révision au mois de mai 1872 à une très faible majorité, l'élaboration d'un nouveau projet fut confiée au conseil fédéral, puis soumise à une commission. Le caractère général de la révision telle qu'elle est sortie de cette double délibération et des débats des chambres fédérales est une centralisation modérée qui fait droit aux réclamations des cantons dans ce qu'elles avaient de fondé, spécialement sur la question de l'organisation militaire. Le pouvoir central conserve tout ce qui est indispensable à la direction de la défense nationale, l'instruction de l'armée fédérale tout entière dans ses armes diverses lui est réservée. Sauf sur ce point de l'instruction, l'exécution de la loi militaire est confiée aux autorités cantonales sous la surveillance de la confédération. Les articles sur le droit civil et les finances sont empreints du même esprit de modération; aussi a-t-on lieu de croire que la nouvelle loi fédérale ne rencontrera pas la même opposition que celle de 1872. La question confessionnelle était traitée dans les articles 48 et 49 du projet élaboré par le conseil d'état et remanié par la commission législative; ils comprennent dans la rédaction définitive proposée au vote la partie qui s'étend de l'article 49 à l'article 55, et ils y ont subi des modifications fort graves dont il faut chercher la portée dans les débats publics. La constitution de 1848 n'avait consacré qu'un seul article à la liberté religieuse; il était ainsi conçu :

(1) Message du conseil fédéral à la haute assemblée fédérale concernant la révision de la constitution fédérale (4 juillet 1873). — Loi fédérale concernant la révision de la constitution fédérale (31 janvier 1874).

« Le libre exercice du culte des confessions chrétiennes reconnues est garanti dans toute la confédération; toutefois les cantons et la confédération pourront toujours prendre les mesures propres au maintien de l'ordre public et de la paix entre les confessions. » Une pareille législation ne garantissait la liberté religieuse qu'aux églises déjà reconnues, et permettait de supprimer le droit des minorités qui se plaçaient en dehors des cadres administratifs. Le projet du conseil fédéral fait disparaître cette anomalie. On en jugera par le texte primitif, que nous reproduisons.

« Art. 48. La liberté de conscience et de croyance est inviolable.

« Nul ne peut être contraint de faire partie d'une association religieuse, de suivre un enseignement religieux ou d'accomplir un acte religieux.

« On ne peut faire dépendre les droits civils et politiques de prescriptions et de conditions de nature ecclésiastique ou religieuse.

« Nul ne peut, pour cause d'opinion religieuse, s'affranchir de l'accomplissement d'un devoir civique.

« Nul n'est tenu de payer des impôts dont le produit est spécialement affecté aux frais proprement dits du culte d'une communauté religieuse à laquelle il n'appartient pas.

« Art. 49. Dans les limites compatibles avec l'ordre public et les bonnes mœurs, chacun professe sa religion avec la même liberté et obtient pour son culte la même protection.

« Les cantons et la confédération peuvent prendre des mesures nécessaires pour le maintien de l'ordre public et de la paix entre les membres des diverses communautés religieuses, ainsi que contre les empiétemens réciproques du domaine civil et du domaine religieux.

« On peut recourir auprès de la confédération des décisions des cantons sur les contestations de droit public ou de droit privé auxquelles donne lieu la création de communautés religieuses nouvelles ou une scission de communautés religieuses existantes. »

Le projet du conseil fédéral portait encore l'interdiction de créer des évêchés sans l'approbation de la confédération, l'abolition des juridictions ecclésiastiques et la sécularisation de l'état civil. L'art. 64 visait rétrospectivement le cas de M. Mermillod et stipulait que quiconque exerce sur le territoire suisse, sans l'assentiment de la confédération, des fonctions officielles au nom d'un état étranger, peut être expulsé. Le conseil fédéral donnait dans son rapport du 4 juillet 1873 un éloquent commentaire de la législation qu'il proposait concernant les questions confessionnelles. Il n'était pas nécessaire de justifier longuement les réformes qui portaient sur l'introduction du

mariage civil obligatoire et mettaient un terme à des empêchemens injustes, maintenus dans certains cantons par le clergé. « La confédération, disait le rapport, ne reconnaît aucune communauté ou dénomination religieuse; elle ne les connaît que pour protéger leurs libertés et pour faire régner la paix entre elles. Elle ne défend ni une confession ni une église; elle défend l'individu en lui assurant le respect de sa croyance et sa liberté de conscience. »

On remarque une lacune dans cet exposé de principes. Il ne suffit pas de protéger les libertés individuelles, il faut encore garantir la liberté de l'association, surtout dans le domaine religieux, car l'église n'a pas d'autre base. Si l'individu est gêné dans son droit de s'associer conformément à ses croyances, toujours à la condition qu'il se soumette aux lois, sa liberté n'est pas suffisamment respectée, car elle ne se termine pas à lui, elle implique la libre association. Le grand danger de la démocratie autoritaire est précisément de ne permettre aucune liberté collective. Il est certain que le projet du conseil fédéral péchait déjà par ce côté. La commission législative l'a singulièrement aggravé dans le remaniement qu'elle lui a fait subir. Elle a proposé à l'art. 48 d'interdire absolument aux églises de frapper leurs ressortissans d'une peine quelconque, ce qui équivalait à supprimer toute discipline ecclésiastique. Non contente de l'interdiction de nouveaux couvens, elle défendait à ceux qu'on laissait subsister de recevoir des novices. Le conseil fédéral demandait que la confédération protégeât aussi bien l'église contre les empiétemens de l'état que l'état contre les usurpations de l'église; la commission n'admettait pas que la souveraineté civile pût avoir des torts, et elle ne parlait que de ses droits. La nonciature était abolie, et l'examen d'état était imposé à tous les ecclésiastiques. Ces restrictions, on le voit, étaient toutes dans un sens contraire à la liberté des associations religieuses. Le conseil fédéral les combattit dans les deux chambres avec un succès inégal, car le projet définitif ne porte encore que trop l'empreinte de l'esprit autoritaire.

La discussion s'ouvrit à Berne le 15 novembre dans le conseil national. Le parlement de la république helvétique présente un grand spectacle dans sa noble simplicité. La salle des séances pour les deux assemblées est parfaitement appropriée à sa destination. Elle forme un hémicycle autour duquel les siéges sont disposés en gradins. Le fauteuil du président est très peu élevé; le conseil fédéral est placé en face de l'assemblée. Les discussions ont lieu tour à tour en français, en allemand et en italien, et un interprète officiel donne un court résumé de chaque discours. Les débats sont graves et libres; les orages sont rares; il semble qu'en s'élevant sur le terrain fédé-

ral les passions politiques s'épurent et s'apaisent. Les murmures et les interruptions sont l'exception, et il faut l'éloquence d'un orateur comme M. Cérésole pour arracher des applaudissemens à cette grave assemblée, où l'on retrouve, dans leur type le plus original, les diverses nationalités qui composent la confédération helvétique. C'est avec un sentiment de respect sympathique que l'on franchit l'enceinte de cet inviolable asile de l'indépendance d'un peuple fier et généreux, qui n'a plus qu'à savoir borner sa propre souveraineté pour être un modèle et une consolation aux amis de la liberté.

Les députés catholiques ouvrirent le feu. — Ils étaient appelés, par la nécessité de leur situation, à prendre en cause cette liberté religieuse tant de fois condamnée par leur chef spirituel. Leurs adversaires ne manquèrent pas de leur opposer à chaque instant l'infaillibilité et le *Syllabus*. Leurs réponses étaient embarrassées quand ils cherchaient à concilier leur libéralisme du jour avec les doctrines de la papauté. Cependant il serait en vérité trop commode de refuser le droit commun aux ultramontains parce qu'ils l'ont méconnu; le plus beau triomphe pour la liberté, c'est d'amener ses adversaires à l'invoquer et à lui rendre hommage. Le premier orateur entendu, M. de Segesser, député de Lucerne, eut le tort de demander que la confédération reconnût et protégeât non-seulement la liberté religieuse en soi, mais encore les droits relatifs à la propriété et à la liberté de culte de la confession évangélique réformée et de la confession catholique romaine. C'était sortir du droit commun, et le conseil national dut écarter ce contre-projet. Où la réclamation des députés catholiques était parfaitement fondée, c'était sur l'interdiction aux couvens existans de recevoir des novices; on les condamnait ainsi à mourir à petit feu. C'était une aggravation flagrante de la défense de fonder des couvens nouveaux, mesure injustifiable au point de vue de la liberté, car, tant qu'une congrégation n'a pas violé les lois du pays, elle est une forme respectable du sentiment religieux, elle est fondée à invoquer le droit d'association. Le conseil national n'a pas adopté l'avis de sa commission en ce qui concerne l'interdiction d'admettre des novices dans les couvens existans; il s'est contenté de confirmer l'expulsion des jésuites et de défendre la fondation de nouvelles maisons religieuses sur le territoire suisse. Il a écarté la clause qui demandait des examens d'état pour tous les ecclésiastiques. Malheureusement il ne s'est pas rendu aux justes observations qui avaient été faites sur l'article d'après lequel « aucun citoyen ne pouvait être soumis à des peines, de quelque nature qu'elles fussent, pour cause d'opinion religieuse. »

Les députés de la minorité demandaient que l'on spécifiât qu'il

s'agissait de peines pouvant avoir quelque effet civil. Le conseil national se refusa à une définition si juste, qui laissait aux pénalités ecclésiastiques leur caractère exclusivement religieux. M. Anderwert, député de Thurgovie, avoua sans détour « qu'il s'agissait d'empêcher dans l'église catholique les abus de pouvoir de la part des évêques, savoir la destitution des curés qui ne veulent pas accepter certains dogmes, et l'excommunication des prêtres et des fidèles qui sont dans le même cas. » Une telle prétention est tout à fait inadmissible. Empêcher une église de protéger sa croyance et d'écarter de son sein les opinions qui nient son principe, c'est lui interdire le droit de légitime défense, c'est dissoudre en fait une association en l'empêchant de maintenir sa raison sociale, qui dans ce domaine est toute morale. Il ne faut pas oublier qu'il ne s'agit pas seulement des églises nationales, puisque la confédération comme telle n'en reconnaît aucune; cette clause est applicable à toutes les associations religieuses, et elle constitue une atteinte des plus graves à la liberté des cultes. C'est en vain que M. Cérésole, parlant au nom du conseil fédéral, a fait les plus grands efforts dans les deux chambres pour écarter une disposition qui dépare la loi nouvelle. En adoptant la rédaction restrictive de la commission, on a donné gain de cause au radicalisme autoritaire, qui s'est exprimé dans toute sa rudesse par la bouche de M. Carteret, conseiller d'état de Genève. « On a parlé, disait cet orateur, de séparation du domaine civil et du domaine religieux; mais cette séparation est absolument impossible, et dès lors il n'y a de système admissible que celui d'après lequel l'état, usant de la suprématie qui lui appartient, règle en vertu de sa souveraineté ce qui est de son domaine, et prend des mesures qui lui donnent la sécurité et garantissent la liberté de tous en assurant le développement de la civilisation. » Le conseil national n'a pourtant pas suivi dans ce premier débat le bouillant député jusqu'au bout de son système, car il a refusé d'adhérer à la proposition de M. Weissenbach, qui voulait qu'on donnât à la confédération la mission de s'opposer aux empiétemens de l'église sur les droits de l'état sans admettre la réciproque, parce qu'à ses yeux l'état ne saurait borner sa propre souveraineté. L'article fut voté sous sa forme la plus libérale dans la séance du 27 novembre, ainsi que l'ensemble des articles confessionnels avec les modifications que nous avons indiquées.

Ces articles furent portés au conseil des états dans les séances des 16 et 17 décembre 1873. Le parti autoritaire y était représenté par l'ancien landamman Keller, célèbre pour avoir provoqué la fermeture des couvens d'Argovie, petit vieillard énergique, à la parole brève et incisive, passionnément attaché au vieux-catholicisme. Le

congrès de Constance l'avait nommé son vice-président. Rapporteur de la commission au conseil des états, il insista avec une grande force sur la nécessité de maintenir la clause interdisant aux églises l'application d'une discipline toute spirituelle, et il triompha au vote, malgré un discours très net de M. Cérésole. Il fut moins heureux dans sa tentative de faire effacer la réserve en faveur de l'église contre l'usurpation de l'état. M. Velti fit passer une nouvelle rédaction qui ne faisait que reproduire l'article 44 de la constitution de 1848, ainsi conçu : « Toutefois les cantons et la confédération pourront toujours prendre les mesures propres au maintien de l'ordre et de la paix publique contre les confessions. » Le conseil des états admit encore une modification au projet qui lui avait été transmis. L'article 49 portait que nul n'est tenu de payer des impôts dont le produit est affecté aux frais du culte d'une confession ou d'une communauté religieuse à laquelle il n'appartient pas. M. Cérésole fit remarquer qu'on pourrait inférer de cet article que les citoyens ont le droit de se refuser de participer au budget des cultes dans le canton où il est maintenu. « Je suis, dit-il, partisan convaincu de la séparation de l'église et de l'état, et je crois que l'avenir lui appartient, mais je ne pense pas que ce soit à la confédération à l'imposer aux cantons. Il me semble surtout que ce n'est pas en prenant les églises nationales par la famine qu'il faut séparer l'église de l'état. » En conséquence de ces observations, l'article fut ainsi rédigé : « Nul n'est tenu de payer des impôts dont le produit est spécialement affecté aux frais proprement dits du culte d'une communauté religieuse à laquelle il n'appartient pas. » Les amendemens du conseil des états furent reportés au conseil national dans la séance du 22 janvier 1874. Malheureusement le parti autoritaire l'emporta sur la clause si grave qui stipule les droits de l'état à l'exclusion des droits de l'église. Il fut entendu qu'elle seule était dans le cas d'usurper, et qu'il n'y aurait aucune protection à lui accorder contre les empiétemens de l'état.

Le projet de révision sortit de cette double délibération beaucoup moins libéral que sous sa forme primitive, bien qu'il ait conservé les clauses si excellentes sur le mariage civil et la liberté de conscience. Il est regrettable qu'il n'aît pas conservé dans une mesure suffisante la liberté des associations religieuses en leur laissant le droit de se multiplier sous la forme qui leur plaît et de se défendre par l'usage de la discipline ecclésiastique. Il est vrai que sur ce point le conseil fédéral maintient son interprétation. La nouvelle constitution qui va être présentée en bloc au vote du peuple suisse le 18 avril prochain aura sans doute réalisé quelques progrès importans; mais les restrictions qu'elle apporte à la li-

berté légitime des églises l'empêcheront de mettre un terme aux conflits existans sans éviter les nouveaux.

Le conseil national, avant de se séparer, a vu encore éclater un débat très passionné à l'occasion des questions confessionnelles. On apprit tout à coup en Suisse, vers la fin de janvier, qu'on faisait circuler un appel aux puissances signataires du congrès de Vienne, qui les pressait d'intervenir pour maintenir le droit des ultramontains. Un ballot de ce factum violent avait été saisi chez l'abbé Collet, prêtre français établi à Genève, et on avait constaté en même temps qu'un Anglais, M. Urquart, demeurant à Montreux, en avait reçu quelques exemplaires. L'émotion fut grande; elle se calma quelque peu quand on apprit que l'appel était dû à la plume d'un curé français, l'abbé Defourny, curé de Beaumont en Argonne, qui avait inventé à lui tout seul cette petite machine de guerre. L'abbé Collet fut expulsé d'après la loi qui permet en tout pays de conduire aux frontières les étrangers qui troublent la paix publique. Un incident très fâcheux vint donner à la discussion une gravité inattendue; un document fut produit qui prouvait qu'en 1852 M. Vuilleret, député du canton de Fribourg, alors simple avocat, avait adressé un mémoire à Napoléon III sur les affaires confessionnelles, pour le moins aussi violent que celui du curé français. L'assemblée vota un ordre du jour très sévère pour un acte aussi coupable et mal excusé après un éloquent discours de M. Cérésole. Les citations qu'il fit de la presse ultramontaine à Fribourg établirent que quelques enfans perdus du parti, désavoués par tout ce que le catholicisme suisse compte d'honorable et d'éminent, ne craignaient pas de soutenir la légitimité de l'intervention. La Suisse a eu le bon sens de ne pas exagérer l'incident et de laisser à la charge d'un individu isolé ce ridicule appel à l'intervention étrangère. Elle sait que, s'il est en France des têtes folles et exaltées qui troubleraient volontiers la paix du monde pour le plus grand péril de leur patrie en prêchant la croisade de l'ultramontanisme, on est de plus en plus convaincu, même dans les rangs de la majorité de l'assemblée nationale, que de pareilles opinions ne méritent pas d'être prises au sérieux.

Peu de temps après l'allocution du pape prononcée dans le consistoire tenu au commencement de cette année, où la Suisse était fort sévèrement traitée, la nonciature, que le conseil fédéral n'avait point abolie en droit dans le projet de constitution, l'a été en fait; ses passeports ont été remis au nonce. Cette rupture formelle entre la confédération et la cour de Rome fait mesurer la gravité de la crise ecclésiastique que nous avons essayé de caractériser.

Cette crise, rapprochée de celle qui a éclaté dans l'empire d'Al-

lemagne, soulève le problème le plus délicat et le plus périlleux des temps modernes; nous voulons parler des limites où le pouvoir civil doit se renfermer dans sa résistance à l'ultramontanisme. Il est certain que le catholicisme qui obéit aux injonctions du pape infaillible est constitué à l'état d'opposition permanente et souvent de guerre contre la société moderne. Partout où il n'est pas le maître il entrera tôt ou tard en conflit avec elle. Il serait absurde de soutenir qu'il n'est pas permis aujourd'hui de lui faire opposition comme sous l'ancien régime, qui avait poussé bien loin ses précautions, et avait su résister sans ménagemens aux prétentions romaines. Si nous nous placions au point de vue des principes, qui est aussi le point de vue de l'avenir, il suffirait de réclamer la pleine séparation de l'église et de l'état sous la condition d'une application juste et sévère au besoin du droit commun. Ce serait saisir l'épée d'Alexandre pour trancher les inextricables nœuds qui résultent de l'union des deux pouvoirs. Il n'y a pas d'autre moyen d'obtenir la paix religieuse, pourvu qu'on y arrive par des transitions équitables qui ménagent tous les droits acquis, et qu'en élargissant le droit de la propriété ecclésiastique on évite la mainmorte. Rien ne serait plus facile à la Suisse que de réaliser cette grande réforme que tout appelle; ceux-là même qui n'en veulent pas aujourd'hui l'acclament en principe. Déjà le canton d'Argovie l'a décidée, et il s'en est fallu de peu de voix dans le canton de Neuchatel pour qu'elle y triomphât. On y viendra certainement quand on sera las des luttes religieuses et des haines qu'elles allument. En attendant ce remède héroïque, l'état peut beaucoup faire pour apaiser et terminer les conflits, sans manquer à sa haute mission, qui est d'être le protecteur du droit. S'il ne veut pas imiter la république américaine, qu'il imite au moins la sage et prudente politique de l'Italie, qui a su ménager la conscience catholique, sauf sur le point où elle ne pouvait capituler, rendre à l'église en liberté ce qu'elle lui a pris en priviléges, abroger le *placet*, et se désintéresser de la nomination des évêques. Il faut choisir aujourd'hui entre le système de Cavour et celui de M. de Bismarck.

Si nous cherchons à déterminer d'une manière précise jusqu'où doit aller le droit de l'état dans la résistance à l'ultramontanisme, nous dirons d'abord que, tant que le régime du *placet* n'est pas aboli, il est fondé à refuser la reconnaissance officielle aux brefs et aux bulles qui contiennent des principes attentatoires à sa constitution. C'est ce qu'a fait l'ancienne France pour les décrets du concile de Trente. Ceux du concile du Vatican sont infiniment plus graves. Nous savons bien que, par ce temps de publicité universelle, ces restrictions ressemblent à des treillages mis au travers d'un fleuve;

cependant elles sont une conséquence du régime concordataire, et elles dégagent au moins la responsabilité du pouvoir civil. Ce que nous lui refusons absolument, c'est d'interdire la doctrine elle-même, fût-elle aussi dangereuse que l'infaillibilité papale, tant qu'elle reste à l'état d'opinion, et d'empêcher l'église qui l'adopte de la mettre en pratique dans sa discipline; sinon il lui faudrait mettre hors la loi le catholicisme ultramontain tout entier, les résignés aussi bien que les ardens. Le *Syllabus*, nous en convenons, présente plus de difficultés que le dogme de l'infaillibilité, parce qu'il tend à en faire ressortir les conséquences sociales. Pourtant, si l'on se contente de ses formules générales, que par d'incroyables artifices d'interprétation des évêques au fond opposés à l'ultramontanisme ont cherché à détourner de leur sens naturel, il ne saurait à lui seul être une cause d'exclusion et de condamnation. Il n'en serait plus de même, si l'église en faisait une arme contre la législation du pays et prêchait la révolte ouverte contre sa constitution. Alors l'enseignement, soit dans les séminaires, soit dans la chaire, serait un délit qui mériterait d'être poursuivi et châtié. Ici se présente la question fort complexe des ordres religieux; il en est qui, comme les jésuites, sont les soutiens reconnus du régime théocratique. Cette fois encore nous appliquerions la règle de conduite que nous avons déterminée pour les dogmes dangereux à l'état. Si un ordre se borne à un enseignement purement théorique, il doit jouir des immunités de la chaire catholique, même quand on pourrait inférer de cet enseignement des conséquences fâcheuses. Ce n'est pas à l'état de faire le dialecticien et de conclure des idées aux actes. Si cet ordre au contraire est convaincu d'avoir prêché la révolte ou de l'avoir favorisée, il doit être traité comme toute association qui met l'état en péril. Il faut d'ailleurs distinguer dans un ordre religieux la corporation qui veut posséder comme personne morale et l'association religieuse. La première est nécessairement sous l'entière dépendance de l'état, la seconde doit bénéficier du droit commun, et il n'est pas permis de l'exclure. Il vaut mieux, disait très bien l'ancien président de la confédération suisse, ouvrir une école que de fermer un couvent. Ce n'est pas la peine de bannir un jésuite pour chasser une liberté.

Venons-en maintenant au cas où le conflit a éclaté par la faute de l'ultramontanisme, comme à Genève, où il a violé les traités conclus. La résistance est alors un devoir pour l'état, mais à deux conditions : c'est d'une part qu'il ne sorte pas du droit commun, qui fournit toutes les ressources nécessaires à la défense sociale; c'est de l'autre qu'il ne se mêle pas d'organiser lui-même l'église par des constitutions civiles du clergé qui aboutissent promptement à

la désorganisation, comme on l'a vu dans les lois votées à Berlin en mai 1872, aussi bien que dans la législation des cultes élaborée à Berne et dans le projet de révision fédérale. Dès que l'état se met à faire directement des lois ecclésiastiques, il sort de son rôle et de sa compétence, il cesse d'être laïque en exagérant ses droits, c'est-à-dire qu'il ment à son idée fondamentale et qu'il se suicide à force de vouloir se défendre.

L'état laïque, voilà la solution de la crise. Nous avions essayé naguère de montrer combien elle était nécessaire aux pays monarchiques; on a vu aujourd'hui qu'elle ne l'était pas moins pour une république. L'état laïque n'est pas la démocratie du *contrat social* écrasant l'individu et régentant sa conscience; c'est l'état entièrement neutre et désintéressé entre les diverses confessions, soldat armé du droit, commençant par le respecter et le garantir dans sa forme la plus élevée, qui est la conscience religieuse. Il est redresseur de torts et non d'erreurs. Il importe tout autant de soustraire la conscience et la pensée humaine aux décisions orageuses de la démocratie que de les mettre hors de l'atteinte de la tyrannie des césars. Le grand-conseil de Berne faisant un mandement de jeûne contre le catholicisme, quitte à l'appuyer par ses milices, enlève aussi bien le caractère laïque à l'état que le souverain qui dans une lettre mémorable déclare se mettre en guerre avec l'église ultramontaine. Les félicitations bruyantes des *meetings* de Londres et de Berlin en faveur de la politique de compression ne couvriront pas la voix de la conscience, qui proteste contre cet enivrement fatal; elles ne séduiront pas davantage le libéralisme sincère, qui s'honore en couvrant du bouclier sacré du droit jusqu'à ceux qui l'ont méconnu aux jours de leur triomphe et sont condamnés à lui rendre un tardif hommage aux jours de leur défaite. Cette amère expérience sera féconde, car, en se combinant avec la chute définitive de la royauté terrestre de la papauté, elle amènera des temps nouveaux qui seront marqués par la disparition de tous les pouvoirs temporels dans l'ordre religieux. Nous sommes arrivés à la dernière étape du régime bâtard des concordats. Disons-nous sans illusion qu'elle sera longue et difficile; efforçons-nous de l'abréger et surtout de la fournir en libéraux conséquens avec eux-mêmes, si nous ne voulons pas qu'une dernière guerre religieuse fasse sortir l'affranchissement des deux sociétés de l'excès même des maux enfantés par leurs conflits et de l'horreur d'une lutte suprême.

E. DE PRESSENSÉ.

LES

ÉPOPÉES FRANÇAISES

DU MOYEN AGE

Le Origini dell' epopea francese, par M. Pio Rajna. Florence, 1884; Sansoni. — *Girart de Roussillon*, par M. Paul Meyer, membre de l'Institut. Paris, 1884; Champion.

Il y a quelque dix-sept ans, — *grande mortalis ævi spatium*, — j'annonçais dans cette *Revue* le premier ouvrage de M. Gaston Paris, l'*Histoire poétique de Charlemagne*, et la première édition des *Épopées françaises*, de M. Léon Gautier (1). Depuis cette époque, l'étude de la littérature française du moyen âge, que nous avions fort négligée, s'est fait une grande place chez nous. Non-seulement elle est entrée dans notre enseignement supérieur, dont il était vraiment honteux qu'elle fût absente, mais elle s'est glissée même dans nos lycées. Les nouveaux programmes exigent qu'on donne aux élèves quelques notions fort sommaires sur la formation de la langue qu'ils parlent et qu'on leur lise quelques extraits des auteurs qui ont charmé leurs pères. Cette mesure a été fort critiquée; j'avoue, pour moi, que si elle achève de persuader aux jeunes gens

(1) Voyez la *Revue* du 15 février 1867.

que la France n'est pas une improvisation d'hier et qu'il n'y a rien dans son passé qui mérite l'oubli; si, en leur montrant que sa gloire littéraire est beaucoup plus ancienne qu'ils ne croyaient, elle augmente le respect et l'affection qu'ils éprouvent pour leur pays, je la trouve tout à fait sage et utile : à ce prix, je ne suis pas tenté de me plaindre qu'on ait ajouté quelques heures de travail au fardeau déjà si lourd dont nos enfans sont surchargés.

Notre vieille littérature a donc repris faveur de nos jours, et il s'est formé toute une école de jeunes savans qui s'occupent d'elle avec passion. D'ordinaire leurs ouvrages ne s'adressent qu'aux érudits de profession; mais ils méritent souvent de sortir du cercle étroit pour lequel ils sont écrits; et il me semble que les gens même qui sont étrangers à ces études gagneraient à les connaître. Indépendamment du plaisir qu'éprouve un esprit curieux à voir se former une science nouvelle et à pénétrer, à la suite de critiques sagaces, dans une littérature inconnue, la lumière qu'ils répandent sur elle se trouve éclairer aussi les autres. Il y a des côtés par où elles se ressemblent toutes, et souvent une œuvre médiocre, quand on la connaît à fond, nous fait mieux comprendre un chef-d'œuvre. Si nous parvenions à savoir exactement comment est née l'épopée du moyen âge, par quelles phases elle a passé, les conditions dans lesquelles elle a grandi et les raisons qui l'ont fait décroître, soyons sûrs que nous aurions une idée plus nette des poèmes homériques et que nous serions plus près de résoudre cette question de l'épopée dont les savans s'occupent depuis Aristote et Horace sans qu'elle soit devenue beaucoup plus claire.

Précisément il vient de paraître, dans ces derniers mois, deux livres fort importans sur ces matières délicates. Ils sont composés dans un esprit différent et n'arrivent pas aux mêmes conclusions; mais tous les deux ajoutent à nos connaissances et nous donnent des lumières nouvelles sur l'histoire de nos anciennes épopées. Je crois donc qu'il ne sera pas sans intérêt et sans profit d'en faire une analyse rapide.

I.

Le premier de ces ouvrages n'a pas été publié chez nous; il nous vient de l'Italie. N'en soyons pas étonnés : notre poésie du moyen âge a ce caractère d'être au moins aussi connue hors de chez elle qu'en France. Comme elle s'est répandue dans le monde entier, qu'elle a servi de modèle aux premiers essais des différentes nations de l'Europe, elle n'est nulle part étrangère. Partoût, quand la cri-

tique veut remonter aux origines des littératures nationales, elle rencontre devant elle nos chansons de geste, et il se trouve que chaque pays, pour éclairer les avenues de sa propre hist ire littéraire, est forcé d'étudier la nôtre. L'auteur du livre que nous annonçons, M. Pio Rajna, est professeur à Florence; il appartient à cette élite de maîtres distingués réunis autour de Comparetti, de Villari, qui font de l'institut florentin un des foyers de lumières de l'Italie. L'ouvrage de M. Pio Rajna lui a demandé beaucoup de temps et de peine; c'était d'abord un mémoire qui fut présenté à l'académie des *Lincei* et obtint un des prix fondés par la munificence du roi. Cette récompense éclatante n'a pas empêché l'auteur de reprendre son travail, de le compléter, de le refondre, et c'est seulement après plus de huit années de patientes recherches qu'il le donne enfin au public, en le faisant précéder d'une dédicace à M. Gaston Paris.

M. Pio Rajna n'y traite qu'une seule question; mais cette question est peut-être la plus importante et la plus difficile de toutes : il veut savoir quelle est l'origine de l'épopée française. C'est vers la fin du XIe siècle qu'elle nous apparaît pour la première fois; elle est alors formée de toutes pièces, et elle a produit le *Roland*, son chef-d'œuvre. Il est donc certain qu'elle n'en était pas à ses débuts. Mais combien de temps a-t-elle mis et par quelles routes a-t-elle passé pour arriver à la perfection, nous l'ignorons tout à fait, et il n'est guère probable que nous le sachions jamais d'une manière sûre. L'absence de renseignemens précis et décisifs nous livre à l'hypothèse. Celle qui semblait jusqu'ici la plus vraisemblable, que M. Gaston Paris soutient dans son *Histoire poétique de Charlemagne*, M. Gautier dans sa seconde édition de son grand ouvrage, à laquelle M. Paul Meyer s'est toujours rattaché, c'est que notre épopée doit être née au plus tôt vers le Xe siècle, qu'elle a toujours parlé roman et qu'elle est entièrement française. Au contraire, M. Pio Rajna la croit d'origine germanique; il pense qu'elle existait déjà quand les Francs ont envahi l'empire romain et qu'ils l'ont apportée avec eux de leur pays, en sorte qu'on pourrait dire d'elle ce que disait Montesquieu du régime représentatif, « qu'elle est née dans les bois. »

Voilà la thèse soutenue par M. Pio Rajna, avec un talent remarquable, dans un gros volume de près de 600 pages, qui mérite un examen attentif. Ai-je besoin de dire qu'avant d'en entamer l'étude il nous faut écarter de notre esprit toute vaine préoccupation de patriotisme? Notre orgueil pourrait sans doute être flatté qu'un noble genre de poésie, qui a jeté tant d'éclat pendant trois ou quatre siècles et que toutes les nations de l'Europe nous ont

emprunté, fût né sur notre sol et nous appartînt entièrement. Mais si les faits contredisent cette opinion, nous devons nous rendre de bonne grâce à leur témoignage. Nous ne pouvons pas arranger l'histoire à notre convenance et créer tout exprès des systèmes pour la satisfaction de notre amour-propre. Des prétentions qui ne reposent que sur des erreurs n'ajoutent rien à la gloire véritable d'un pays, et quand la science travaille au succès d'un parti politique ou d'une vanité nationale, elle se déconsidère sans profit pour la cause qu'elle veut servir. Il ne faut donc apporter d'autre souci, dans ces graves études, que celui de découvrir la vérité.

M. Pio Rajna, traitant un sujet sur lequel on avait déjà tant discuté, ne pouvait pas avoir l'espérance de trouver beaucoup de textes nouveaux. Il a cherché du moins à mieux interpréter ceux dont on s'était servi avant lui, à les grouper avec plus d'habileté qu'on ne l'avait fait, et à en tirer des conséquences plus étendues. Comme tous ceux qui ont écrit l'histoire de l'épopée française, il commence par établir longuement que toutes les nations germaniques possédaient leurs chansons nationales. Les documens abondent pour le prouver. Il n'y a pas de peuplade si barbare dont on ne nous dise qu'elle avait la coutume de célébrer les exploits de ses ancêtres. D'ordinaire on entonnait ces chansons quand on marchait à la bataille, pour se donner du cœur. C'est Tacite qui nous le dit : *Ituri in prœlia canunt*. On les répétait aussi quelquefois dans les banquets, à la grande joie des convives. Les envoyés de Théodose le Jeune, qui furent reçus à la table d'Attila, y assistèrent à un spectacle que Priscus, l'un d'eux, nous a raconté. Tandis que le maître, sombre, silencieux, assis à sa table de bois, était servi dans des écuelles grossières, et que ses officiers et ses invités, bruyans, animés, mangeaient dans des plats d'or et d'argent, buvaient dans des coupes précieuses, qui avaient été enlevées aux grands seigneurs de l'Italie et de l'Orient, on fit entrer deux Scythes qui se placèrent en face du roi et chantèrent des vers qu'ils avaient composés sur ses victoires. « Tous les convives avaient les yeux fixés sur eux : les uns étaient charmés par la poésie, les autres enflammés par le tableau des batailles. On en voyait aussi qui versaient des larmes de regret : c'étaient ceux dont l'âge avait usé les forces et qui étaient condamnés au repos. » Il faut bien que l'humanité, malgré la diversité des races et la différence des temps, soit à peu près toujours la même. Priscus se trouve esquisser ici une scène qu'Homère avait déjà racontée huit ou dix siècles auparavant, et les Scythes d'Attila nous rappellent le vieux Demodocus, qui chantait sur sa lyre les aventures des Grecs à la table du roi des Phéaciens. Ces chansons barbares sont perdues, et il n'en reste qu'un

souvenir lointain. M. Pio Rajna essaie pourtant de s'en faire quelque idée et cherche à quel genre particulier elles pouvaient appartenir. Il n'hésite pas à répondre que c'étaient déjà des épopées. A prendre l'épopée par ses caractères les plus généraux, et sans prétendre en donner une définition précise, — ce qui est difficile et dangereux, — on peut dire qu'elle est une narration poétique d'événemens mémorables. C'est à peu près ainsi que la définissait Horace quand il disait qu'elle montre les grandes guerres et les belles actions des rois et des chefs :

Res gestæ regumque ducumque et fortia bella.

N'est-ce pas précisément ce que faisaient les poètes primitifs de la Germanie? Ils chantaient les grandes actions de leurs chefs morts ou vivans, et ces actions étaient toujours des combats. Nous savons de plus que l'épopée fleurit d'ordinaire dans des temps où l'histoire n'existe pas encore et qu'elle en tient lieu. Or Tacite affirme que les chants nationaux sont, en Germanie, le seul moyen de conserver la mémoire du passé : *Quod unum apud illos memoriæ et annalium genus est;* et Jornandès confirme le témoignage de Tacite quand il nous dit que ces anciennes chansons avaient tout à fait le caractère de l'histoire.

M. Rajna pense donc que les barbares possédaient des chants épiques, pendant qu'ils habitaient ensemble la Germanie. Mais qu'ont-ils fait de ces chants quand ils ont quitté leur pays? Faut-il croire qu'ils les aient pieusement transportés avec eux, dans leurs courses aventureuses? N'est-il pas probable, en tout cas, qu'une fois maîtres des Gaules, établis sur un sol nouveau, enlacés par une civilisation supérieure dont le charme a fini par les vaincre, ils n'ont pas tardé à les oublier? M. Rajna ne le pense pas, et il montre qu'ils en ont gardé le souvenir plus longtemps qu'on ne le croit. Nous avons des documens curieux qui le prouvent. Dans les pays nouveaux où ils s'étaient fixés, les rois germains, en prenant la place des anciens maîtres, avaient hérité de toute leur clientèle. Les gens de cour, habitués à vivre de la munificence des césars, s'étaient naturellement tournés vers leurs successeurs, prêts à leur rendre les mêmes services pour en recevoir les mêmes récompenses. Il y avait surtout des poètes affamés qui offraient sans scrupule aux nouveaux princes les louanges qu'ils avaient prodiguées aux anciens. Par malheur, ils trouvaient la place prise. Les rois germains avaient leurs poètes aussi, des poètes assurément fort barbares, mais dont ils comprenaient la langue, aux chants desquels ils étaient accoutumés, et qui n'entendaient pas sans doute se laisser

déposséder sans combat. Les Romains, irrités de la concurrence, les ont quelquefois très maltraités. Fortunat parle avec mépris de ces harpes criardes qui accompagnent des chants grossiers, et le bel esprit Sidoine Apollinaire se moque du Burgonde à la mine farouche qui, après boire, vient chanter dans les festins, « les cheveux graissés de beurre rance. » Ces railleries montrent que non-seulement il existait encore des chanteurs barbares, mais que les rois les écoutaient volontiers; s'ils n'avaient pas joui d'un certain crédit auprès d'eux, les poètes romains ne leur seraient pas si sévères. Comme tous les chants primitifs, ceux des Germains n'avaient jamais été définitivement rédigés. On les apprenait par cœur, et on les redisait de mémoire. Un moment vint où l'on put craindre que l'envahissement des langues nouvelles, issues de la corruption du latin, ne les condamnât à l'oubli. Charlemagne, quoique fort épris du génie romain, ne voulait pas voir s'effacer les restes de la nationalité germanique. Eginhard nous dit qu'il prit des mesures pour empêcher ces vieilles chansons de se perdre : *Barbara et antiquissima carmina, quibus veterum regum actus et bella canebantur, scripsit memoriæque mandavit.*

Il faut remarquer qu'Eginhard, dans ce passage célèbre, ne parle que « de vieux rois et de chants antiques. » Est-ce à dire qu'il n'y en avait pas d'autres, et que les Germains répétaient fidèlement les chansons primitives qui leur venaient de leurs aïeux les plus éloignés, sans en imaginer jamais de nouvelles? c'est ce qui ne paraît guère probable, malgré les paroles d'Eginhard. « Les Germains, nous dit Tacite, chantèrent d'abord le dieu Tuiscon, né de la terre, et son fils Mannus, les auteurs et les fondateurs de leur race. » Mais, quand Arminius eut vaincu les Romains, nous savons qu'ils chantèrent aussi Arminius. Ce qu'ils ont fait pour lui, ils ont dû le faire pour d'autres, et vraisemblablement leur trésor de chansons nationales s'augmentait sans cesse à chaque victoire qu'ils remportaient. Qu'au ve et au vi^e^ siècles, les grands événemens qui s'accomplissaient sur les bords du Rhin, les succès éclatans des barbares, leurs luttes avec les Romains ou entr'eux, leurs victoires, leurs conquêtes, l'établissement des royautés franques dans la Gaule aient été l'objet de nouvelles chansons, c'est ce qu'on serait tenté d'admettre sans preuve, tant il est naturel de le croire; c'est ce qu'affirme un document fort curieux du ixe siècle. Un poète de ce temps, qui, pour flatter Charlemagne, ne trouve rien de mieux que de le rattacher à la dynastie précédente et d'en faire l'héritier direct des Mérovingiens, croit devoir louer les aïeux dont il le gratifie libéralement, et, pour qu'on ne mette pas leur gloire en doute, atteste les chants qu'on a composés sur eux en langue vulgaire :

vulgaria carmina magnis
Laudibus ejus avos et proavos celebrant;
Pipinos, Carolos, Hludowicos et Theodricos,
Et Carlomannos Hlotariosque canunt.

Non-seulement M. Pio Rajna croit que ces chants ont existé, mais il est convaincu que, quoiqu'en apparence il n'en reste rien, ils n'ont pas péri tout entiers, et il cherche résolument à en retrouver quelques traces. Ce qu'il a dépensé de science et d'esprit dans ce travail délicat est incroyable, et c'est peut-être la partie la plus curieuse et la plus nouvelle de son livre. L'histoire des Francs nous a été transmise par des moines assurément peu suspects de poésie; pourtant ces moines eux-mêmes n'ont pas pu fermer tout à fait l'oreille aux chansons populaires; elles les ont poursuivis jusque dans les cloîtres où elles étaient tenues en petite estime. C'est ainsi que sont entrées dans leurs récits prosaïques ou pédans quelques légendes naïves qui tranchent singulièrement avec la sécheresse et la médiocrité du reste. M. Rajna les recueille soigneusement, il les dégage des altérations qui les défigurent, il tâche de leur rendre leurs couleurs effacées et reconstitue ainsi des fragmens d'épopée. Avec un peu d'efforts, il en trouve dans la vie de Childéric, dans celle de Clovis et de ses successeurs. Parmi ces épopées, il en est une à laquelle il s'attache avec une sorte de passion, celle qui racontait la lutte soutenue par Théodebert, par Clotaire, par Dagobert, contre les Saxons, pour les vaincre et les convertir. C'était le grand événement de l'époque mérovingienne, l'imagination du peuple en avait été sans doute très frappée; et M. Rajna pense que quelques débris des chants qui furent composés à cette occasion se sont conservés dans les chroniques contemporaines. Avec ces miettes éparses, il essaie de reconstruire l'ensemble et de lui rendre la vie. Puis, l'épopée à peu près restituée, il en suit la trace dans les chansons de geste du XIe et du XIIe siècle que nous possédons. Pour l'y reconnaître, il faut faire un grand effort d'imagination. Les noms y sont dénaturés à plaisir, et les événemens ont pris des couleurs différentes. Les Saxons, d'ordinaire, sont devenus des Sarrasins; Clotaire, Dagobert, Charles Martel ont cédé la place à Charlemagne. Le grand empereur a dépossédé de leur gloire ceux qui régnaient avant lui, et les légendes qu'on avait faites pour eux se sont réunies sur sa tête. Mais M. Rajna pense qu'elles existaient bien avant sa naissance et qu'il faut les rendre à ses prédécesseurs. S'il en est ainsi, les jongleurs du XII siècle, qui se piquaient d'invention et de nouveauté, ne faisaient que répéter, sous d'autres noms, avec des changemens et des rajeunissemens de toute sorte, un poème dont

le fond remonte à l'époque mérovingienne, et probablement plus haut encore. Dès lors se trouve établie, par une preuve vivante, la continuité des chants épiques depuis l'entrée des Francs dans la Gaule jusqu'au milieu du moyen âge, et il faut bien reconnaître que notre épopée française n'est que la suite des vieilles chansons des barbares.

Mais ici M. Pio Rajna rencontre devant lui un système récent, qui s'est produit avec éclat, et qui lui barre la route. Pour comprendre que les Francs, loin de la Germanie, aient continué à répéter leurs chansons nationales, et que la population romaine ait fini par les chanter avec eux, il faut supposer qu'au milieu de la Gaule soumise, ils ont formé longtemps une nation isolée et compacte, vivant de leur vie propre, conservant leurs mœurs et leur langue, assez forts pour s'imposer à l'imitation des vaincus. Ce n'est pas ainsi que nous les représente M. Fustel de Coulanges, dans son livre sur les *Institutions politiques de l'ancienne France*. Selon lui, les Francs n'ont pas conquis la Gaule; ils y sont entrés comme alliés et comme soldats de l'empereur; il leur est souvent arrivé de voler et de piller ceux qu'ils venaient défendre, mais ils n'ont pas exercé contre eux une spoliation régulière et générale. Comme il n'y avait pas entre les deux peuples de haine profonde, qu'ils n'étaient pas séparés par les ressentimens d'une conquête, ils se sont vite rapprochés, et, selon l'usage, le plus civilisé a tout à fait absorbé l'autre. Au bout de deux ou trois générations, les Francs ne se distinguaient plus des Gaulois. C'est ainsi qu'ils ont disparu sans retour et qu'il n'est rien resté d'eux sur le sol où ils s'étaient établis. « Ils n'ont introduit ni un sang nouveau, ni une langue nouvelle, ni de nouvelles institutions. » Ne serait-ce pas une chimère et une folie de rapporter à un peuple dont la trace s'est si vite effacée dans la Gaule la création de l'épopée française! Ce système, que M. Fustel de Coulanges a exposé d'une façon si serrée et si brillante, M. Pio Rajna, qui le sent tout à fait contraire à ses opinions, le suit pied à pied et le combat, dans tous ses détails, avec énergie, presque avec violence. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans ce débat; je me garderai bien d'ailleurs de me commettre entre deux adversaires si vigoureux. Qu'il me suffise de dire que M. Rajna soutient que les Francs ont véritablement vaincu et soumis les Gaulois, qu'ils ont été pour eux des maîtres, et souvent des maîtres très durs; qu'ils étaient plus nombreux que M. Fustel de Coulanges ne le pense, parce qu'une fois la frontière ouverte les barbares ont afflué de toutes les contrées de la Germanie; qu'enfin ils ont été plus longtemps fidèles qu'on ne le prétend à leurs mœurs et à leurs usages, puisqu'on sait que Louis le Débonnaire, quatre siècles après l'invasion, parlait encore allemand.

Un jour vint pourtant où les Francs renoncèrent à leur langue pour prendre celle des peuples parmi lesquels ils vivaient. Que devinrent, dans ce désarroi, leurs vieilles chansons nationales, en supposant que le souvenir s'en fût conservé jusque-là? C'était pour elles une crise grave. Est-il possible de supposer, comme on l'a fait, qu'elles furent alors traduites d'un idiome dans l'autre? Admettre une pareille hypothèse serait transformer des barbares en philologues exercés. Se figure-t-on d'ailleurs que le *Roland* puisse être le produit d'une traduction littérale, et que l'inspiration primitive du poème ait pu survivre à ce travail méticuleux? M. Pio Rajna explique d'une façon bien plus vraisemblable comment les choses ont dû se passer. Ce n'est pas brusquement, en un jour, que les Francs ont désappris leur langue et accepté celle des vaincus. Ce changement a dû se faire peu à peu, par des transitions insensibles, et l'on peut imaginer qu'il y eut un moment où ils comprenaient et parlaient les deux idiomes à la fois. C'est alors sans doute que les chansons germaniques sont devenues des épopées romanes. Ce passage ne leur a pas été aussi difficile qu'on le suppose. Souvenons-nous qu'en général elles n'étaient pas fixées par l'écriture, qu'elles flottaient dans la mémoire des hommes, se rajeunissant sans cesse, s'enrichissant de détails nouveaux, s'imprégnant des idées et des goûts de chaque génération qui les refaisait à son image. On comprend qu'en cet état de changement perpétuel, et, pour ainsi dire, de formation continue, quand ceux qui les chantaient arrivèrent à se servir indifféremment des deux langues, on en ait fait deux rédactions différentes, et que la version française ait fini par l'emporter lorsqu'il n'y eut plus dans l'ancienne Gaule d'autre langue que le français. M. Pio Rajna pense que ce travail, à moitié instinctif, à moitié réfléchi, qui constitua définitivement notre épopée, a dû s'accomplir vers le VIe siècle.

J'ai tenu à exposer, au moins dans ses grandes lignes, un système qui témoigne d'une science étendue et d'une remarquable vigueur d'esprit. C'est aux érudits à qui ces études sont familières qu'il appartient de l'examiner dans le détail et de le juger définitivement. Je me contenterai de présenter seulement une observation générale. M. Pio Rajna me semble avoir mis hors de doute l'importance des élémens germaniques dans la création de l'épopée française. Cet esprit d'aventure, cette ardeur de bataille, cette générosité d'âme, ce vif sentiment de l'honneur, le moyen âge, il faut le reconnaître, ne les a pas trouvés dans l'héritage de la civilisation romaine. Quand on a quelque temps vécu dans l'intimité des habitans de la Gaule sous les derniers césars, qu'on s'est nourri des fadeurs d'Ausone et des médiocrités pédantes de l'*Anthologie*, on est

tout à fait convaincu qu'il n'y avait rien, dans cette décadence, qui fît prévoir les chansons de geste. On pourrait dire, à la vérité, que le grand élan de la chevalerie est sorti des événemens mêmes, des victoires de Charlemagne, des approches de la croisade, de la formation des nations modernes. Mais il fallait au moins un ferment pour le faire naître. M. Pio Rajna montre que ce ferment a été fourni par l'esprit germanique. On l'avait dit avant lui; il l'a dit mieux que personne, et avec une abondance de preuves nouvelles. Mais il va plus loin, il ne se contente pas de faire remonter l'inspiration primitive de nos chansons de geste jusqu'aux temps mérovingiens et plus haut encore ; il semble dire qu'à ce moment elles existaient elles-mêmes. Voilà la nouveauté de son hypothèse; voilà aussi ce qui, dans son ouvrage, sera le plus aisément contesté. J'ai bien envie de soulever, à cette occasion, une question de mots qui cache une question de choses. Est-il bien vrai que ce qui existait au IVe et au Ve siècles mérite d'être appelé une épopée? Sortons des brouillards accumulés à plaisir depuis Wolf, et sachons, quand on parle de poème épique, ce que vraiment on veut dire. M. Pio Rajna nous dit qu'il entend par épopée « toute narration poétique des choses mémorables. » Cette définition n'est juste qu'a la condition d'être précisée et complétée. Est-ce une épopée qu'une chanson de quelques strophes, ou même une série de chansons composées après un grand événement et qui en conservent la mémoire? Je ne crois pas qu'on doive ainsi prodiguer ce grand nom : il faut le réserver pour un poème d'une certaine étendue, dans lequel se déroule une action suivie, et où l'on trouve quelque souci de composition. Toute la question consiste à savoir s'il existait rien de semblable avant le Xe siècle; ce qui est sûr, c'est qu'il n'en est rien resté. Il est vrai qu'on a la ressource de prétendre que les poèmes de cette époque lointaine ont eu la mauvaise chance de se perdre. Mais, sans compter que cette supposition est trop facile, elle a été compromise par des précédens fâcheux. On se souvient que Niebuhr, croyant trouver dans l'histoire des premiers temps de Rome quelques récits légendaires qui lui paraissent avoir un tour épique, en conclut qu'ils viennent de grandes épopées que le peuple aurait chantées pendant plusieurs siècles. L'existence de ces poèmes, quoique appuyée sur des preuves bien légères, lui paraît certaine. Il parle d'eux avec une incroyable assurance, et l'on dirait vraiment qu'il les a lus ; il en sait le nombre, il en dit le caractère, il en connaît presque les auteurs. Cette hypothèse brillante et hardie a fait fortune pendant quelques années, mais elle n'a pas tenu devant une étude des faits plus sérieuse et plus calme, et les poèmes de Niebuhr se sont dissipés dans l'air comme des

bulles de savon. Je crains que cette mésaventure cruelle ne nous rende moins crédules aux épopées perdues. Il est naturel que, pour croire à leur existence, nous réclamions des preuves certaines. il ne nous suffit pas qu'on nous montre qu'il y avait, dans les temps les plus reculés, des récits sur certains événemens, des légendes sur certains personnages qui se retrouvent plus tard dans nos chansons de geste. Ce ne sont là que des élémens d'épopée; quant à l'épopée elle-même, on peut dire qu'elle n'existe que le jour où ces récits épars et fragmentaires ont été groupés ensemble pour former des poèmes étendus et suivis. A quel moment a-t-on commencé à composer des poèmes de ce genre? Voilà toute la question.

II.

Le livre de M. Paul Meyer n'a pas en apparence des visées aussi hautes que celui de M. Pio Rajna; c'est simplement la traduction exacte et agréable d'une chanson de geste. Il est vrai que cette chanson compte parmi les plus intéressantes et les plus célèbres que nous ayons conservées; c'est aussi l'une de celles qui soulèvent les problèmes les plus délicats. Voilà bien longtemps qu'elle préoccupe M. Meyer; depuis l'époque où il était élève de l'École des chartes, il n'a pas cessé de l'étudier. Cependant il nous dit qu'il n'est pas parvenu à éclaircir toutes les difficultés qu'elle renferme. Il n'ose pas encore se hasarder à nous en donner un texte définitif; mais, comme les doutes qui restent sur certaines formes des mots n'obscurcissent pas le sens général des phrases, il se décide en attendant à en publier une traduction pour nous faire connaître cette œuvre importante.

La poème de *Girart de Roussillon* a cette particularité que la langue dans laquelle il est écrit ne ressemble pas à celle des autres chansons de geste. On est d'abord frappé, lorsqu'on l'examine, de la divergence des formes grammaticales; et comme cette divergence s'accuse non-seulement dans le corps des vers, où les copistes pourraient en être responsables, mais aussi à la rime, on est bien obligé de reconnaître qu'on est en présence d'un idiome assez mélangé, où sont réunies des façons de parler qui n'ont pas coutume de se trouver ensemble. M. Meyer se demande quelle peut être la cause de cette bizarrerie. Parmi les hypothèses qu'on peut imaginer pour en rendre compte, celle qui lui paraît le plus vraisemblable, c'est que l'auteur n'emploie pas uniquement l'idiome d'une localité déterminée. Placé sans doute à la frontière de contrées différentes, tout en donnant la préférence à l'usage de son

pays d'origine, il ne regarde pas à se servir des autres quand il y trouve quelque avantage. Les formes qu'il emploie le plus ordinairement appartiennent au roman du Midi, ce qui semble prouver qu'il était méridional de naissance; mais d'autres peuvent être réclamées par le roman du Nord, et quelques-unes semblent intermédiaires entre les deux. M. Meyer pousse plus loin son étude, et il essaie de savoir en quel endroit précis de la France le poème a dû être écrit. Le travail auquel il se livre à ce sujet est fort curieux et suppose une connaissance exacte de tous les patois qui se parlaient au XIIe siècle. Examinant tour à tour toutes les particularités de langage qu'il remarque dans le poème et cherchant à quelles localités diverses elles correspondent, il enferme son auteur dans une sorte de cercle assez restreint dans lequel il a dû certainement vivre. Ce pays, selon lui, est situé à la latitude de Lyon, mais plus à l'ouest; vraisemblablement vers le sud du Poitou.

Sous la forme où nous l'avons, qui n'est pas la plus ancienne, le poème a été composé vers la seconde moitié du XIIe siècle, c'est-à-dire dans le feu des croisades. Il contient l'histoire d'une de ces luttes, si fréquentes à cette époque, entre un vassal et son suzerain. Comme les événemens y sont nombreux, sans être variés, et ne diffèrent que par les détails, il n'est pas aisé d'en faire l'analyse. Je voudrais pourtant les résumer aussi rapidement que possible.

Le début du poème, qui est d'une grandeur et d'une solennité remarquables, n'a pas tout à fait le caractère du reste. M. Meyer croit que c'est une scène qui a été ajoutée à la rédaction primitive. Le roi Charles (1), entouré de ses barons, tient à Reims sa cour plénière; le pape est venu le solliciter en faveur de l'empereur de Constantinople, que les païens serrent de près. Pour décider le roi à lui envoyer des secours, l'empereur a promis ses deux filles, l'une à Charles lui-même, l'autre à Girart de Roussillon, son plus illustre vassal. Girart part avec le pape pour Constantinople et en ramène sa fiancée et celle de son suzerain; mais ici les difficultés commencent. C'est l'aînée qui est promise au roi; au dernier moment, le roi préfère l'autre; et, après de longues discussions, Girart, sur les instances du pape, consent à la lui céder. De là une haine sourde, qui, un peu plus tard, semble être la cause de la rupture entre le suzerain et son trop puissant vassal (2). Le

(1) Quel est ce roi qui va jouer un si grand rôle dans la chanson? Il n'est pas aisé de le savoir. Tantôt on l'appelle Charles Martel, tantôt on laisse entendre que c'est Charles le Chauve. Ici, il reçoit le nom de roi, ailleurs celui d'empereur. Nous voyons par là le peu de cas que ces poètes faisaient de l'histoire.

(2) M. Meyer a raison de trouver que cette histoire est assez maladroitement rattachée au reste. Il n'en est plus question dans la suite, et les querelles du roi et de son suzerain sont amenées par d'autres causes.

poète entame alors le récit de guerres interminables auxquelles le XIIe siècle devait trouver plus d'agrémens que nous. Charles s'empare par ruse du château de Roussillon situé en Bourgogne, sur le mont Laçois, qui est le principal fief de Girart; mais Girart a rassemblé une armée, et, sur le refus de Charles d'entrer en accommodement avec lui, il l'attaque à Vaubeton. Un miracle arrête la bataille : des flammes descendues du ciel brûlent le gonfanon de Charles et celui de Girart; c'est un avertissement de Dieu, qui décide les deux rivaux à conclure la paix. Après un intervalle de sept ans, les parens, les amis de Girart ayant traîtreusement tué le comte Thierri, ennemi de sa maison, Charles en fait retomber la faute sur lui, et la guerre recommence. Elle se poursuit longtemps avec des chances diverses. A la fin, Girart est défait à la bataille de Civaux, en Poitou. Son château de Roussillon est pris par trahison, comme la première fois; il s'en échappe à grand'peine, seul avec sa femme Berte, et ils vont se cacher dans la forêt d'Ardenne. Il avait des fautes graves à expier; il s'était montré orgueilleux et dur pendant sa prospérité, il n'avait pas écouté les bons avis. Dans ses malheurs il voit une punition de Dieu. Éclairé par les conseils d'un sage ermite, il accepte courageusement l'humiliation que Dieu lui envoie. Le grand comte, le maître de la Bourgogne, gagne sa vie dans les bois à porter des sacs de charbon sur ses épaules, et sa femme se résigne à coudre pour les bourgeoises d'une petite ville. Leur pénitence dure vingt-deux ans. Ce temps passé, Girart retourne à Roussillon, se fait reconnaître de ses vassaux, tandis que la reine, sa belle-sœur, qui lui est restée fort attachée, obtient, par un subterfuge, sa grâce du roi. Mais à la première occasion, le roi, qui ne lui a pardonné qu'à contre-cœur, recommence la guerre. Cette fois il a mis les torts de son côté, Dieu lui est décidément contraire; il est vaincu, blessé, fait prisonnier. Girart, instruit par le passé, use bien de sa victoire; il s'humilie devant son suzerain, dont il est le maître, il lui rend sa liberté et lui demande respectueusement la paix qu'il pouvait lui imposer. Puis, comme il a perdu son fils unique et qu'il n'a plus d'héritier, il se décide à laisser à Dieu une partie de son héritage. Sur les conseils du comte Guintrant, qui revient de la Palestine, où il a visité les saints lieux, Berte et lui bâtissent des moûtiers et des églises, « avec tours et clochers, » où ils placent les reliques de la Madeleine, que Guintrant a rapportées d'outre-mer. C'est ainsi que la chanson guerrière finit par des scènes de paix et d'édification.

Tel est ce poème, que M. Meyer regarde comme un des plus remarquables du moyen âge. « Je voudrais, dit-il, savoir le nom de ce romancier anonyme pour l'inscrire parmi les plus illustres de

notre ancienne littérature. » En quelques vers il sait tracer des tableaux d'une réalité frappante ; il n'ignore pas l'art de composer, il est poète par momens ; surtout il nous offre des peintures exactes de son époque. Aucun auteur contemporain ne nous fait pénétrer si avant dans le XIIe siècle ; nulle part peut-être, nous ne trouvons des renseignemens aussi complets, aussi fidèles, sur la société féodale. Il est donc fort heureux, pour ceux qui ne lisent pas couramment le français de cette époque, qu'on ait pris la peine de mettre cet important ouvrage à notre portée. C'est une heureuse fortune dont il convient que nous profitions. M. Meyer lui-même nous y convie. « Ce n'est pas seulement, nous dit-il, pour les philologues que j'ai travaillé, j'ai eu aussi en vue une autre classe de lecteurs. Le poème de *Girart de Roussillon* est l'une des compositions épiques les plus originales que nous ait léguées le moyen âge ; mais ç'a été jusqu'à présent un livre scellé dont quelques rares érudits ont seuls pu déchiffrer les pages. J'ai voulu le rendre accessible à tous ceux qui sont curieux de notre ancienne histoire et de notre ancienne littérature. » Nous voilà donc excusés si, sans avoir d'autre titre que d'être parmi ces curieux auxquels M. Meyer adresse son livre, nous osons présenter quelques observations qui nous sont venues à l'esprit en le lisant.

Cette vieille poésie a eu le malheur d'être quelquefois compromise par des amis maladroits ; ils ne l'ont pas étudiée avec assez de calme, ils en ont parlé avec trop de vague et d'emphase ; en lui attribuant libéralement les qualités qu'elle n'avait pas, ils nous ont disposés à douter des mérites qu'elle possède. Ce que je dis n'est pas pour M. Paul Meyer, un des esprits les moins chimériques que je connaisse et qui se méfie le plus des grands mots et des belles phrases. Mais d'autres ont été moins réservés. Voyons si *Girart de Roussillon* justifie tout à fait les jugemens qu'ils portent sur notre ancienne épopée française.

Ils la félicitent surtout d'être populaire, ce qui n'est pas un éloge médiocre en ce temps de démocratie, et ils profitent de cette occasion pour humilier en passant nos pauvres poètes classiques, qui n'écrivent que pour divertir quelques lettrés et charmer quelques salons. C'est une poésie de serre chaude, à laquelle ils opposent volontiers une littérature de grand air. Il me semble pourtant que, s'il est juste d'entendre par poésie populaire celle qui chante le peuple et s'adresse à lui, aucune ne mérite moins ce nom que l'épopée du moyen âge. On n'y a nul souci des bourgeois et des manans ; c'est uniquement pour les grands seigneurs et les grandes dames que l'auteur l'a faite ; c'est pour eux que le jongleur la chante ; eux seuls ont quelque intérêt à l'entendre ; eux seuls sont

assez riches pour la payer. Le peuple n'y figure que par les railleries qu'on lui prodigue. Le comte Girart, poursuivi de près par le roi, et ne sachant comment se défendre dans son château, manque un jour tout à fait de prudence. « Il eut une idée folle, dit le poète, ce fut de faire occuper les murs par ses bourgeois. Il les pria de veiller comme s'il y allait de leur vie. — Et si Charles vient vous assaillir, jetez pierres et rochers avec telle violence que vous le fassiez reculer loin en arrière! — Ils se soucient bien de ses recommandations! Dieu les maudisse! Dès qu'il fut éloigné, ils les oublièrent. Qui a gentille femme, va jouer avec elle; qui n'en a pas, va trouver sa mie. Tous, par le château, vont se coucher; vous n'auriez entendu parler ni sonner mot, ni sentinelle jouer de la flûte, ni cor retentir... Les bourgeois firent cette nuit une folle garde; toute la male honte retomba sur eux. » Voilà les bourgeois bien arrangés. Ailleurs, le poète n'est pas plus doux pour les vilains. Il les représente comme des gens dont on doit toujours se méfier: « Ah! Dieu! qu'il est mal récompensé le bon seigneur qui, du fils d'un vilain fait un chevalier! » Sont-ce là les sentimens d'une poésie populaire (1)?

On ajoute que cette épopée est nationale et française, ce qui veut dire sans doute qu'elle chante la gloire de la patrie et qu'elle célèbre nos grandes guerres avec l'étranger. Je veux bien qu'il en soit ainsi pour le *Roland* et pour les poèmes qui racontent les luttes héroïques de la chrétienté contre les Sarrasins. Mais il n'est question, dans *Girart de Roussillon*, que de guerres intestines. Tous les combattans sont Français; l'intérêt national, j'entends celui de la France entière, n'est pas engagé dans leur querelle, et la *douce France*, comme parle l'auteur du *Roland*, ne peut que gémir de ces tristes batailles. On dira peut-être qu'il ne faut pas prendre ici le mot de patrie dans son sens le plus étendu, que nous sommes au temps où les deux moitiés de la France étaient entièrement distinctes, et que le poète est patriote à sa manière, s'il chante avec effusion le pays dans lequel il est né. Mais est-il vrai qu'il se trouve dans *Girart de Roussillon* quelques étincelles de ce patriotisme local qui a précédé l'autre, et peut-on y saisir les réclamations passionnées d'un poète méridional contre la domination des gens

(1) M. Pio Rajna montre très bien que cette épopée est tout à fait aristocratique et que le petit peuple y est d'ordinaire fort mal traité. Il cite un passage du *Charroi de Nîmes*, où un seigneur prend les bœufs et les charrettes des paysans quand il en a besoin et se soucie peu de leurs doléances :

Bertran ne chaut se li vilain en groncent.

Quand ils lui résistent trop, il n'hésite pas à « les pendre par la goule. »

du Nord ? L'auteur, sans doute, appartient au Midi par sa naissance, nous l'avons vu plus haut ; il dit : « les nôtres, » en parlant des Bourguignons, ce qui n'empêche pas qu'il ne manifeste nulle part d'une manière bien vive sa préférence pour eux. Il ne triomphe pas trop des victoires de Girart ; il ne s'afflige guère de celles de Charles : il traite bien les braves des deux partis, et dans quelque armée que se donne un grand coup d'épée, il l'admire sincèrement. Le récit se poursuit ainsi jusqu'à la fin avec une impartialité voisine de l'indifférence.

Le même esprit se retrouve dans la façon dont l'auteur dépeint ses personnages. Il ne se passionne tout à fait pour aucun d'eux. Ce n'est pas un homme de parti, tendre aux siens, sévère aux autres ; à propos de tous sans distinction, il voit, il dit leurs défauts comme leurs qualités, et mêle toujours quelques ombres à ses portraits. Le comte Girart est le héros du poème ; ce qui n'empêche pas l'auteur de le malmener à l'occasion. Voici comment il suppose qu'un de ses vassaux, le comte Landri, lui parle un jour en plein conseil : « Je vous dirai votre fait, Girart, et, si vous vous irritez, je m'en soucie comme d'un œuf, car ce que j'en dis, c'est pour votre bien. Vous ne maintenez ni droit, ni loi, ni justice. Quiconque se plaint à vous est reçu avec des railleries ; c'est là ce qu'il y a en vous de pis. Mais, par le Dieu qui vous fait vivre, si vous ne déposez l'orgueil, la hauteur, l'injustice, la mauvaise foi qui sont en vous, si vous ne faites entrer en votre cœur la pensée de Dieu, si vous ne servez pas mieux Charles, votre seigneur, vous perdrez vos grandes possessions : de cent mille hommes, il ne vous en restera pas dix ; de votre grande terre, pas une cité ni une ville ! » Et l'auteur ajoute que ce jour-là Landri parlait en homme sage. De son côté, le roi Charles, le grand adversaire de Girart, est représenté, suivant les occasions, sous des couleurs assez différentes. C'est d'abord un roi puissant, un roi juste : « Charles est le meilleur justicier que je sache ; de la mer jusqu'ici il n'y a si riche baron qui ne tremble lorsqu'il s'irrite. » En effet, ses colères sont terribles. Il s'emporte « comme un Allemand » contre ceux qui lui résistent. « Je ne veux pas de sermons, dit-il, » quand on lui conseille la modération. La vue de sa belle armée remplit son cœur d'orgueil et il éclate contre son ennemi en menaces effrayantes : « Voyez-vous par ces prés cette forêt de lances ? Avec tout cela, je ferai à Girart deuil et tourment. Ne croyez pas que je lui laisse sa terre ! Je ne laisserai subsister ville sur sol, ni arbre fruitier que je ne déracine, de sorte que branches et feuilles s'en dessécheront. » Si bien qu'un des assistans ose lui répondre : « Roi, Dieu t'affole ! » Malgré sa violence et sa vanité, il se laisse mener et quelquefois jouer par sa

femme. Elle lui fait conclure avec Girart un accord qui ne lui plaît pas. Devant tous ses barons, il reconnaît qu'il a eu tort de lui céder : « J'ai fait une sottise, dit-il ; cela peut arriver. C'était après le vin, non pas à jeun. » Aussitôt, pour réparer sa faute, il recrute une armée nombreuse de chevaliers et de gens de pied et se prépare à marcher contre son ennemi ; mais cette fois encore, il suffit à la reine de paraître pour changer ses dispositions. « Elle n'arriva qu'à la tombée de la nuit ; elle entra dans la salle avec ses fidèles. Le roi en la voyant baissa la tête et lui fit mauvaise mine ; — elle rit, — elle entra seule dans sa chambre, ôta sa robe et en mit une plus belle, d'une fine pourpre, toute parfumée. Elle avait la peau blanche, le teint clair ; elle était belle comme une rose en fleur. » Et le roi lui accorda tout ce qu'elle voulait.

Au-dessous des deux chefs, l'auteur a représenté quelques figures énergiques de chevaliers. Tel est ce Boson qui, après une défaite, quand on fait tristement le compte des morts, s'écrie : « Par Dieu ! je ne veux pas pleurer. Nous avons été tous élevés et dressés pour une telle fin ; pas un de nous n'a eu pour père un chevalier qui soit mort en sa maison ou en sa chambre, mais en grande bataille, par l'acier froid, et je ne veux pas porter le reproche d'avoir fini autrement. » On se figure comment il doit parler dans le conseil et ce qu'il répond au comte Girart quand on le consulte : « Sire, n'écoutez pas ces donneurs d'avis, qui ne cherchent qu'à mettre leurs richesses en lieu sûr. Si vous les croyez, vous serez déshonoré. Mais ne fussions-nous que vous et moi, avec nos hommes, nous combattrons Charles par les plaines herbues jusqu'à la défaite du roi envieux. » A ces violens, qui sont nombreux, le poète oppose quelques hommes sages, un surtout, le comte Fouque, le plus brave soldat, le meilleur conseiller de Girart, le type du vassal accompli. De tous les personnages qui paraissent dans la chanson, c'est le seul qui soit loué sans réserve. Par un artifice adroit, dont les épopées antiques nous offrent quelques exemples, l'auteur a placé son éloge dans la bouche d'un homme qui n'est pas suspect, du roi Charles, son plus grand ennemi. « Seigneurs, dit-il aux Français qui l'entourent au moment de la bataille, voyez le meilleur chevalier qui ait jamais existé. Je vous dirai qui il est, si vous m'écoutez. On l'appelle Fouque, le cousin de Girart... Il est preux, courtois, distingué, franc, bon, habile parleur. Il connaît la chasse au bois et au marais, il sait les échecs, les tables, les dés. Jamais sa bourse n'a été fermée à personne, il donne à qui lui demande. Il est plein de piété envers Dieu... Il déteste la guerre et aime la paix ; mais quand il a le heaume lacé, l'écu au col, l'épée au côté, il est fier, furieux, emporté, sans merci, sans pitié, et c'est quand la foule

des hommes armés le presse qu'il se montre le plus solide et le plus vaillant... Tous, puissans et faibles, trouvent un appui en lui. il a toujours aimé les vaillans chevaliers et honoré les pauvres comme les riches, estimant chacun selon sa valeur. Sachez que cette guerre l'afflige très fort et qu'il a eu pour cela maintes querelles avec Girart, mais il n'a pu l'en détourner. Cependant il est toujours, au besoin, venu à son secours. Et ce n'est pas par moi qu'il sera blâmé. Quiconque abandonne son ami est méprisé en toute bonne cour. Je ne finirais aujourd'hui si je voulais vous conter tout ce qu'il a de bon en lui. Et, par ce Dieu en qui vous croyez, il est mon ennemi, et je le hais très fort, mais j'aimerais mieux être Fouque, avec ses qualités, que le seigneur reconnu de quatre royaumes (1). » Il me semble que ce magnifique éloge fait assez bien connaître quelles étaient les pensées secrètes de l'auteur. Il chante souvent les batailles, — les grands personnages pour lesquels il écrit ne voulaient pas entendre autre chose; — lui-même, une fois le récit en train, il y prend goût et s'y attache volontiers. Mais, au fond du cœur, il les condamne. Comme Fouque, son héros, « il aime la paix et déteste la guerre. » Il malmène ces seigneurs « qui, lorsqu'ils sont voisins, sont plus âpres à se combattre que des chiens à la poursuite du sanglier. » Il voudrait qu'au lieu de s'user à ces querelles intérieures, la chrétienté songeât davantage à l'ennemi commun : « Si nous nous unissions pour attaquer les Sarrasins! » Il songe enfin avec quelque pitié à tous les pauvres gens que ces luttes des grands seigneurs réduisent à la misère. Pendant que Girart et sa femme, fuyant la colère du roi Charles, sont cachés dans la forêt d'Ardenne, ils rencontrent des marchands qui viennent de Paris et qui leur parlent des préparatifs que fait le roi pour s'emparer de son ennemi. Aussitôt Berte effrayée s'écrie : « Girart est mort; je l'ai vu mettre en terre. — Dieu en soit loué! répondent les marchands, car il faisait toujours la guerre, et par lui nous avons souffert bien des maux! » Soyons sûrs qu'ici le poète exprime ses véritables sentimens et parle par leur bouche.

Toutes ces réflexions que suggère la lecture de notre poème ne laissent pas, quand on y réfléchit, d'être un peu embarrassantes. On suppose ordinairement que celui qui compose une épopée cherche à exciter les sentimens patriotiques ou à glorifier des personnages populaires; or, nous venons de voir qu'on ne peut guère attribuer ces intentions à l'auteur de *Girart*. Mais alors, s'il est vrai qu'il n'ait pas

(1) J'ai cité tout ce long passage pour montrer l'idée que le moyen âge se faisait du parfait vassal. Il serait curieux de le rapprocher du portrait qu'Ennius traçait, dans son poème épique, du bon client.

écrit dans une pensée politique ou nationale, s'il ne veut pas servir une cause et soutenir le Midi dans sa lutte contre le Nord, s'il ne paraît pas tenir à exalter outre mesure le roi Charles ou le comte Girart, s'il n'est pas de ces violens que charment les aventures hardies et qui ne résistent pas au plaisir de célébrer les grandes batailles, pourquoi s'est-il imaginé d'entreprendre un si long poème et quel était son dessein en le composant? Je ne crois pas qu'il en eût d'autre que de faire une œuvre qui pût plaire à ceux qui devaient l'écouter. Nous voilà bien loin de l'idée qu'on voulait nous donner de cette poésie primitive, sorte d'écho inconscient de la foule, où l'art ne tient aucune place et qui se fait presque toute seule. Nous sommes en présence d'un poète qui sait très bien ce qu'il veut, qui choisit librement son sujet, et le traite à sa fantaisie. Ce qui prouve qu'il n'est pas d'une espèce particulière et ressemble fort à ceux d'aujourd'hui, c'est qu'il se préoccupe des goûts de son public. Nous venons de voir qu'il a fait quelquefois à son succès le sacrifice de ses préférences et que, par exemple, quoiqu'il aime la paix, il ne chante presque que la guerre (1). Il compte bien que, par ce moyen, sa chanson réussira, puisqu'il annonce en la finissant au jongleur, qui doit la chanter, « qu'il en aura bonne paie en argent et en vêtemens. » Évidemment il songeait beaucoup à cette « bonne paie, » pendant qu'il composait son poème.

Cette conclusion, à laquelle la lecture de l'ouvrage me semble conduire, est aussi celle de M. Meyer, et il l'expose avec beaucoup de force dans sa préface. Après avoir étudié le poème tel que nous l'avons conservé, il essaie de remonter plus haut, jusqu'aux origines mêmes de la légende que le poète a racontée. Il établit que le comte Girart est un personnage historique, qui a vécu au IXe siècle, sous Charles le Chauve, et qui était surtout resté célèbre par les grandes fondations pieuses qu'il avait faites. Il montre ensuite que, dès le XIe siècle, il existait sur lui une chanson qu'on a rajeunie et renouvelée au XIIe. Cette première rédaction a été de bonne heure obscur-

(1) N'est-ce pas aussi pour plaire à ses auditeurs qu'il a mêlé à son récit quelques plaisanteries au sujet des gens d'église? M. Meyer est tenté de croire que c'était un clerc. Il arrive en effet quelquefois que le ton du poème tourne au sermon, et l'on y trouve même des citations textuelles des livres saints. Cependant l'influence ecclésiastique ne s'y montre guère qu'à la fin, quand il est question des fondations de Girart. Dans le reste, l'auteur ne s'interdit pas toujours de parler légèrement des personnages de l'église. Il plaisante sans scrupule au sujet de la mort d'un évêque qui s'est malencontreusement mêlé à la bataille : « Boson lui fit voler le chef coupé au ras du buste; puis il l'invita à chanter son *Sæcula sæculorum.* » Un peu plus loin, il raconte d'une manière très amusante l'ambassade d'un moine que Girart a dépêché au roi. Le roi est fort irrité; il menace le pauvre ambassadeur d'un supplice auquel ses vœux devraient le rendre plus indifférent qu'un autre. A chaque menace du roi, l'auteur, qui s'égaie de la frayeur du malheureux, répète comme un refrain : « Et le moine, quand il entend ces mots, voudrait bien s'en aller! »

cie par l'autre et ne s'est pas conservée; cependant nous savons à peu près ce qu'elle devait contenir : une Vie latine de Girart de Roussillon, composée vers cette époque, en résume pour nous le dessin général et les événemens principaux. Mais il reste toujours, entre le temps où Girart vivait et celui où l'on s'est avisé d'en faire le héros d'un grand poème, une lacune de deux siècles difficile à combler. Que s'est-il passé dans cet intervalle et comment le noble comte est-il entré de l'histoire dans l'épopée? Où l'auteur de la première chanson de geste alla-t-il chercher son souvenir? De quels élémens composa-t-il son récit, et quelle est, dans son œuvre, la part de son invention personnelle? Voici comment M. Meyer répond à toutes ces questions : « La mémoire du comte Girard, dit-il, et de Berte, son épouse, fut conservée par les fondations pieuses auxquels ces deux personnages avaient attaché leurs noms. Il se forma dans les monastères fondés par eux une tradition que la Vie latine, composée à la fin du XIe siècle, a eu pour but de consacrer et de répandre. C'est dans cette tradition essentiellement monastique qu'un poète a recueilli les noms de Girart et de Berte. Ce poète, à en juger par le choix du sujet, était probablement Bourguignon. Il composait assurément avant la fin du XIe siècle, puisque son œuvre est antérieure à la Vie latine. De l'histoire du comte Girart, il ne connaissait rien, sinon le peu que lui en avait appris la tradition monastique. Et ce peu se réduisait à trois faits : que Girart était le contemporain et le vassal d'un roi appelé Charles; que sa femme avait nom Berte; que, d'accord avec elle, il avait fondé divers monastères. Le reste, c'est-à-dire l'ensemble des récits dont il a composé son poème, il l'a *trouvé*, selon l'expression du moyen âge, ou, comme nous dirions, inventé. » On pourrait penser, à la vérité, que le poète a mis en œuvre une tradition déjà formée avant lui, où se trouvaient réunis les principaux traits de la légende; mais M. Meyer ne croit pas cette conjecture vraisemblable. Quant à penser que la chanson aurait été formée par la combinaison d'anciens chants populaires, c'est une supposition à laquelle il ne s'arrête pas : « Ce ne serait, dit-il, que l'idée de Wolf sur les poèmes homériques appliquée à l'épopée du moyen âge. Or, si l'hypothèse de Wolf est impuissante à expliquer la composition de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, elle s'applique plus mal encore à la formation de nos chansons de geste. »

Ce qu'il y a donc de plus naturel, c'est d'admettre que le poète qui, au XIe siècle, composa sur Girart la première chanson, se contenta d'emprunter quelques détails à la tradition conservée dans les cloîtres. Le reste, il l'inventa, et l'on peut dire qu'en réalité il tira presque tout de son imagination. La chanson, après un siècle, avait vieilli. « Au moyen âge, dit M. Meyer, tout ouvrage en langue vulgaire qui reste

en possession de la faveur du public a besoin d'être rajeuni ou refait tous les cent ans. » Un autre poète, qui se trouvait être un homme de talent, ajouta des incidens nouveaux à l'œuvre de son prédécesseur et mit l'ensemble à la mode du jour. M. Meyer, en se fondant sur la Vie latine, a fort ingénieusement fait la part de chacun d'eux, et, ce qui confirme sa démonstration, c'est qu'il me semble que, dans le poème, tel que nous l'avons, les élémens anciens se distinguent des autres. L'œuvre du premier des deux auteurs me paraît avoir un caractère plus grave, plus sévère et, si je puis ainsi parler, un air plus épique. On a remarqué depuis longtemps que les chansons de geste rappellent par certains côtés l'épopée antique, et l'on a même eu l'imprudence de prononcer à ce propos le nom d'Homère. Assurément ce n'est pas par les agrémens du style et la poésie de l'expression qu'elles font souvenir de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*. Il faut avouer que ce genre de mérite leur est à peu près inconnu. On n'y trouve jamais ces richesses de comparaisons et de descriptions qui abondent chez les poètes classiques, et ils n'ont guère le sentiment des beautés de la nature. L'auteur de *Girart*, voulant dépeindre une matinée de printemps, ne trouve que ces mots à dire : « Le matin était clair et beau ; c'était en mai ; les oiseaux chantaient. » Il est pourtant beaucoup plus poète que les autres : M. Meyer l'a prouvé par quelques citations heureuses. Aux passages qu'il a réunis dans sa préface, on pourrait aisément en ajouter d'autres où se montrent quelques éclairs de poésie. Telle est cette peinture d'un début de bataille qui a grand air dans sa concision : « Ce fut un lundi, à l'aube du jour, au temps où les prés fleurissent et les bois se couvrent de feuilles. Charles fait sonner à la fois trente cors d'ivoire pour faire connaître aux barons qu'il pense à livrer une bataille rangée. L'ost se rassemble et se met en marche. Les vagues de la mer sont moins pressées que les enseignes que vous eussiez vues flotter au vent, etc. » Et un peu plus loin : « Tout ainsi que le faucon fait sa pointe, quand il se jette sur l'oiseau, tout de même les jouvenceaux se précipitent les uns sur les autres. » Et cette réflexion piquante, après le récit d'un exploit de Charles, qui, d'un coup d'épée, a fendu un chevalier en deux : « Ainsi chassait, ce jour-là, le roi dans la forêt de ses ennemis ! » Mais ces bonnes fortunes de style sont assez rares, et il faut reconnaître que, de ce côté, la comparaison de nos vieux poètes avec Homère ne peut être pour eux qu'une source d'humiliations. On n'a pas tort pourtant de prétendre que, par certains endroits, ils le rappellent. La lecture du *Roland* suffit pour nous en convaincre, et même dans *Girart de Roussillon*, il ne manque pas de passages qui réveillent en nous le souvenir des grands poèmes grecs. Les

personnages des deux épopées, malgré leurs différences, ont entre eux un air de parenté. Ceux de notre chanson de geste passent leur vie entre la guerre et le conseil; ils aiment à donner de grands coups d'épée et à tenir de longs discours; ils sont, comme les héros d'Homère, « diseurs de parole et faiseurs d'actions. » Dans les détails des batailles, les ressemblances sont plus frappantes encore. C'est la même alternative de mêlées confuses et de combats singuliers. Avant d'en venir aux mains, les Bourguignons et les Français, comme les Troyens et les Grecs, s'injurient de la belle façon. « Andefroi s'écrie : Viens ici, Fouchier; tu m'as fait tort et dommage lorsque l'autre jour tu m'as tué mon oncle Thierri. Certes j'aurai du regret si je ne t'en récompense pas, si je ne frappe pas de cette épée un tel coup que je ne te pourfende jusqu'à la ceinture. — Vous en avez menti, glouton, vantard, et je prouverai que vous n'êtes qu'un menteur. — Ils éperonnent alors leurs chevaux et se jettent l'un sur l'autre (1). » N'est-ce pas vraiment une scène d'Homère? L'œuvre du second poète, de celui qui au XIIe siècle a remanié *Girart de Roussillon*, autant qu'on peut la distinguer, n'a pas tout à fait le même caractère. Chez lui cette grandeur épique, cette simplicité raide s'assouplissent un peu. Les incidens se compliquent; les aventures deviennent plus imprévues et plus amusantes. On sent un effort pour donner plus d'intérêt et de piquant au récit. Les femmes et l'amour y tiennent une grande place. Le roi a imaginé de livrer Fouque, qu'il a fait prisonnier, à la fille de ce comte Thierri que les amis de Girart ont assassiné dans un guet-apens. Il ne doute pas que la jeune comtesse ne venge son père sur son captif et jouit d'avance de la punition qu'elle en va tirer. Ce n'est pas tout à fait ce qui arrive. Elle s'éprend de lui et finit par l'épouser, malgré la colère de Charles. L'épopée, comme on voit, tourne au roman. C'est du reste sa fin ordinaire et elle a suivi partout la même marche. — Ici encore les chansons de geste ont pour nous cet intérêt qu'elles confirment les règles que la critique a tracées à propos de l'épopée antique.

L'analyse que je viens de faire du livre de M. Meyer montre à combien de sujets il touche, que de pensées, que de réflexions il suggère, et la lumière qu'il répand sur l'histoire de notre ancienne poésie. M. Pio Rajna et lui sont partis pour l'étudier des deux extrémités opposées. Le premier la prend à sa naissance ou plutôt avant qu'elle soit née, et veut remonter à ses origines les plus lointaines;

(1) Les gros mots ne manquent pas dans ces invectives. « Dieu te confonde! cœur de mâtin, » dit un jour Girart au roi Charles. C'est tout à fait ainsi qu'Achille, s'adressant à Agamemnon, lui dit « qu'il a un œil de chien et un cœur de lièvre. »

l'autre s'occupe d'une chanson de geste composée à la fin du XIIe siècle, c'est-à-dire à une époque où notre épopée approche de sa décadence. Ils sont donc, au début de leur travail, aussi loin que possible l'un de l'autre. Mais, comme chacun d'eux, son sujet traité, marche devant lui, il est naturel qu'ils finissent par se rencontrer. Ils arrivent à étudier ce moment critique, qu'on place d'ordinaire vers le milieu du XIe siècle, où la chanson de geste reçoit sa forme définitive, et tous les deux expliquent cette formation à leur manière. M. Rajna résout le problème en affirmant qu'elle a toujours existé; il suppose que les Francs, dans les temps les plus reculés, possédaient des chants épiques qui n'ont eu qu'à se développer pour devenir des épopées véritables. Par là il se rattache à l'école de Wolf, qui fait de l'épopée une œuvre à peu près impersonnelle, la création d'un peuple entier plus que d'un homme. M. Meyer pense au contraire qu'elle n'échappe pas aux conditions ordinaires de la poésie. Il croit que toute œuvre suppose un auteur et que l'auteur de chansons de geste n'était pas une simple manœuvre qui se contentait de mettre en rimes ou en assonances ce que la tradition lui livrait. Il établit qu'il ne tenait pas son sujet d'une tradition orale et vivante qui se serait imposée à lui et aurait gêné son inspiration; que, comme il le prenait d'ordinaire dans quelque obscure chronique de monastère ou dans des souvenirs à demi effacés, il ne se croyait pas tenu à respecter servilement la légende qui avait cours avant lui. « Elle était le prétexte plus tôt que la matière de ses chants (1). » Aussi ne se faisait-il aucun scrupule de la changer à sa fantaisie et d'y ajouter ce qui lui plaisait. On peut dire, en un mot, qu'il méritait entièrement ce nom de *trouvère*, c'est-à-dire d'inventeur, que lui donnait le moyen âge. Voilà les deux opinions extrêmes entre lesquelles on peut choisir. Le problème est nettement posé, ce qui aidera sans doute à le résoudre. Il a, comme on voit, un côté général dont l'importance dépasse la littérature du moyen âge : en réalité, c'est la question homérique qui est de nouveau débattue à propos des chansons de geste.

GASTON BOISSIER.

(1) J'emprunte cette phrase à la préface de *Raoul de Cambrai*, chanson de geste qui vient d'être publiée par MM. Meyer et Longnon, dans la collection de la Société des anciens textes français.

LES

ÉCRIVAINS RUSSES

CONTEMPORAINS

LE COMTE LÉON TOLSTOÏ.

Il faut enfin que je me résolve à parler de lui. Les années passent, je relis toujours son œuvre, et toujours je recule le moment d'en aborder l'étude. N'ayant aucun titre à faire de la critique dogmatique, j'exposerai franchement mes perplexités.

Voici un écrivain que l'opinion de ses compatriotes place sans discussion au premier rang des vivans. Il écrit dans une langue encore peu répandue ; jusqu'à ces dernières années, son nom n'avait pas franchi les limites de son pays. Dans ce pays, on me vanta les livres de Tolstoï, on me pressa de les lire ; je les ouvris avec la défiance naturelle à tout Français et à beaucoup d'autres hommes vis-à-vis des œuvres que n'a pas sacrées le bruit public : on sait que le bruit public, pour nous, c'est le bruit de Paris. Pourtant, en dehors de ce lieu sonore, la terre est bien grande, les esprits des hommes sont bien divers, parfois bien puissans et influens sur les destinées du monde... Je lus *Guerre et Paix*, l'ouvrage capital de l'auteur. A mesure que j'avançais, la curiosité se changeait en

à l'Allemagne. Quant aux habitans de Pergame, ils ont assisté d'un œil sec au départ des précieuses sculptures. Au temps de la domination romaine, ils ne s'étaient pas montrés d'aussi bonne composition. Tacite raconte qu'un affranchi, nommé Acratus, fut chargé par l'empereur d'apporter à Rome les statues et les tableaux de Pergame; la population s'insurgea et s'opposa si vivement à l'enlèvement projeté que l'on fut obligé d'y renoncer. Mais aujourd'hui, combien parmi les Grecs de Pergame pensent au passé de leur ville? Il n'y a que dans la Grèce indépendante que l'exportation des antiquités soit interdite. C'est une mesure que les élèves de l'école d'Athènes ont dû souvent déplorer; mais on ne peut s'empêcher de l'approuver. Les œuvres d'art ne sont pas faites pour voyager; les promener à travers le monde m'a semblé toujours une sorte de profanation. Il faut en jouir dans leur cadre pour en jouir complètement. C'est vrai pour tous les arts; il faut entendre les mélodies scandinaves dans les fiords de la Norvège, les marches tsiganes dans les plaines de Hongrie; il faut voir les tableaux de l'école espagnole dans les églises de Séville ou de Burgos. Mais s'il est un art pour lequel cette vérité soit particulièrement incontestable, n'est-ce pas l'architecture, celui de tous qui est le plus intimement uni au sol? Un style d'architecture est, en effet, la résultante de mille influences locales. Le climat influe sur la forme des édifices et sur le choix des matériaux; la faune et la flore sont mises à contribution pour tout ce qui touche à l'ornement; l'esprit du peuple, ses mœurs, sa religion se révèlent dans l'ensemble et dans les plus petits détails. Enfin l'emplacement choisi pour élever un monument est une condition importante de l'impression qu'il doit produire. Il appartenait à notre temps de faire voyager l'architecture. On parle de déplacer un temple grec comme un vulgaire colis. Et quand on explore des ruines, c'est toujours avec l'arrière-pensée d'en emporter quelque chose... Ces réflexions me venaient à l'esprit en descendant le perron du musée de Berlin et en rentrant dans cette triste ville, couverte ce jour-là d'une épaisse couche de neige. Certes, j'ai rarement éprouvé une aussi vive admiration qu'en présence des merveilles de la Gigantomachie de Pergame; mais il s'y mêlait un sentiment de regret. Ce n'est pas à Berlin qu'il les faudrait voir, dans la salle d'un musée, mais dans cette enchanteresse région de l'Asie-Mineure où les éclairait autrefois le brillant soleil de l'Orient.

GEORGE COGORDAN.

ÉTUDES

D'HISTOIRE RELIGIEUSE

CRITIQUE DES RÉCITS SUR LA VIE DE JÉSUS.

I.

A partir de l'établissement des Juifs en Égypte autour du temple d'Onias, en 150 avant notre ère, il s'est fait dans le monde hellénique une propagande juive qui est allée se développant de plus en plus, en Égypte d'abord, puis en Syrie, puis dans l'Asie grecque, et enfin dans Rome même après la prise de Jérusalem par Pompée. En l'an 22 de notre ère, sous Tibère, cette propagande était devenue assez entreprenante pour inquiéter les pouvoirs publics et pour déterminer le sénat et l'empereur à chasser de la ville et à disperser les judaïsans. Mais, environ vingt ans plus tard, on apprenait qu'il venait de se produire à Antioche une secte de judaïsans qu'on appelait *christiens* ou hommes du Christ. Dès lors le christianisme était fait, et la propagande juive se transformait en propagande chrétienne (1).

Il y avait longtemps déjà que tout ce qui était juif attendait un Christ ou un Oint (*Meschia* en hébreu, *Christos* en grec), qui devait inaugurer ce que les Juifs appelaient le règne de leur Dieu, c'est-à-dire leur règne à eux-mêmes. A force de l'attendre, on finit par croire qu'il avait paru. On sait que la révolution par laquelle l'Iduméen Hérode se substitua à la race sacerdotale et royale des Asmo-

(1) Χριστιανοί, *christiani*, d'où, en français, chrestiens, chrétiens.

nées, agit fortement en ce sens sur les esprits. On appliqua à cette révolution ce qu'on crut lire dans un verset de la Genèse, que le sceptre ne devait pas sortir de Juda jusqu'à la venue de l'Oint : le sceptre était sorti de Juda ; les temps de l'Oint étaient donc venus. A la mort d'Hérode, il s'éleva de tous côtés en Judée des chefs de bandes qui prirent le titre de roi et probablement aussi le nom d'Oint ou de Christ, quoique Josèphe ne nous le dise pas expressément, parce qu'il évite de propos délibéré un mot qui rappellerait des illusions odieuses à l'autorité romaine. Mais, parmi eux, il faut mettre à part Judas de Galilée, soit qu'il ait pris le premier ce titre de Christ, soit qu'il y ait attaché un sens nouveau, en faisant prévaloir sur l'idée d'un roi libérateur et glorieux celle d'un missionnaire de Iéhova, prophète et révélateur. En effet, d'un côté, il nous est représenté par Josèphe comme ayant introduit dans Israël une nouvelle doctrine religieuse, dont le trait principal était de ne reconnaître d'autre prince et d'autre maître que le Seigneur ; de l'autre, il a une mention dans le livre des *Actes*, où on voit que le rabbin Gamaliel rappelle son souvenir comme celui d'un homme qui déjà avait voulu être ce que les disciples de Jesus dirent depuis que celui-ci avait été. L'auteur des *Actes* évite aussi le mot de Christ ; il dit : « qui prétendait être un personnage : λέγων εἶναί τινα ἑαυτόν (1). »

Plus tard, un homme qui n'avait pas de bandes derrière lui, qui ne combattait point et ne paraît pas avoir prétendu au titre de Christ, n'en a pas moins remué profondément la Judée ; c'est Jean le Baptistès, ainsi nommé en grec de l'immersion dans le Jourdain (βάπτισμα) qu'il imposait à ses disciples (2). Il paraît être le premier qui ait annoncé l'avènement prochain du royaume de Dieu, non plus comme un événement du monde présent, mais comme la fin de ce monde et l'ouverture d'une nouvelle existence, et il invitait les enfans d'Israël à se préparer à cette régénération par un changement de vie, μετάνοια, et à pratiquer « la piété envers Dieu et la justice envers les hommes » pour mériter la « rémission de leurs péchés, » qui faisaient encore obstacle au bienfait divin. L'eau où il faisait plonger ceux qui venaient à lui (en même temps qu'il leur en versait sans doute aussi sur la tête) était le signe de cette purification des âmes. De tous côtés, des multitudes accouraient vers lui pour recevoir ce baptême. Il était particulièrement populaire par l'âpreté de son zèle, qui s'attaquait hardiment aux puissans. Sa prédication était redoutable pour ces fils d'Hérode, non moins pro-

(1) Josèphe, *Antiq.*, XVIII, I, 6, etc. *Actes*, V, 36.

(2) Nous ne le connaissons que par des livres écrits en grec. Le mot βαπτίζειν signifie simplement laver en plongeant dans l'eau. C'est ainsi qu'on *baptisait*, c'est-à-dire qu'on purifiait en les lavant la vaisselle et même les lits de table. (*Marc*, VII, 4.)

fanes aux yeux des « saints » que l'était leur père, et Josèphe nous dit qu'Hérode Antipas le fit tuer, parce qu'il craignait que de ses discours il ne sortît une révolution. *Luc* nous dit expressément que les peuples se demandaient si Jean n'était pas le Christ (III, 15), et il paraît bien qu'il passa pour tel après sa mort. Le roman pieux attribué à Clément de Rome et intitulé : *les Reconnaissances*, nous l'assure : « Parmi les disciples de Jean, ceux qui paraissaient considérables se séparèrent de la foule et prêchèrent que leur maître était le Christ. (I, 54.) » Josèphe, qui s'applique à ne rien laisser paraître de ce qui touche aux idées messianiques, se borne à marquer l'impression profonde que causa sa mort; il dit qu'un échec qu'Hérode éprouva peu après dans une guerre contre un roi arabe, son voisin, parut un châtiment de Dieu, qui le frappait pour ce crime. Mais si, après la mort de Jean, on s'est mis à croire qu'il pouvait bien être le Christ ou Messie, on était amené nécessairement par là à l'idée que le Christ, au lieu de régner, ou plutôt avant de régner, pouvait bien souffrir et mourir, sauf à se relever du tombeau quand serait venue l'heure de son règne. C'est peut-être ainsi que s'est répandue l'interprétation qui appliquait au Christ le chapitre d'*Isaïe* sur la *passion* d'Israël.

Cependant il semble que cette imagination, trop nouvelle encore, n'ait pu se fixer sur Jean, et se soit transportée sur Jésus, sur celui au sujet de qui un *évangile* fait dire à Hérode : « Celui-là est Jean, qui s'est relevé d'entre les morts. » (*Matth.*, XIV, 2.) Alors les disciples de Jésus regardèrent Jean comme un simple précurseur de leur maître; en suivant cette idée, ils imaginèrent que Jean lui-même avait ainsi parlé, et qu'il annonçait la venue « d'un plus fort que lui (1). » Cela ne peut évidemment être accepté. Je crois même que, dans la vérité historique, Jean a fait en Judée une plus grande figure que Jésus, et qu'il est l'auteur réel de la révolution religieuse dont Jésus a eu l'honneur. La manière dont Josèphe, dans son *Histoire*, s'arrête à parler de lui suffirait pour témoigner de son importance (*Antiq.*, XVIII, V, 2); mais les Évangiles mêmes laissent échapper à son sujet des expressions très singulières : « Je vous le dis en vérité, il ne s'est jamais levé parmi les fils des femmes un plus grand que Jean. » (*Math.*, IX, 11). Et encore : « La loi et les prophètes, jusques à Jean, et depuis lors, la bonne nouvelle du royaume de Dieu. » (*Luc*, XVI, 16). Et Tertullien commentait ainsi ces paroles si fortes : « Nous savons bien que Jean a été établi pour être la

(1) *Marc*, I, 7; *Jean*, X, 41. L'idée exprimée par le mot de précurseur est bien celle de l'*évangile;* mais le mot πρόδρομος, *præcursor*, n'est pas dans le Nouveau-Testament, si ce n'est dans un verset de l'*Épitre aux Hébreux*, VI, 20, où Jésus lui-même est appelé notre précurseur dans la vie éternelle. Ce sont les Pères qui ont appelé Jean le précurseur du Christ. (Tertullien, *Contre les Juifs*, 9, etc.)

limite entre le passé et l'avenir, de façon qu'en lui le judaïsme finit et le christianisme commence. » (*Contre Marcion*, IV. 33.) Il semble, d'après un passage d'ailleurs obscur du livre des *Actes* (XIX, 3), que le célèbre Apollos d'Alexandrie, celui qui prêchait « la bonne nouvelle » à Éphèse et à Corinthe en même temps que Paul, et en concurrence, sinon en rivalité avec lui (I *Cor.*, I, 12; III, 4, etc.), était un joannite plutôt que ce que nous appelons un chrétien (1).

Enfin le culte même que l'église rend à Jean le Baptiste garde la trace de cette situation à part, puisqu'il est le seul entre tous les saints (avec la mère de Jésus) dont elle célèbre non pas seulement la mort, mais aussi la naissance; la fête qu'on appelle par excellence la Saint-Jean est celle de sa nativité. Et cette fête était d'une antiquité immémoriale, au témoignage d'Augustin. On l'a donc traité comme le Christ lui-même, si ce n'est qu'on fête l'un au solstice d'été et l'autre au solstice d'hiver.

Jésus cependant est demeuré définitivement le Christ unique, et c'est à lui que s'est attachée la foi de ceux qui se sont appelés les chrétiens ou les hommes du Christ. L'étude des origines du christianisme vient donc aboutir à l'étude de la vie de Jésus. Mais rien n'est plus difficile à faire que cette étude. Car nous n'avons aucun renseignement sur la vie de Jésus en dehors des quatre *Évangiles*, comme on les appelle, et les évangiles sont de bien pauvres documens (2). D'abord ils sont venus très tard, car ils sont certainement postérieurs à la prise de Jérusalem par Titus; on ne peut donc supposer moins de quarante années entre la date de la mort de Jésus et celle du plus ancien évangile. Ensuite, ils sont écrits en grec, et par conséquent pour des pays étrangers à ceux où Jésus a vécu, loin de tout témoin de sa vie et de tout contrôle.

Rapprochés les uns des autres, les quatre Évangiles ne s'accordent pas entre eux, et leur désaccord obstiné a cruellement embarrassé les croyans. Il n'y a pas un seul récit, je dis rigoureusement pas un seul, qui soit présenté dans les quatre Évangiles de la même manière, et le plus souvent les différences sont telles entre les

(1) Il existe encore aujourd'hui, en Orient, des chrétiens qui sont des joannites. Voir Renan, *Vie de Jésus*, 1867, p. 102.

(2) Le mot d'évangile s'explique aisément en rapprochant les versets 1 et 14 du premier chapitre du livre qui porte le nom de Marc. Il est dit au verset 14 que Jésus s'en allait annonçant la « bonne nouvelle » du royaume de Dieu, τὸ εὐαγγέλιον. Cela a conduit à dire, comme on lit au verset 1, qui n'est qu'un titre : Commencement de la « bonne nouvelle » (τοῦ εὐαγγελίου) de Jésus le Christ, fils de Dieu... Mais la Vulgate, au lieu de traduire le mot εὐαγγέλιον, l'a simplement transcrit en latin, ce qui lui a donné comme un sens nouveau, le latin n'éveillant pas dans l'esprit le sens primitif. *Evangelium* a paru signifier la prédication de Jésus, ou même le livre qui contient cette prédication, et il en est de même du mot français « évangile ».

différentes versions, qu'il est impossible de les concilier et qu'il faut sacrifier l'une à l'autre. Le fameux *Examen critique de la vie de Jésus*, par Strauss, est rempli par la discussion de ces divergences, poursuivies jusque dans le moindre détail, de manière que pas une phrase ne subsiste inattaquable. L'effet de cette discussion a été terrible, et l'orthodoxie en est demeurée absolument déconcertée. Je ne connais en effet qu'un moyen, pour les croyans, de se dérober à cette impression, c'est de ne pas lire le livre : il n'est pas possible d'y répondre sérieusement point par point.

Si au contraire on se met en dehors de l'orthodoxie, cette critique perd de son importance, puisqu'il n'y a rien de plus ordinaire que des variations et des contradictions dans des récits humains. Cependant elles sont ici à la fois tellement marquées et tellement multipliées, que les doutes qu'elles soulèvent vont au-delà de ceux que la plupart des histoires suggèrent. Nous avons ainsi l'impression, non plus que la vérité primitive a été altérée, mais que le plus souvent il manque au récit un fond de vérité primitive, et que l'imagination a tout fait.

Enfin aucun de ces livres ne présente les caractères d'un récit suivi. Ce sont des scènes détachées, qui ne tiennent les unes aux autres par aucun lien; on s'y propose d'édifier le lecteur, nullement de le renseigner. Les indications chronologiques y sont en très petit nombre, et nullement sûres. A l'exception des noms des douze, rien n'est plus rare qu'un nom propre dans ces récits, et c'est assez pour montrer combien ils ressemblent peu à de l'histoire. Jésus les traverse comme une apparition plutôt qu'il n'y figure comme un homme réel qui a des amis et des ennemis, des maîtres, des camarades, des projets et des aventures. Il a prêché une fois; une autre fois il a guéri; il a fait une autre fois l'un et l'autre, sans qu'on nous marque le plus souvent ni quand ni où. Voilà à peu près tout ce qu'on nous dit : ce n'est pas là une histoire (1).

Il existe, il est vrai, des Lettres de Paul, notablement plus anciennes que les Évangiles et plus voisines de Jésus. Mais ces quatre courts morceaux, car il n'y en a pas davantage qui soient authentiques (2), et ce sont les seuls écrits authentiques du Nouveau-Testament, ne nous apprennent rien sur le maître, que Paul n'avait pas connu. Aussi demeure-t-on bien étonné, quand on a étudié le Nouveau-Testament pour s'éclairer sur la personne de Jésus,

(1) La formule « en ce temps-là, » qui revient trois fois dans *Matthieu*, a servi à l'église pour faire un début à tous les fragmens détachés des Évangiles qu'elle lit dans ses offices. C'est à peu près toute la chronologie qui s'y trouve.

(2) On verra plus tard que les seules véritables lettres de Paul sont les Épîtres aux Galates, aux Corinthiens (I et II) et aux Romains.

de la vanité de cette étude et de la profonde ignorance où l'on aboutit. Mais il faut entrer plus avant dans le sujet et examiner quelle foi nous pouvons ajouter aux témoignages que les évangiles nous apportent sur la vie et sur la personne de Jésus.

La critique a reconnu que le plus ancien des quatre Évangiles est celui qui vient le second dans nos recueils, sous le nom de Marc, et qui est le plus court et le plus simple. C'est donc à celui-là que nous devrons nous adresser de préférence pour chercher la vérité sur Jésus; mais celui-là même nous fournit bien peu de chose.

II.

Et d'abord la première obligation que nous fait le principe rationaliste qui est le fondement de toute critique est d'écarter de la vie de Jésus le surnaturel. Cela emporte d'un seul coup, dans les Évangiles, ce que nous appelons les miracles (1).

Des paralytiques et des lépreux instantanément guéris; des sourds, des muets, des aveugles-nés, qui recouvrent tout à coup l'ouïe, la parole ou la vue par un attouchement ou par un mot de Jésus, il est clair qu'il n'y a là aucune réalité. Non-seulement Jésus n'a jamais rien fait de pareil, mais j'ajoute hardiment qu'on n'a pas pu dire, qu'on n'a pas pu croire cela de son vivant. Ce n'est qu'à distance et longtemps après qu'on a imaginé de pareilles choses.

Quand la critique refuse de croire à des récits de miracles, elle n'a pas besoin d'apporter des preuves à l'appui de sa négation : ce qu'on raconte est faux, simplement parce que ce qu'on raconte n'a pas pu être. Mais il reste à la critique une obligation, celle de rechercher comment on en est venu à croire ces miracles. C'est ce qui n'est pas très difficile à dire dans le cas présent : on a cru que Jésus avait fait des miracles parce qu'on a cru que Jésus était le Christ, et qu'on croyait que le Christ devait faire des miracles.

Il est dit, en effet, dans *Isaïe*, XXXV, 5, qu'au temps marqué par Iéhova pour le salut de son peuple « les yeux des aveugles s'ouvriront et les oreilles des sourds se déboucheront; le boiteux bondira comme un cerf, et la langue du muet chantera. » Et ailleurs, XXVI, 19, s'adressant à Iéhova lui-même, le prophète s'écrie : « Les morts vivront, les cadavres se relèveront. » Ce ne sont là dans le poète que des figures, qui expriment vivement le grand réveil

(1) Le mot *miracula* (en grec θαύματα) n'est pas dans le Nouveau-Testament. Les trois premiers évangélistes disent « des vertus » (δυνάμεις); le quatrième dit « des signes » (σημεῖα). On trouve aussi deux fois le mot τέρατα, *prodigia*. (Matth., XXIV, 24 et Jean, IV, 48.) Paul n'emploie non plus que ces trois mots.

d'Israël, si longtemps anéanti. Plus tard on les a prises à la lettre et on y a vu les signes de la venue du Christ ou Messie.

Dès lors, ceux qui crurent, après la mort de Jésus, que le Christ était venu et que c'était lui, crurent nécessairement aussi que les signes annoncés avaient dû se produire et, par conséquent, qu'ils s'étaient produits. La vue avait été rendue aux aveugles, l'ouïe aux sourds et ainsi du reste. L'imagination émue construit d'elle-même une espèce de syllogisme : il devait faire cela, il l'a donc fait. Et l'évangile qui porte le nom de *Matthieu* s'exprime d'une manière qui trahit, pour ainsi dire, ce travail qui s'est fait dans les esprits. Il suppose que Jean le Baptiste envoie demander à Jésus si c'est vraiment lui qui est le Christ, et Jésus répond : « Allez dire à Jean ce que vous apprenez et ce que vous voyez. Les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont nettoyés de leur lèpre, les sourds entendent, les morts se relèvent, et la bonne nouvelle est annoncée aux humbles ; » c'est-à-dire : Vous le voyez bien, les paroles d'*Isaïe* s'accomplissent (1). J'imagine que ce n'est pas entre Jésus et Jean, en réalité, que s'est passé ce dialogue, mais entre ceux qui croyaient à Jésus et ceux qu'ils voulaient amener à croire.

Ce qui aidait à la croyance, c'est qu'en ce temps-là il se faisait véritablement beaucoup de miracles, non pas de l'espèce de ceux que je viens de dire, miracles impossibles, qui ne se voient en aucun temps, mais des guérisons d'un caractère particulier, qui sont celles qu'on désignait par l'expression « chasser les démons. » On attribuait alors au démon diverses maladies nerveuses, consistant en des troubles de la sensibilité, troubles sur lesquels l'imagination pouvait agir quelquefois. Il y avait des hommes qui, par certains dons de leur nature, par leurs discours, leurs gestes, leur aspect, exerçaient une influence marquée sur ces sortes de malades et les soulageaient ; on disait qu'ils chassaient les démons que ces malades avaient en eux (2). Il semble que Jésus avait ce don à un haut degré, et c'était, avec ses prédications, ce qui frappait le plus en lui, de sorte que le plus ancien évangile semble exprimer sa mission tout entière par ces deux choses : « Il allait prêchant dans les synagogues... et chassant les démons. » (I, 39.)

On peut donc admettre que Jésus a fait des miracles en ce sens-là, de ces miracles possibles, et cela a pu conduire à lui en attribuer d'impossibles. Mais même dans cet ordre d'idées, nous ne sommes pas tenus de croire à toutes les guérisons qu'on nous raconte ni à la façon dont on les raconte, quand ce qu'on nous dit

(1) Le dernier trait est aussi dans *Isaïe*, LXI, 1.

(2) On disait que ces malades avaient un démon, qu'ils étaient en puissance de démon, qu'ils étaient *démonisés*. On les a appelés en français des *possédés*, mais ce t, quoique antique, n'est pas dans le Nouveau-Testament.

est par trop invraisemblable, ou même purement absurde, comme le miracle des deux mille cochons (v, 2-20). Il n'y a pas eu de surnaturel dans la vie de Jésus; il a pu y avoir quelquefois l'illusion du surnaturel.

Pour ce qui est des circonstances merveilleuses dont on a entouré la naissance même de Jésus, qu'il a été conçu de l'Esprit saint, que sa mère l'a enfanté étant vierge, qu'une étoile a conduit vers lui les mages, etc., nous n'avons à en tenir aucun compte. On ne lit d'ailleurs absolument rien de tout cela dans le plus ancien évangile; ces imaginations sont venues plus tard.

De même que Jésus n'a pas fait de miracles, il n'a pas fait de prophéties; car une prophétie est un miracle. Il n'a pu prédire la prise de Jérusalem ni la destruction du temple. Il n'a pas davantage prédit sa mort (j'entends parler d'une prédiction précise et circonstanciée) et encore moins sa résurrection. Les récits à ce sujet n'ont aucune valeur historique, non plus que celui de la résurrection elle-même.

Il y a d'autres prédictions dans les Évangiles, qui, à mon avis, si on les attribue à Jésus, ne seront pas moins merveilleuses que celles-là, mais qui ne le paraîtront pas autant à tout le monde, Ainsi Jésus annonce que ses disciples souffriront des persécutions (x, 30); qu'on les livrera aux chambres de justice et qu'on les fouettera dans les synagogues (XIII, 9), et qu'ils auront à comparaître devant les gouverneurs et les rois à cause de lui; il annonce aussi que la bonne nouvelle sera prêchée à toutes les nations (XIII, 10). Je crois que Jésus n'a pu prédire ni prévoir tout cela; car il résulte également du silence des Évangiles et du récit du livre des *Actes*, que de son vivant ses disciples n'étaient qu'une poignée d'hommes qui ne comptaient pas et dont personne ne s'occupait, et de telles prévisions me paraîtraient tout à fait surnaturelles; mais, je le répète, tout le monde n'en jugerait peut-être pas ainsi. J'écarte donc pour le moment cet ordre de considérations, auquel je reviendrai plus tard.

Après avoir effacé des récits évangéliques le surnaturel, on pourrait croire que rien n'empêche d'accepter le reste; mais en y regardant de plus près, on s'aperçoit qu'on ne peut s'en rapporter à leur témoignage, même sur les faits qui n'ont rien de merveilleux. Je ne connais qu'un seul de ces faits qui soit absolument incontestable, c'est que Jésus a été mis en croix par l'ordre du procurateur Pontius Pilatus; mais, à l'exception de ce fait unique, je ne crois pas qu'on ait produit au sujet de Jésus une allégation qui ne soit sujette à des doutes très graves, même parmi celles qui portent sur les points les plus importans. Ainsi on admet univer-

sellement, sur la foi des récits évangéliques, les propositions suivantes :

Que Jésus prétendait être le Christ et qu'il s'est donné pour tel;

Qu'il a été supplicié à la suite d'une condamnation solennelle prononcée par le synédrion assemblé et dont le procurateur Pilatus s'est fait l'exécuteur;

Jésus, si on en croit les évangiles, a prêché que Dieu réprouvait désormais les Juifs et le judaïsme, que son peuple n'était plus son peuple et que l'héritage d'Israël était transporté aux Gentils. Jésus avait soulevé surtout contre lui les pharisiens, qu'il décriait dans l'esprit des peuples.

Eh bien! il n'y a pas une de ces propositions, si on les soumet à un examen attentif, qui ne doive être tenue, sinon pour fausse, au moins pour douteuse. C'est ce qu'on va voir en les étudiant successivement.

III.

Je commence par indiquer, dans le plus ancien évangile, les passages qui sont dans le sens de la tradition reçue. Il y en a où Jésus se laisse donner le nom de Christ (1); d'autres où il se désigne ainsi lui-même (2). Enfin on nous raconte que, traduit devant le conseil des Juifs, il déclare hautement et solennellement, en face du grand prêtre, qu'il est le Christ. Rien n'est plus formel que ces témoignages, mais sont-ils croyables?

On voit tout d'abord qu'ils n'ont pas pour eux la vraisemblance : comme tout le monde entendait alors par un Christ un chef libérateur et restaurateur d'Israël, il semble bien qu'en dehors d'une insurrection, personne ne pouvait oser prendre un tel titre. Mais le texte même de l'évangile nous fournit assez de raisons de croire qu'il ne l'a pas pris en effet. Quand il demande aux siens : « Et vous, que dites-vous de moi? » et que Pierre lui répond : « C'est toi qui es le Christ; » l'évangile ajoute aussitôt : « Et il leur défendit sévèrement de s'expliquer là-dessus avec personne. » Il fait la même défense aux démons, c'est-à-dire aux malades, par la bouche de qui les démons étaient censés parler (3). Ces défenses sont inconciliables avec les versets dans lesquels Jésus parle en Christ, ou tout au moins avec ceux où il parle ainsi publiquement, comme

(1) *Marc*, VIII, 29, ou des appellations équivalentes : III, 11, — V, 7, — X, 47-48.

(2) Comme III, 10 et 28, — VIII, 31 et 38, — IX, 8, 11, 30 et 40, — X, 33, — XIV, 21 et 41.

(3) Voir III, 12 et I, 34. Voir aussi I, 43 et VII, 36.

II, 10; car si Jésus défendait de dire qu'il était le Christ, il eût été absurde qu'il trahît lui-même cet *incognito* en face des Juifs. Mais voici un passage fort remarquable : « Après la prétendue aventure miraculeuse de la *métamorphose* (en latin, la transfiguration), comme Pierre, Jacques et Jean, qui en ont été les seuls témoins, descendent avec lui de la montagne, l'évangile dit qu'il leur enjoint de ne raconter à personne ce qu'ils ont vu, *jusqu'à ce que le Fils de l'homme se soit relevé d'entre les morts* (IX, 8). » Tout esprit critique jugera que l'écrivain qui s'exprime ainsi a conscience que, du vivant de Jésus, personne n'avait entendu parler d'une pareille scène. On doit croire également, d'une manière plus générale, que si Jésus dans l'évangile répète si souvent la défense de dire à personne qu'il est le Christ, c'est que l'auteur a conscience que, du vivant de Jésus, personne ne l'avait entendu dire, et qu'en réalité cela ne s'est dit qu'après sa mort. Reste à m'expliquer sur le récit du chapitre XIV, dont je vais donner d'abord la traduction (55-65) :

« Les grands-prêtres et tout le synédrion (1) cherchaient un témoignage contre Jésus pour le faire mettre à mort et n'en trouvaient point. Car plusieurs portaient contre lui de faux témoignages, mais ces témoignages n'étaient pas pertinens. Quelques-uns se levèrent et portèrent faux témoignage contre lui, disant : « Nous, qui parlons, nous lui avons entendu dire : « Je détruirai, moi, ce sanctuaire fait de main d'homme, et en trois jours j'en construirai un autre qui ne sera pas de main d'homme (2). » Et leur témoignage n'était pas encore pertinent. Alors le grand-prêtre se leva au milieu de l'assemblée et demanda à Jésus : « Tu ne réponds rien à ce que ces hommes témoignent contre toi? » Et il se taisait et ne répondait pas. Le grand-prêtre reprit la parole et lui demanda : « Est-ce toi qui es le Christ, le Fils du Béni? » Et Jésus dit : « C'est moi, et vous verrez le fils de l'homme assis à la droite de la Vertu (3) et venant sur les nuées du ciel. » Et le grand-prêtre, déchirant ses vêtemens, dit : « Qu'avons-nous encore besoin de témoins? Vous avez entendu le blasphème; que vous en semble? » Et tous prononcèrent qu'il avait encouru la peine de mort. Et quelques-uns se mirent à cracher sur lui, à lui couvrir le visage et à le frapper, en lui disant : « Devine (προφήτευσον), » et les valets l'accablaient de coups (4). »

(1) La forme hébraïque *sanhédrin* n'est qu'une transcription du mot grec.

(2) Je reviendrai ailleurs sur cette phrase.

(3) Τῆς δυνάμεως : l'évangile traduit sans doute ainsi le terme rabbinique *schechina*, par lequel on désignait la manifestation extérieure de Iéhova.

(4) Il est parlé dans ce morceau des grands-prêtres et du grand-prêtre; ces expressions ont besoin d'être expliquées. Il n'y a proprement qu'un grand-prêtre, le chef

Un peu plus loin, quand il a été amené devant Pilatus, celui-ci lui dit à son tour : « Est-ce toi qui es le roi des Juifs? » (Le Christ ou le roi des Juifs, pour un Romain c'est la même chose.) Jésus répond : « C'est toi qui le dis. » Et, sans doute d'après cette réponse, on ajoute que Pilatus, quand il ordonne qu'on le mette en croix, fait écrire au-dessus de sa tête ces mots : « Le roi des Juifs, » comme exprimant le motif de sa condamnation.

Il n'y a rien de plus formel que ces déclarations de Jésus, surtout celle qu'il adresse au grand-prêtre; mais le récit lui-même est invraisemblable au plus haut degré. La question du grand-prêtre est absurde : il pouvait bien demander à Jésus : « Est-il vrai que tu prétends être le Christ? » il n'a pas pu lui dire : « Est-ce toi qui es le Christ? » La réponse n'est pas moins extraordinaire : jamais, dans aucun procès réel, un accusé n'a répondu à ses juges sur ce ton-là. Les derniers versets donnent une étrange idée de la police d'une audience du sanhédrin. Il est visible que toute cette narration a la naïveté enfantine d'une légende populaire, non le caractère d'une histoire sérieuse. Mais je prie qu'on fasse particulièrement attention à la manière dont est introduite la question du grand-prêtre. « C'est, dit le texte, qu'on cherchait en vain contre Jésus des témoignages et qu'on n'en trouvait pas. » C'est-à-dire qu'il ne se trouvait pas deux témoins qui vinssent déposer que Jésus se donnât pour être le Christ, et il a fallu le lui faire dire à lui-même. Il me semble qu'il n'en faut pas davantage pour conclure qu'en effet Jésus n'a jamais dit qu'il fût le Christ.

J'ose ajouter que non-seulement la manière dont on nous raconte la comparution de Jésus devant le synédrion est suspecte, mais encore que probablement Jésus n'a pas comparu devant le synédrion : c'est ce que j'expliquerai tout à l'heure. Je m'en tiens pour le moment à ce point, que Jésus ne s'est pas donné pour être le Christ.

Mais lorsqu'enfin cette croyance, que Jésus était le Christ, est devenue la foi de toute une église, il était inévitable qu'on supposât que la révélation de ce grand mystère lui était quelquefois échappée pendant sa vie. De là les passages que nous lisons aujourd'hui dans les Évangiles.

suprême du peuple juif, dont la dignité durait autrefois autant que sa vie. Mais Hérode et les Romains s'étaient mis à déposer arbitrairement les grands-prêtres, il paraît que ceux qui avaient une fois porté ce titre le conservèrent même après avoir perdu pouvoir, et avec le titre une certaine part d'honneurs et d'autorité. Ces grands-prêtres (ἀρχιερεῖς dans le Nouveau-Testament et dans Josèphe) exerçaient sur les simples prêtres (ἱερεῖς) une domination qui allait jusqu'à la tyrannie (*Antiq.*, xx, viii, 8). Voir J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les Talmuds et les autres sources rabbiniques*, 1867, p. 231 et *passim*. La Vulgate traduit οἱ ἀρχιερεῖς par *principes sacerdotum*, et ἀρχιερεύς par *summus sacerdos*.

Il est remarquable d'ailleurs que, dans ces passages mêmes, on ne lui met presque jamais dans la bouche le nom de Christ ; on lui fait dire d'ordinaire « le Fils de l'homme, » une expression qui vient de *Daniel*, et que j'ai expliquée ailleurs (1), expression discrète et obscure, qui semble avoir été mise en usage pour ne pas offenser les Romains, tout en parlant de celui que les Juifs attendaient alors. Les Évangiles montrent que cette expression était entendue de tous à cette époque. Peut-être que d'autres s'en étaient servis déjà avant le temps de Jésus, Jean le Baptiste, par exemple. Nous n'avons aucun témoignage à ce sujet (2).

IV.

On a vu déjà combien le récit de la comparution de Jésus devant le synédrion, dans le plus ancien évangile, est peu vraisemblable; la suite de ce récit n'étonne pas moins. Après que ce conseil suprême de la nation juive a prononcé la sentence de mort, voici que le lendemain matin grands-prêtres, docteurs, anciens, se transportent devant Pilatus et qu'ils lui remettent le condamné, devenant accusateurs au lieu des juges. Pilatus d'ailleurs n'a pas l'air de faire la moindre attention aux accusations du synédrion, et comme le peuple qui entoure le tribunal veut obtenir, selon la coutume, à l'occasion de la Pâque, la grâce d'un prisonnier, Pilatus lui offre de mettre en liberté Jésus. Mais le peuple, « excité par les prêtres, » réclame de préférence Barabbas. Pilatus alors demandant ce qu'on veut donc qu'il fasse de Jésus, tous crient qu'on le mette en croix, et le procurateur y souscrit. Il n'est plus question des grands prêtres, des docteurs et des anciens.

Tout cela est fort extraordinaire, et on sent bien que les choses n'ont pu se passer ainsi. On ne comprend même pas que ces juges sacrés, après avoir condamné Jésus solennellement comme ayant blasphémé Dieu même, viennent en corps au pied du tribunal de l'officier romain, au milieu du tapage de la foule, le prier d'exécuter leur condamné, au risque d'être dédaigneusement éconduits par le mépris du procurateur ou par le caprice d'une populace.

On ne comprend pas mieux la conduite du procurateur que celle des membres du synédrion. Jésus s'avoue roi des Juifs devant le représentant de l'empereur, et celui-ci ne s'en émeut pas. Il parle comme si l'affaire ne le regardait en rien et était purement une

(1) *Le Judaïsme*, p. 360.

(2) On remarquera encore que, dans le plus ancien évangile, Jésus n'appelle jamais Dieu « mon père, » ce qui serait encore une manière de se donner pour le Christ. Cette expression ne se trouve que dans des évangiles plus récens.

affaire juive. Il prend même parti pour l'accusé; il s'intéresse à sa défense; il s'obstine à vouloir le mettre en liberté, et aux cris des Juifs qui s'y opposent il répond : « Mais qu'est-ce qu'il a fait de mal? » comme si, aux yeux d'un procurateur romain, on pouvait faire pis que de prétendre être le Christ? Tout cela est absurde; il n'y a pas d'autre mot à employer.

Et pourtant, si on passe du plus ancien évangile à ceux qui suivent, l'absurdité va encore s'exagérant. Dans *Matthieu*, la femme du procurateur lui envoie un message pour le presser de ne rien faire contre ce « juste, » et Pilatus ayant encore une fois essayé de le sauver, mais ne pouvant résister aux cris du peuple, se fait apporter de l'eau et se lave les mains devant la foule en disant: « Je suis innocent du sang de ce *juste* (car il l'appelle aussi comme cela); à vous d'en répondre. Et tout le peuple crie: « Son sang sur nous et sur nos enfans! » Voilà un étrange procurateur, et il est clair que nous sommes encore là en pleine légende.

Il est facile de s'expliquer comment cette légende s'est formée. Il faut se rappeler que les Évangiles n'ont été écrits qu'après la destruction de Jérusalem et de l'état juif. Les Juifs donc étant abattus et méprisés, et Rome victorieuse et toute-puissante, ce devait être la politique des chrétiens, et même simplement leur instinct, de représenter Jésus comme ayant été la victime des Juifs, et de faire croire qu'il n'avait en rien offensé l'autorité romaine, qui au contraire lui était plutôt favorable et ne l'avait frappé que malgré elle. Aussi bien les Juifs, dans les derniers temps, avaient persécuté les chrétiens et s'en étaient fait détester. Ceux-ci se figuraient volontiers que ceux dont ils étaient haïs avaient également haï leur maître, et de même que les disciples de Jean le Baptiste, on l'a vu plus haut, expliquaient par le meurtre de Jean les revers d'Hérode, ils imaginèrent que la mort de Jésus était la cause des malheurs des Juifs. De là cette exclamation dans *Matthieu :* — « Son sang sur nous et sur nos enfans! » qui ne pouvait, au temps de Jésus, venir à la pensée de personne, mais qui prenait, après la destruction de Jérusalem, le caractère d'une sombre et terrible prophétie.

Revenons à la réalité et à l'histoire. Elle est dans ces simples mots de Tacite sur les chrétiens (*Ann.*, XV, 44) : « Celui qui leur a donné son nom, Christ, sous l'empire de Tibère, et par l'ordre du procurateur Pontius Pilatus, avait subi le dernier supplice. Étouffée ainsi pour un temps, cette abominable superstition s'était déchaînée de nouveau, etc. » Ce sont les Romains qui ont tué Jésus, parce que ses prédications fanatisaient la foule en Galilée et même à Jérusalem, et faisaient craindre une émotion populaire. Et il est probable que les autorités juives n'eurent d'autre part à sa mort

que celle de le désavouer et de le livrer aux Romains, pour n'être pas elles-mêmes compromises.

Ainsi se trouve résolue une difficulté qui de tout temps a embarrassé ceux qui lisaient les Évangiles. On se demandait comment il pouvait se faire que le synédrion, après avoir condamné Jésus comme blasphémateur d'après la loi, n'eût pas prononcé contre lui la peine que la loi prononce, c'est-à-dire la lapidation. (*Lévit.*, XXIV, 16.) Il n'y a plus de difficulté si Jésus a été frappé par l'autorité romaine, non comme transgresseur de la loi juive, mais comme un homme qui troublait l'ordre établi, et si les autorités juives n'ont fait que le livrer à la justice du procurateur.

Il est à remarquer que le récit du quatrième évangile diffère très sensiblement des trois autres en ce qui regarde la procédure contre Jésus. Dans cet évangile, le synédrion ne s'assemble pas et ne prononce pas de sentence. Jésus arrêté est conduit devant Anna (ou Hanan), un des grands-prêtres, beau-père du véritable grand-prêtre Caïphe, qui lui fait subir un simple interrogatoire (XVIII, 19), puis l'envoie devant Caïphe. De là, sans qu'il soit dit que Caïphe se soit occupé de lui le moins du monde, ceux qui l'ont arrêté le conduisent devant Pilatus, de sorte que le synédrion n'est pas en scène un seul instant.

En citant le quatrième évangile, je ne prétends pas qu'il soit par lui-même un meilleur témoin que les trois premiers; bien au contraire : c'est un livre beaucoup plus récent que les autres et qui n'a pas d'autorité historique. Mais l'auteur, moins naïf apparemment que les anciens évangélistes, a présenté les choses d'une manière plus raisonnable, sinon plus exacte, et peut-être aussi avait-il sous les yeux des récits d'autre origine que les nôtres et plus approchans de la vérité. La valeur du récit de *Jean* est pour moi principalement négative : elle nous met à l'aise pour ne pas accepter ceux des autres évangélistes, et ne pas tenir pour avéré, sur leur parole, que Jésus ait été jugé et condamné par le synédrion assemblé.

Le quatrième évangile n'en représente pas moins les Juifs comme acharnés contre Jésus, et arrachant, pour ainsi dire, sa mort à Pilate. J'ai dit comment les chrétiens avaient été amenés à se figurer ainsi les choses. Mais un autre passage du même évangile est en contradiction avec ces idées et conforme, je crois, à la vérité : « Si nous laissons faire ainsi cet homme, tous croiront en lui, et les Romains viendront et détruiront le lieu sacré et la nation... Et Caïphe dit : Il nous est bon qu'un homme meure à la place du peuple, et que la nation entière ne périsse pas. » (XI, 48-50.)

Je ne crois pas, bien entendu, que Caïphe ait prophétisé en effet la destruction de la ville sainte, et lu si clairement dans l'avenir; mais je crois volontiers que les grands-prêtres ne se sont déclarés

contre Jésus que parce que Jésus inquiétait la police romaine, et par là constituait pour eux-mêmes un danger.

Dans l'examen de cette question, on cherche d'abord, pour la décider, un témoignage de Paul; mais on ne trouve rien qu'un passage de la première épître à ceux de Corinthe, où Paul dit que la sagesse qu'il prêche « n'est pas celle de ce monde, ni des autorités de ce monde, » mais celle de Dieu, et que cette sagesse, « personne parmi les autorités de ce monde ne l'a connue, car s'ils l'avaient connue, *ils n'auraient pas mis en croix le Seigneur.* » (II, 8.) Parle-t-il des autorités romaines, ou des autorités juives, il les enveloppe peut-être les unes avec les autres dans ces paroles; mais quand il n'aurait en vue que les grands-prêtres et les docteurs, ce verset s'appliquera toujours aussi bien à la tradition suivie par le quatrième évangile qu'au récit des trois premiers; car c'était bien mettre en croix Jésus que de le livrer pour le supplice. Et ce passage est le seul, dans les épîtres authentiques, qui se rapporte à la condamnation de Jésus (1).

Cependant si la critique rejette l'idée d'un procès fait par les Juifs à Jésus et de sa comparution devant le synédrion, elle est tenue d'expliquer comment cette idée a pu se produire et se répandre. Et la chose s'explique en effet, si je ne me trompe, par un autre procès qui a eu lieu environ trente ans après la mort de Jésus. Il y avait alors à Jérusalem des novateurs (qui n'étaient autres que des sectateurs du Christ de Nazareth, et parmi lesquels se trouvait, dit-on, Jacques son frère); ils furent accusés d'avoir « transgressé la loi. » Ils furent jugés par le synédrion, sur l'ordre du grand-prêtre Hanan, et solennellement condamnés; ils moururent du supplice prononcé par la loi, c'est-à-dire la lapidation. (Josèphe, *Antiq.*, XX, IX, 1.) La secte alors commençait à paraître, du moins aux yeux d'un grand-prêtre sadducéen, c'est-à-dire très hostile aux nouveautés, assez dangereuse et assez menaçante pour qu'il la condamnât avec éclat. Plus tard, on se figura naturellement que le frère de Jésus ayant été puni par le synédrion, Jésus lui-même avait dû être frappé ainsi.

Il est vrai, que dans cette occasion, le procurateur Albinus trouva mauvais que le grand-prêtre eût convoqué le synédrion sans son aveu (2), et il le fit destituer par Hérode Agrippa, que les Romains

(1) On lit encore dans la même épître ces mots : « La nuit qu'il fut livré, παρεδίδετο, » XI, 23. Quant à un verset qui reproche aux Juifs, sur le même ton que les Évangiles, « d'avoir tué Jésus comme ils ont tué les prophètes, » il appartient à une épître apocryphe. (I *Thessal.*, II, 15.) Le vrai Paul ne traite jamais les Juifs comme on les traite dans ce passage. Et dans le verset authentique, ce n'est pas à la nation qu'il impute la mort de Jésus, mais à ses chefs.

(2) Le grand-prêtre avait profité de ce qu'Albinus, nouvellement nommé, n'était pas encore arrivé à Jérusalem.

avaient établi roi à Jérusalem. C'est peut-être le souvenir de cet acte d'autorité qui fait que le quatrième évangile représente les Juifs répondant à Pilatus, qui leur dit de juger eux-mêmes Jésus : « Nous n'avons pas le droit de mettre à mort. » (XVIII, 31.) Mais je crois qu'il ne se figure que d'une manière confuse et inexacte les rapports entre les autorités juives et les Romains. Le récit de Josèphe suppose que les Juifs ne pouvaient pas faire juger pour crime capital un des leurs, c'est-à-dire un sujet romain, sans l'agrément du procurateur, et cela se comprend à merveille : il leur fallait donc sa permission pour convoquer le synédrion. Mais une fois cette permission donnée et le tribunal convoqué, il jugeait dès lors souverainement et faisait librement exécuter sa sentence : ce n'est pas sur la condamnation ni sur l'exécution que porte la protestation d'Albinus. Et certainement il ne se passait en pareil cas rien de semblable aux scènes indécentes où les évangélistes font figurer ces juges suprêmes au pied du tribunal de Pilatus.

On a cru trouver dans un passage du Talmud un témoignage qui confirmerait la supposition d'un procès fait à Jésus devant le synédrion et dans les formes. Mais il a été reconnu que ce passage ne se rapporte pas à Jésus, et ne lui a été appliqué que par une évidente altération, qui date sans doute d'un temps où la tradition des Évangiles s'était accréditée jusque chez les Juifs (1).

Enfin ce qui achève de faire croire que Jésus n'a pas été condamné par le synédrion juif en vertu de la loi juive, c'est qu'on ne voit rien dans les Évangiles qui indique qu'il ait jamais transgressé la loi. Il en a observé fidèlement tous les préceptes; car ses paroles au sujet du sabbat n'attaquent jamais la loi elle-même; il n'en veut qu'à une certaine observance superstitieuse du sabbat qu'il n'était pas le seul à combattre. Des docteurs de la loi disaient : « Le sabbat a été fait pour toi, et non pas toi pour le sabbat. » Et même : « Fais du sabbat un jour ordinaire, plutôt que d'avoir besoin de recourir à autrui (2). » Il était bon Juif au point de traiter de chiens les infidèles et de faire un détour pour aller de Galilée en Judée par la rive gauche du Jourdain, afin sans doute de ne pas passer par la terre maudite de Samarie. Pour expliquer sa condamnation, il a fallu supposer qu'il avait osé déclarer, devant le tribunal et le grand-prêtre, qu'il était le Fils de Dieu, étrange accusé qui attend pour tenir ce langage, qu'il n'avait jamais tenu jusque-là, qu'il soit en face de ses juges, tout prêts à l'envoyer au supplice. On voit assez qu'il est impossible de croire que Jésus ait parlé ainsi.

(1) Derenbourg, *Essai sur l'histoire de la Palestine*, note IX, page 468.
(2) Derenbourg, page 144.

Au contraire, aux yeux de l'autorité romaine, toute la prédication de Jésus était coupable. Annoncer « que les temps étaient accomplis et que le règne de Dieu approchait, » c'était, en langage juif, annoncer la chute de la domination romaine, l'affranchissement et la restauration d'Israël par celui que Jésus appelait « le Fils de l'homme. » Quels sentimens entretenait-on ainsi dans l'âme des peuples à l'égard d'un gouvernement condamné d'en haut et prêt à s'évanouir? Les évangiles, au milieu de leur réserve, laissent échapper des mots graves. Dans le troisième, les Juifs reprochent explicitement à Jésus de « *détourner la nation* et de l'empêcher de payer le tribut à César. » (XVIII, 2.) Le plus ancien évangile, s'il n'en dit pas tant, laisse voir néanmoins que Jésus était suspect de ce côté-là, puisqu'il suppose que l'on croit l'embarrasser en le forçant de répondre en public dans Jérusalem à cette question: « Est-il permis de payer le tribut à César? » (XII, 14.) La multitude s'ameutait autour de lui. Sans accepter comme historique le récit de l'entrée à Jérusalem, où l'imagination s'est trop mise à l'aise, on peut croire cependant que la troupe des hommes de Galilée qui entrèrent avec Jésus dans la ville sainte pour y célébrer la Pâque fit quelque démonstration inquiétante, et qu'on y entendit des paroles comme celles-ci : « Béni soit le règne qui va venir, celui de David notre père! » (XI, 10.)

La Galilée était un pays suspect : sous Pilatus précisément, nous savons (sans en savoir davantage), que des Galiléens avaient été massacrés dans le Temple même par ordre du procurateur, « qui avait mêlé leur sang au sang de leurs sacrifices. » (*Luc*, XIII, 1.)

Dans le récit même qu'on nous fait de la *Passion de Jésus*, on entrevoit des scènes de désordre. On nous dit que ses compagnons coupent une oreille à un de ceux qui l'arrêtent. Un jeune homme, qu'on va arrêter avec lui échappe à ceux qui croyaient le tenir en leur laissant l'unique vêtement dont il est couvert, et s'enfuit tout nu. On remarquera enfin que ce Barabbas que le peuple fait mettre en liberté à l'occasion de la fête, est signalé comme ayant pris part à un mouvement populaire où il y avait eu mort d'homme. Le seul rapprochement du nom de Barabbas et de celui de Jésus semble bien indiquer que tous deux avaient à répondre devant la même justice de faits du même ordre. Noterai-je encore ce trait singulier du quatrième évangile, où Jésus, à un certain moment, se dérobe dans la montagne parce que la foule voulait se saisir de lui *pour le faire roi?* (VI, 15.)

Il est donc infiniment vraisemblable que Jésus n'a pas été jugé par le synédrion juif, ni condamné pour crime religieux ou blasphème, mais qu'il a été mis en croix comme perturbateur public,

par la sentence du procurateur romain, à qui les grands-prêtres l'avaient livré; et ainsi demeurent infirmés les récits des Évangiles (1).

En terminant cette discussion, je hasarderai de dire que la conclusion où elle aboutit aide peut-être à résoudre une difficulté qui embarrasse tout le monde, celle du silence que deux historiens juifs, Josèphe et Justus, ont gardé sur Jésus. Si Jésus est un sectaire qui a voulu faire une révolution religieuse, et si c'est la nation elle-même qui l'a jugé et condamné pour avoir attenté à la loi, sa révolte et son supplice devaient être alors pour les historiens du judaïsme des faits considérables, qu'ils ne pouvaient passer sous silence. Si au contraire Jésus n'est qu'un Juif ardent jusqu'au fanatisme, un Galiléen exalté, qui a enflammé les hommes de son pays et agité même à la fin Jérusalem, de sorte que les autorités juives qu'il compromettait l'ont livré à la police romaine et que celle-ci l'a mis à mort; dans ce cas, Josèphe et Justus pouvaient ne pas se soucier beaucoup de parler d'un homme, d'ailleurs peu considérable, qui avait été un embarras pour les Juifs, et de qui était sorti si inopinément après sa mort un autre embarras plus grand, je veux dire le christianisme.

V.

Maintenant, Jésus a-t-il renié et réprouvé le judaïsme? Il faut répondre oui si on accepte le témoignage des Évangiles. Déjà le plus ancien met dans la bouche de Jésus cette parabole de la vigne dont le sens est si transparent. Les vignerons ont tué tous les serviteurs que le maître leur a envoyés pour recevoir le produit de sa vigne; ils tuent enfin le fils même du maître. Alors celui-ci vient en personne, extermine ces vignerons infidèles et donne sa vigne à d'autres. (XII, 1-9.) Une autre parabole, qui se réduit à une image, dit que la pierre rejetée par ceux qui bâtissent va devenir la *pierre du coin* (XII, 10); c'est-à-dire que le christianisme va se substituer au judaïsme. Les Évangiles qui suivent développent de plus en plus ces idées. Une parabole célèbre de *Matthieu* nous montre les ouvriers de la dernière heure traités aussi bien que ceux qui ont travaillé dès le matin (IX, 1), c'est-à-dire les Juifs perdant tout privilège et n'ayant plus rien par-dessus les gentils.

Plus loin on trouve celle du festin de noce préparé par un roi, où les invités ne sont pas venus (ce sont les Juifs), et où les tables

(1) Ce que je dis des Évangiles s'applique également à deux versets du livre des *Actes* où la tradition des Évangiles a été suivie. (XIII, 27-28.)

se remplissent de misérables ramassés dans la rue, les infidèles. (XXII, 1.) Il est dit encore, à propos de ce centurion romain en qui Jésus trouve plus de foi qu'il n'en a jamais trouvé en Israël, que le royaume du ciel recevra avec Abraham, Isaac et Jacob une multitude qui viendra d'orient et d'occident, tandis que les « fils du royaume » seront jetés « dans le cachot du dehors.» (VIII, 11.) Et c'est en vain que les Juifs disent en eux-mêmes : « Nous avons pour père Abraham. » « Car je vous le dis, avec ces pierres que voici, Dieu peut faire naître des fils d'Abraham.» (III, 9.) La parabole fameuse de *Luc* sur l'enfant prodigue a encore le même sens : il est le Gentil, et son aîné est le Juif. Tout cela est très clair, mais est-il vrai et est-il possible que Jésus ait parlé ainsi?

Il y a d'abord des traits qui ne peuvent évidemment pas être de Jésus, ceux qui annoncent la destruction des Juifs et du judaïsme, comme le verset XII, 9, de *Marc*, dans la parabole de la vigne, et comme le passage suivant de *Matthieu* (XXIII, 31) : « Vous êtes les fils de ceux qui ont tué les prophètes. Maintenant donc, comblez la mesure de vos pères... Moi aussi, je vais vous envoyer des prophètes... et vous tuerez les uns et les mettrez en croix, et les autres vous les fouetterez dans vos synagogues et vous les chasserez de ville en ville, afin que retombe sur vous tout sang de juste répandu sur la terre, depuis le sang d'Abel le juste jusqu'au sang de Zacharie, fils de Barachie, que vous avez tué entre le sanctuaire et l'autel des sacrifices. Je vous le dis en vérité, tout cela viendra sur cette génération-ci. Jérusalem, Jérusalem, qui tues les prophètes et lapides ceux-là mêmes qui t'ont été envoyés, combien de fois j'ai voulu rassembler sous moi tes enfans, de même que la poule rassemble ses petits sous ses ailes, et vous ne l'avez pas voulu! » La marque d'un autre temps est sur ces paroles si éloquentes. Ces lapidés sont probablement ceux que fit exécuter le grand-prêtre Hanan, en l'an 62 de son ère, comme je l'ai rappelé tout à l'heure. Et certainement ce Zacharie est celui dont parle Josèphe, qui fut assassiné par les fanatiques pendant le siège de Jérusalem au milieu de l'enceinte sacrée : ἐν μέσῳ τῷ ἱερῷ (*Guerre des Juifs*, IV, V, 4). On n'a pas réussi dans les efforts qu'on a faits pour appliquer le verset de l'évangile à un Zacharie antérieur. Quiconque suppose que Jésus a fait de telles prophéties se place en plein surnaturel, c'est-à-dire en dehors de toute critique.

Mais, d'une manière plus générale, il ne m'est pas possible d'attribuer à Jésus cette doctrine de la réprobation des Juifs et de la vocation des gentils. Rien ne pouvait le conduire à de pareilles idées. Non-seulement lui-même n'est jamais sorti de la Judée, mais aucun de ses apôtres n'a de son vivant prêché ailleurs. *Matthieu* même lui fait dire : « N'allez pas dans la voie des gentils, et si

vous êtes devant une ville samaritaine, n'y entrez pas. » (x, 5.) Il leur assure même que le Fils de l'homme sera venu avant qu'ils en aient fini avec les villes d'Israël. Enfin le livre des *Actes* témoigne expressément que ce n'est qu'après un certain temps écoulé depuis la mort de Jésus que la « bonne nouvelle » a été portée aux gentils (xi, 20). Et ce n'est que plus tard encore et par l'action hardie de Paul que ces nouveaux croyans se sont séparés des Juifs et ont rompu avec eux. Il est clair que Jésus n'a pu deviner ces choses; il n'a pu se douter qu'un Juif né en pays grec, qui n'avait pas été son disciple et ne l'avait pas connu, appellerait à lui les gentils au nom du Christ et les dispenserait d'observer la loi, de sorte qu'il y aurait des « hommes du Christ » (χριστιανοί) qui ne seraient pas des Juifs et qui seraient ennemis des Juifs. Encore moins imaginait-il que quarante ans après lui, Jérusalem ayant été détruite par les Romains, les chrétiens en viendraient à triompher des ruines de la ville sainte et de celle du temple et y verraient la preuve que Dieu n'était plus le dieu d'Israël. Jésus donc ne pouvant ni rien prévoir ni rien vouloir de tout cela, toute prétendue parole de Jésus qui se rapporte à ces idées doit être apocryphe; c'est-à-dire tous les passages que j'ai cités et ceux encore où il est parlé des disciples de Jésus comme formant une communauté considérable et un peuple à part (*Marc*, x, 30); ou des persécutions qui leur seront suscitées (*ibid.* et xiii, 9); ou de la « bonne nouvelle » prêchée *à toutes les nations, à tout le monde* (xiii, 10, et xiv, 9). Il faudra de même écarter le passage de *Matthieu*, si fameux, où Jésus parle de son église : « Et toi, tu es Pierre, et c'est sur cette pierre que je bâtirai mon église. » (xvi, 18.) Jésus de son vivant n'avait pas d'église et n'en connaissait pas d'autre que celle d'Israël. De pareils traits sont purement et simplement des anachronismes (1).

A la question générale du judaïsme de Jésus se rattache celle de savoir s'il a eu pour ennemis les pharisiens (2). C'est ainsi que les choses nous sont présentées déjà dans le plus ancien évangile, qui est pourtant là, comme ailleurs, assez réservé et assez sobre. Jésus y dit, d'une part, que les pharisiens sont des menteurs (ὑποκριταί), et il leur adresse mainte parole sévère (3), et on y lit d'autre part ce verset (iii, 6) : « Au sortir de là, les pharisiens allaient tenir con-

(1) Ce mot d'église, qui se trouve encore dans *Matthieu*, xviii, 17, n'est dans aucun autre évangile. Il est fréquent au contraire dans les épîtres de Paul, qui non-seulement a fondé de tous côtés des églises particulières, mais qui le premier a opposé l'église chrétienne à l'église juive.

(2) Sur ce que c'est que les pharisiens, voir *le Christianisme et ses Origines*, t. iii, p. 120-121.

(3) *Marc*, vii, 9; viii, 15; xii, 15.

seil contre lui avec les hérodiens *pour le perdre.* » Mais dans *Matthieu*, Jésus déploie contre les pharisiens une violence qui laisse des traces ineffaçables dans l'imagination du lecteur. Le chapitre XXIII n'est qu'un long et implacable anathème, où tous les traits concourent pour faire un portrait odieux. Les voilà avec leurs longues franges et leurs larges phylactères, ficelant des paquets énormes et trop lourds à porter, qu'ils mettent sur le dos des autres, tandis qu'ils ne remuent pas seulement pour les soulever le bout du doigt. Puis il les apostrophe : « Malheur à vous, parce que vous fermez aux hommes le royaume des cieux! Vous n'y entrez pas et vous empêchez qu'on y entre. Malheur à vous, parce que vous courez la terre et la mer pour faire un prosélyte, et quand vous l'avez, vous en faites quelque chose de pire que vous (1)! Vous passez le vin pour ne pas avaler l'insecte, mais vous avalez le chameau (2). Malheur à vous, parce que vous ressemblez à des sépulcres blanchis qui brillent au dehors, tandis qu'au dedans ils sont remplis d'os de morts et de poussière! Race de vipères! comment pourriez-vous vous sauver d'être condamnés au feu (3)? » Si Jésus traitait ainsi les pharisiens, il n'est pas étonnant qu'ils aient conspiré sa ruine.

Cependant on ne voit pas dans les Évangiles qu'ils aient pris aucune part aux poursuites contre Jésus, à sa condamnation ni à sa mort. Il n'y a que *Jean* qui le dise (XVIII, 3); ils ne sont pas nommés une seule fois dans le récit de la passion par *Marc* ou *Luc* (4). Il y a même un passage dans *Luc* (XIII, 31) où les pharisiens semblent s'intéresser à Jésus et s'employer à le sauver. Mais c'est surtout le livre des *Actes* qui nous donne de grandes raisons de douter que les pharisiens aient été les ennemis de Jésus. Dans ce livre, en effet, c'est un pharisien, Gamaliel, le plus éminent de tous, qui dès les premiers jours qui suivent la mort de Jésus, prend la défense de Pierre et des apôtres devant le synédrion et empêche qu'on ne les tue (V, 34). Ailleurs il est dit qu'il y avait des pharisiens parmi les croyans (XV, 5). Ailleurs enfin Paul lui-même se recommande aux Juifs de Jérusalem comme disciple de Gamaliel (XXII, 3, et XXVI, 5); et il va une fois jusqu'à soutenir devant le synédrion qu'on ne lui en veut que parce qu'il est pharisien et fils de pharisien, et que comme tel il croit à la résurrection des morts; et il obtient ainsi, en effet, la protection des pharisiens contre le

(1) Mot à mot : Vous me faites un fils de la géhenne au double de vous.

(2) Cet insecte est le κώνωψ, qui s'engendre, dit Aristote, dans le vin aigri. (Περὶ ζώων, V, XIX, 12.)

(3) A la géhenne.

(4) *Matthieu* dit seulement qu'ils demandent à Pilatus de mettre une garde au tombeau.

grand-prêtre, qui était sadducéen (XXIII, 6) (1). Il est difficile de concilier de tels rapports entre les pharisiens et les chrétiens avec ceux que les évangiles supposent entre les pharisiens et Jésus.

Le témoignage de Josèphe vient d'ailleurs confirmer celui des *Actes*. Quand le grand-prêtre Hanan fait condamner et lapider, comme transgresseurs de la loi, quelques représentans de l'église nouvelle, Josèphe nous dit que « les plus honnêtes gens de la ville *et les plus exacts dans l'observation de la loi* « blamèrent cette exécution. » On voit aisément que ce sont les pharisiens dont il parle qui font opposition à un grand-prêtre sadducéen (2). Il est difficile de croire que trente ans environ après la mort de Jésus, les pharisiens se soient montrés si indulgens pour ses disciples, si Jésus avait fait aux pharisiens de son temps la guerre acharnée qui enflamme l'évangile de *Matthieu*. Il est plus probable que *Matthieu* et même *Marc* expriment un tout autre état des esprits dans un temps tout autre, celui où le judaïsme agonisant et exaspéré par l'agonie rendait insupportables aux Juifs zélés, parmi lesquels les pharisiens étaient les plus chauds, ces chrétiens qui n'étaient plus même des Juifs, et où chrétiens et pharisiens se mirent à se détester à l'envi les uns les autres.

VI.

Voilà donc, dans l'histoire de Jésus, trois points, tous trois considérables, au sujet desquels on reconnaît que la tradition des Évangiles doit être écartée, très probablement comme contraire à la vérité ou tout au moins comme très douteuse. Et ce ne sont pas les seuls. L'appel des douze, institués par Jésus pour annoncer sa parole comme ses *envoyés* (3) est vraisemblablement apocryphe, puisqu'on ne voit pas qu'une seule fois dans les Évangiles un seul des douze se détache de Jésus et s'en aille prêcher quelque part, mais qu'ils y sont constamment rassemblés autour de lui. Ce n'est qu'après sa mort que ses disciples ont porté çà et là en son nom « la bonne nouvelle. » C'est alors aussi sans doute qu'il se forme parmi ces missionnaires un collège des douze, représentant les douze tribus d'Israël.

L'histoire de la trahison de Judas est encore suspecte. On ne comprend pas, en effet, en lisant le récit des Évangiles, à quoi sert cette trahison. On ne voit pas que, pour découvrir Jésus, ni pour l'arrêter, la police juive eût besoin d'un traître. D'ailleurs

(1) Les sadducéens, ou disciples de Saddoc, étaient des politiques, qui dédaignaient et redoutaient tout à la fois l'exaltation religieuse des pharisiens.

(2) C'est Josèphe qui l'appelle ainsi. (*Antiq.*, XX, IX, 1.)

(3) *Marc*, III, 14 et VI, 30. Le mot grec ἀπόστολος a donné le français apôtres.

Paul, dans la première épître à ceux de Corinthe, en mentionnant les prétendues apparitions de Jésus aux siens après sa mort, s'exprime ainsi, (xv, 5) : « Ensuite il apparut aux douze. » Ils n'étaient plus douze, s'il faut en retrancher celui qui a trahi. Aussi la Vulgate a-t-elle mis « onze; » mais c'est douze dans tous les manuscrits grecs. Cela indique que Paul ne connaissait pas l'histoire de la trahison de Judas de Carioth (1).

Il y a enfin un récit, celui de la cène, qui ne me paraît nullement authentique et que je regarde comme une invention de Paul. Mais je ne pourrai me faire bien comprendre à ce sujet que quand j'en serai arrivé à Paul lui-même. Je me borne donc pour le moment à énoncer cette opinion, sans essayer de la justifier.

Une conséquence inévitable des doutes où conduit l'examen que je viens de faire est de soulever d'autres doutes, sur des points mêmes qui donnent d'abord moins de prise à la critique. Tel est, par exemple, dans ce qu'on appelle le Discours sur la montagne, le parallèle hautain que Jésus poursuit sur ce thème : « Vous savez qu'il a été dit aux anciens... Mais moi, je vous dis... » (v. 20-30.) Sans prétendre démontrer en forme que Jésus n'a pas pu parler ainsi, on se demande pourtant si l'orgueil et l'amertume qui se font sentir dans ce discours ne se comprennent pas mieux en supposant qu'à l'époque où il a été écrit, la rupture entre le judaïsme et le christianisme était accomplie. Il y a surtout un verset étrange : « Vous savez qu'il a été dit : Tu aimeras ton prochain, *et tu haïras ton ennemi.* » De telles paroles calomnient la loi, et cela est également faux quant à la lettre et quant à l'esprit. Non-seulement les mots soulignés ne sont nulle part dans la loi, mais on y lit au contraire : « Si tu rencontres le bœuf ou l'âne de ton ennemi qui s'est égaré, ramène-le-lui; si tu vois son âne abattu sous sa charge, soulage-le. » (*Ex.*, xxxiii, 4.)

Je ne crois pas qu'il faille imputer à Jésus, ni au temps de Jésus, une telle injustice à l'égard du judaïsme. Mais voilà qui donne beaucoup à penser. Si le discours même sur la montagne, un morceau où on croit d'abord trouver l'expression la plus pleine et la plus pure des pensées du maître, si les invectives contre les pharisiens dans *Matthieu* peuvent n'être pas authentiques, que reste-t-il dont nous soyons sûrs? Ce ne sont plus seulement les faits extérieurs, c'est l'âme même de Jésus qui nous échappe.

Et cependant Jésus a vécu, et il a vécu d'une vie si puissante qu'il a entraîné la foule, qu'il est mort pour cela, et qu'après sa mort on a pu croire qu'il avait été le Christ. Il semble impossible

(1) On a trouvé sans doute une explication au mot δώδεκα : on en trouve toujours; mais il n'y en a pas d'aussi simple que celle que je donne.

qu'une pareille vie n'ait pas laissé de traces, et que l'impression n'en soit pas restée dans les récits qu'on a faits sur lui. Il ne se peut pas qu'il ne se retrouve quelque chose de lui dans les Évangiles. Comment le discerner? où sont les traits vraiment originaux qui peuvent nous faire dire : Voilà Jésus! Sans qu'il y ait un moyen sûr de les reconnaître, il est vrai pourtant que, si nous nous attachons de préférence au plus ancien évangile, le moins travaillé de tous, et si dans celui-là même nous élaguons, avec le surnaturel, les anachronismes trop visibles, nous nous rapprocherons autant que possible de la réalité. C'est ce que je vais essayer de faire.

VII.

Et d'abord Jésus est un inspiré ; c'est le trait dominant de sa physionomie; il ne se conduit pas d'après la raison commune des autres hommes. Il voit ce que les autres hommes ne voient point, et sait ce qu'ils ne savent point ; ce qu'il enseigne ne lui vient pas des hommes, mais du ciel (XI, 27). Il ne parle pas, comme les docteurs, d'après des textes et des traditions, mais « comme celui qui a puissance » (I, 21). Aussi il ne démontre pas, il ne persuade pas ; il commande. Il rencontre des pêcheurs au bord de la mer, il leur dit : « Suivez-moi, et je vous ferai pêcher des hommes, » et ils le suivent (I, 17). Il enlève en passant un publicain à son bureau de péage (II, 14). De tous côtés, on accourt à lui, comme à un personnage extraordinaire (I, 45). Il fait l'illusion d'avoir en lui quelque chose de surnaturel, et il semble qu'il a lui-même cette illusion ; il donne des ordres aux « esprits mauvais, » et ils obéissent (I, 27, etc.). Il communique cet empire à ceux qui s'attachent à lui (VI, 7). Tous le lui reconnaissent, et ses adversaires se rabattent à prétendre qu'il le tient du prince des démons (III, 22). Les gens croient en sentir l'influence rien qu'en touchant les franges de sa robe (VI, 56), et lui-même, une femme malade ayant touché son vêtement, « il a conscience d'une vertu qui est sortie de lui » (V, 30).

Jésus n'est pas un homme de doctrine, comme les scribes (γραμματεῖς), mais un homme de foi ; la foi est tout à ses yeux : « Tout est possible à celui qui croit. » (IX, 22.) — « Quoi que vous demandiez dans la prière, croyez que vous l'obtiendrez et que vous l'aurez. Et cela, quand vous diriez à la montagne : Ote-toi de là et jette-toi dans la mer. » (XI, 23.) Pour les inspirés, l'inspiration est ce qu'il y a de plus sacré, et aucun mal n'est comparable à celui de la méconnaître. Tous les péchés seront remis aux fils des hommes, et tous les blasphèmes ; « mais celui qui a blasphémé l'Esprit saint, il n'y a pas de rémission pour lui. » (III, 10.) Celui qui par ses dis-

cours fait trébucher un de ces simples qui ont la foi de l'enfant, « mieux vaudrait pour lui qu'on lui eût attaché une meule au cou et qu'on l'eût jeté à la mer. » (IX, 41.) Il n'est touché que des choses divines; tout ce qui n'est pas de Dieu n'est rien pour lui. On lui dit : « Voici ta mère et tes frères, » et il répond : « Qu'est-ce que ma mère et mes frères? » Et promenant ses regards sur ceux qui étaient là autour de lui, il dit : « Voilà ma mère et mes frères. » (VI, 34.)

Plus il y a de ces traits dans l'évangile, plus le Jésus de l'évangile a paru divin dans les temps de foi. Aujourd'hui, un tel état d'esprit nous inquiète. La critique moderne voit dans les inspirés ou illuminés des malades chez qui l'intelligence est surexcitée jusqu'à en être troublée. Elle n'a pas craint de constater ce trouble et d'en poursuivre les symptômes, même dans de grands esprits et de grandes âmes, dans Socrate, dans Jeanne d'Arc, dans Pascal; on les a convaincus d'hallucination. Je ne doute pas que Lélut, dans son livre intitulé : *l'Amulette de Pascal, pour servir à l'histoire des hallucinations*, 1846, n'ait pensé aussi à Jésus plus d'une fois (1); mais il n'a pas voulu le dire et s'est abstenu de prononcer ce nom sacré. M. Jules Soury, tout récemment, a osé le faire, et il faut lui en savoir gré; car le philosophe ne doit se dérober à aucun examen ni reculer devant aucun paradoxe, s'il croit que ce paradoxe est la vérité (2).

Du reste, le sens commun n'avait pas attendu la philosophie pour se défier des inspirés à ce point de vue, et de tout temps il s'est trouvé des gens pour dire qu'ils n'avaient pas leur raison : c'est ce qui est arrivé à Jésus lui-même. On lit dans le plus ancien évangile qu'au premier bruit de ses prédications, « *ceux de chez lui* se mirent à sa poursuite pour se saisir de lui, car ils disaient : Il est fou (3). » (III, 21.) Et on voit un peu plus loin, au verset 31, que par ces mots, « ceux de chez lui, » l'écrivain désigne « la mère et les frères de Jésus. » Ainsi ce sont eux, si on en croit l'évangile, qui ont dit les premiers le mot qu'on a tant reproché à M. Soury.

Mais l'évangéliste est bien loin de penser ainsi lui-même. Il ne fait ce récit que pour montrer qu'un prophète, comme le dit un autre passage, n'est nulle part moins honoré que dans son pays et dans sa maison (VI, 4); il a pitié de ceux qui méconnaissent ainsi l'homme

(1) Particulièrement à la page 365 : « C'est là, je ne le mets pas en doute, ce qui a eu lieu chez Pythagore, Mahomet, Jeanne d'Arc, Luther, Loyola, *et chez une foule d'autres personnages plus ou moins importans*, dont la pensée s'est exaltée et hallucinée, lorsque des circonstances politiques et religieuses ardentes *hallucinaient l'esprit des nations ou des époques dont ils étaient les représentans.* »

(2) *Jésus et les Evangiles*, 1878.

(3) Ἐξέστη, mot à mot, il est sorti de lui-même; *in furorem versus est* dans la Vulgate.

divin qu'ils voient de si près (1). Et nous, quelle sera notre pensée? Dirons-nous que Jésus était un fou? Non, pas plus que Socrate ou Pascal n'étaient des fous, ou que Jeanne d'Arc n'était une folle. Il paraît bien que les deux premiers ont eu des hallucinations; il est certain que Jeanne en avait, puisqu'elle entendait des voix et croyait voir saint Michel. Jésus en avait-il? Il le semble, s'il dialoguait avec les démons. Mais quoique l'hallucination soit un trouble cérébral, une affection maladive, elle n'est pas pour cela la folie. Jésus halluciné, aussi bien que Jeanne hallucinée, pourra rester entouré de respect et d'amour.

En sa qualité d'inspiré, il paraît que Jésus se montrait dédaigneux de certaines règles et de certaines pratiques qui constituaient la tradition des écoles; qu'il ne se croyait pas tenu d'observer ni les jeûnes (II, 18) ni les ablutions (VII, 2); que, sans contester le respect du sabbat, il conservait jusque dans ce respect quelque liberté (II, 25 et III, 4). Cette liberté de l'inspiré, il la montrait surtout, à ce qu'il semble, à l'égard de ceux qu'on appelait pécheurs, ἁμαρτωλοί, ce qui ne veut pas dire des gens de mauvaise vie, comme on le traduit souvent mal à propos, mais simplement des irréguliers, des profanes, qui ne s'astreignaient pas aux exigences des dévots. Et cela faisait scandale. On disait : Pourquoi mange-t-il avec des publicains et des ἁμαρτωλοί? On sait combien étaient détestés et méprisés par les Juifs les τελῶναι, *publicains*, ou agens des fermes romaines. Et Jésus répondait : « Ce ne sont pas ceux qui se portent bien qui ont besoin de médecin, mais les malades; ce ne sont pas les justes que je suis venu appeler à changer de vie, mais les pécheurs. » (II, 17.) Paroles hardies, même dans leur réserve, où il n'avoue pas précisément ces irréguliers, dont l'indépendance allait sans doute plus loin que la sienne, mais où il les couvre complaisamment de sa charité.

Deux choses rendent particulièrement remarquable sa négligence à l'égard du jeûne. La première est que le jeûne était pratiqué par les disciples de Jean et consacré par le respect de ce grand nom (II, 18). La seconde est qu'à l'époque des Évangiles, les chrétiens pratiquaient eux-mêmes le jeûne (II, 20); de sorte que nous ne pouvons guère douter, quand ils nous disent que Jésus et les siens ne jeûnaient pas, que cette particularité ne soit authentique.

Ceux que choquaient les hardiesses de l'inspiré lui contestaient naturellement le droit de le prendre de si haut; ils le mettaient au

(1) L'esprit de ce passage est le même que celui de la chanson des *Fous* de Béranger :

Sur la croix que son sang inonde,
Un fou qui meurt nous lègue un dieu.

défi de prouver sa mission surnaturelle par un acte qui témoignât d'un pouvoir surnaturel; ils demandaient un miracle éclatant, « un signe du ciel, » et il était réduit à répondre en soupirant qu'un tel signe ne leur serait pas donné (VIII, 12).

Un trait qui frappe fortement dans l'exaltation de Jésus, surtout quand on lit le plus ancien évangile, est ce qu'elle a de triste et même d'amer. Il pousse des gémissemens (VII, 34; VIII, 12); il regarde ceux qui doutent de lui *avec colère* (III, 5), « contristé de l'infirmité de leur esprit. » Il rudoie ses disciples mêmes, s'ils n'entendent pas ses paraboles : « Avez-vous des yeux pour ne point voir et des oreilles pour ne pas entendre? Avez-vous perdu la mémoire? » (VIII, 18.) Comme on lui amène un malade, en lui disant que les siens n'ont pas pu le guérir, il s'écrie : « O race sans foi! jusqu'à quand vivrai-je avec vous? jusqu'à quand aurai-je à vous supporter? Amenez-le-moi. » (IX, 16.) N'est-il pas vrai que ces paroles font peine, et que la naïveté de ce récit lui donne l'accent d'un charlatan qui se fâche quand on ne se rend pas du premier coup à ses prestiges? Il est plus imposant, mais toujours chagrin, lorsqu'à des paroles de Pierre, qui lui semblent trop humaines, il répond avec brusquerie : « Retire-toi de moi, Satan, car tu ne sens pas les choses de Dieu. » (VIII, 33.) J'ai déjà cité les dures paroles par lesquelles il accueille sa mère et ses frères, ou plutôt par lesquelles il refuse de les accueillir et de faire attention à eux. Quand une femme syrophénicienne, c'est-à-dire non juive, lui demande de chasser le démon qui tourmente sa fille, il répond d'abord qu'il n'a pas à se charger de guérir les infidèles, et quel langage! « Il n'est pas bon de prendre le pain des enfans pour le jeter aux chiens. » (VII, 27.) Quoi de plus sévère enfin, quoi de plus âpre, que des prédications telles que celles-ci : « Si ton bras te fait faillir, coupe ton bras..; si ton œil te fait faillir, arrache ton œil, » et le reste (IX, 42)? Poussin avait bien raison de dire aux jésuites, qui auraient voulu qu'il peignît Jésus suivant l'image que s'en faisait leur piété douceâtre, « que Notre-Seigneur n'était pas un père Douillet (1). »

Cependant Paul lui-même invoque « la mansuétude du Christ, » πραΰτης, et c'est le même mot qu'on retrouve dans les versets célèbres de *Matthieu*, qu'on traduit d'ordinaire par : « Heureux les doux! οἱ πραεῖς » (V, 5). — Apprenez de moi que je suis doux, πραΰς (XI, 29). Mais le premier de ces deux passages, qui est pris d'un psaume, nous montre à quel mot hébreu répond le mot grec, et les hébraïsans nous font voir que le mot hébreu lui-même signifie moins ce que nous appelons la douceur que la résignation et la patience (2).

(1) Cité par Michelet, *les Jésuites*, page 69, n. 1.

(2) Aussi le verset XI, 29 associe πραΰς et ταπεινός.

C'est ainsi encore que *Matthieu* (XII, 18) applique à Jésus ce verset d'*Isaïe* (XLII, 2) : « Il ne criera pas, il ne querellera pas, et on n'entendra pas sa voix dans les rues. » Il y a là un idéal juif, qui exclut la violence et la hauteur impérieuse, mais qui n'exclut ni le chagrin ni l'amertume.

Cependant la même ardeur qui l'irrite contre l'orgueil ou l'indifférence l'attendrit à l'égard des humbles et des souffrans. « Il vit une grande multitude, et ses entrailles s'émurent pour eux, parce qu'ils étaient comme des brebis qui n'ont point de pasteur, et il se mit à répandre sur eux ses enseignemens. » (*Marc*, VI, 34; voir aussi I, 41 et VIII, 2.) Il ne sépare pas de l'amour de Dieu l'amour du prochain; ces deux choses ensemble sont au-dessus de tout le reste. (XII, 31.) Sans l'amour du prochain, la foi même perd sa vertu, cette vertu qui semblait toute puissante : « Quand vous vous lèverez pour prier, remettez ce que vous pouvez avoir contre quelqu'un, afin que votre Père qui est dans le ciel vous remette aussi à vous vos offenses. » (XI, 25.) Comme on lui présente des enfans pour qu'il les touche et que ses disciples veulent les écarter, « Jésus se fâche en voyant cela, et il leur dit : « Laissez venir à moi les enfans..; car c'est à ceux qui sont comme eux que le royaume des cieux appartient... » Et il les embrassa, et posant la main sur eux, il les bénit. » (X, 13 et IX, 35.) Ici-même remarquons ce mot : Jésus se fâcha, ἠγανάκτησε : jusque dans ses attendrissemens, il garde l'attitude sévère.

Quelquefois il se montre facile et indifférent par la même exaltation qui ailleurs le fait paraître intraitable. Les siens viennent lui dire : « Maître, nous avons vu un homme qui chasse les démons en ton nom; mais nous nous y sommes opposés, parce qu'il ne nous suit pas. » Et Jésus répond : « Laissez-le faire; qui n'est pas contre nous est pour nous. » (IX, 39) (1).

Il y a un aspect de Jésus qu'on aperçoit à peine dans l'évangile, parce que l'on n'a pas voulu l'y laisser paraître, mais que la critique doit essayer d'y ressaisir, comme elle ressaisit dans un palimpseste une écriture effacée. C'est cet élan vers un avenir dont l'idée enivrait les uns et menaçait les autres; c'est par où il a entraîné la foule, et c'est par où il s'est perdu. Quand il annonçait l'avènement du règne de Dieu, cela signifiait que celui des gentils allait finir. Quand il disait que ce règne était proche (I, 15); que parmi ceux qui l'entendaient, il y en avait qui le verraient avant de mourir (VIII, 39 et XIII, 10); qu'il ne fallait plus attendre Élie, car Élie

(1) Ce passage n'est pas dans *Matthieu* et *Luc*, et il est singulier que, dans un autre endroit, ils fassent dire à Jésus précisément le contraire : « Qui n'est point avec moi est contre moi. » (*Matth.* XII, 30; *Luc*, XI, 23.)

était déjà venu (c'est-à-dire Jean le Baptiste) (IX, 12) ; quand il s'écriait : « Vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Vertu divine et marchant sur les nuées » (XIV, 62), ces paroles transportaient les esprits. Deux choses font que nous les lisons aujourd'hui d'un œil tranquille : d'abord c'est que nous ne sommes plus pénétrés en naissant, comme les Juifs, de l'idée que le Messie doit venir, et avec lui la fin du monde présent, ni haletans, pour ainsi dire, dans cette attente; ensuite c'est que les évangélistes, pour ne pas blesser les Romains, ont eux-mêmes réduit, disséminé, et par là éteint des discours qui tombaient sans doute de la bouche de Jésus abondans, enflammés et incessans. Il disait que, dans ce monde nouveau qui allait venir, « beaucoup qui étaient les premiers seraient les derniers, et les derniers les premiers » (X, 31); il disait que les uns seraient sauvés et que les autres seraient perdus (VIII, 35), et que ceux-ci seraient jetés dans la voirie (γέεννα), au feu qui ne s'éteint pas (IX, 42) (1). Ces quelques passages sont comme des traces qui nous restent de la prédication troublante de Jésus.

Il y faut ajouter son amour pour la pauvreté et sa sévérité pour la richesse. Il n'est que touchant quand il voit une femme mettre dans le trésor du temple ses deux quarts d'as et qu'il dit : « Je vous assure que cette veuve pauvre a donné plus que tous les autres » (XII, 43); mais qu'il est triste quand il répond à celui qui venait lui demander à genoux le moyen de gagner une vie éternelle (X, 17) ! Il s'assure d'abord que cet homme, dès sa jeunesse, a accompli scrupuleusement toute la loi. Alors *il le regarde avec tendresse*, et il lui dit : « Tu n'as plus qu'une chose à faire; vends ce que tu as, donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel; puis viens avec moi.» Mais lui, peiné de cette parole, s'en alla tout chagrin, car il était fort riche. Et Jésus, regardant autour de lui, dit à ses disciples : « Combien il sera difficile à ceux qui sont riches d'entrer dans le royaume de Dieu ! Il est plus aisé qu'un chameau passe par le trou d'une aiguille qu'il ne l'est pour un riche d'entrer dans le royaume de Dieu ! » On voit d'ici la popularité qu'un tel langage a dû lui faire parmi ceux qui manquaient de tout.

On se demande à ce propos de quoi vivait Jésus. Ce n'était pas de son métier sans doute, depuis qu'il allait prêchant par voie et par chemin; mais des dons des siens, qui du reste ne devaient pas avoir de peine à lui suffire. Le plus ancien évangile parle des femmes qui s'étaient attachées à lui en Galilée et *qui le servaient*. (XV, 41.) Cela pourrait s'entendre seulement de leur travail et de leurs soins, apprêter ses repas, ses habits, etc.; mais un autre évangile dit plus explicitement qu'elles l'assistaient *de ce qu'elles avaient* (*Luc*, VIII, 3),

(1) Sur *la géenne*, voir mon tome III, p. 358.

et nous apprenons d'ailleurs que c'était l'habitude des docteurs de se faire entretenir par des femmes et même de s'enrichir de leur bien. (*Marc*, XII, 41.) Jésus ne s'enrichissait pas; il avait l'aversion de la richesse, et même de la propriété. Rien n'indique cependant qu'il appartînt à cette singulière communauté des Essènes ou Essées, dont j'ai suffisamment parlé ailleurs (1). Mais il était dans le même courant d'idées qui s'était répandu en Judée alors, et qui avait produit les Essées.

L'évangile nous renseigne encore sur la forme de la prédication de Jésus; c'était particulièrement la *parabole* (2). « C'est l'habitude des Syriens, surtout de ceux de Palestine, de mêler à tous leurs discours des paraboles, et si le précepte simple ne grave pas assez la vérité dans l'esprit des auditeurs, de la leur faire sentir par des similitudes et des exemples (3). » D'après ces paroles, on cherche d'abord la parabole dans la Bible, sans l'y trouver tout à fait. Le discours de Nathan à David (II *Sam.*, XII), qui est ce qui s'en rapproche le plus, en diffère pourtant encore. La parabole évangélique peut se définir : un enseignement religieux, je dirai même théologique, exprimé par une image. L'image peut tenir dans une phrase (*Marc*, XIII, 28), comme elle peut aussi se développer en un récit étendu et dramatique. (*Luc*, XV, 11-32.)

L'enseignement bouddhique semble avoir créé cette parabole doctrinale. M Renan a justement signalé, dans sa *Vie de Jésus*, les deux paraboles bouddhiques qu'on trouve aux chapitres III et IV du *Lotus de la bonne loi* (4). Elles sont certainement à une bien grande distance, en tout sens, des paraboles des évangiles. La forme d'abord est exorbitante, comme elle est dans toute la littérature de l'Inde : chacune des deux paraboles tient de six à huit pages in-quarto des plus pleines; rien n'y est dit qu'avec un procédé d'amplification perpétuelle. Le fond est de la subtilité la plus raffinée; ce n'est pas un discours pour les simples, mais pour des moines nourris dans leur retraite de laborieuses méditations. Il faut une grande patience pour les lire. Et avec tout cela on ne les lit pas sans se dire que la causerie familière des Évangiles doit tenir par un lien qui nous échappe à ces vastes épanchemens du Bouddha, Il faut croire que quelque chose de la parabole bouddhique s'était infiltré insensiblement jusqu'en Judée.

Du reste, la parabole à la façon de l'évangile est encore une de ces choses qui, en Judée même, n'appartiennent pas seulement à

(1) *Le Judaïsme*, p. 473 et suivantes.

(2) Le grec παραβολή, similitude, est la traduction d'un mot hébreu dont le sens paraît être moins précis.

(3) Hiéronyme (ou Jérôme), à propos de *Matth.*, XVIII, 23.

(4) Traduit par Eugène Burnouf, 1852.

Jésus. Elle entrait dans l'enseignement des docteurs, et on la retrouve dans le Talmud. Il y a dans le Traité des *Berakhoth* une variante de la parabole des ouvriers de la onzième heure (*Matthieu*, xx, 1); c'est à propos d'un docteur qui était mort jeune, mais plein de mérites: « A quoi ressemble le cas de R. Boun bar R. Hyia (R. signifie Rabbi)? A un roi qui aurait engagé à son service beaucoup d'ouvriers, dont l'un était plus actif à son travail. En voyant cela, que fait le roi? Il l'emmène, et fait avec lui des promenades en long et en large. Au soir, les ouvriers arrivent pour se faire payer, et il paie également au complet celui avec lequel il s'était promené. A cette vue, ses compagnons se plaignent en disant : Nous nous sommes fatigués au travail toute la journée, et celui qui ne s'est donné de la peine que pendant deux heures reçoit autant de salaire que nous. — C'est que, répondit le roi, celui-ci a accompli davantage en deux heures que vous dans une journée entière. » (Traduction Schwab, 1871, page 48.) Cette parabole est beaucoup plus raisonnable et plus équitable que celle de l'évangile; mais il n'y a pas beaucoup d'agrément dans le récit, ni là ni ailleurs, et le peu de paraboles talmudiques que je connais sont exposées d'une manière sèche (1).

C'est encore un trait remarquable dans les discours de Jésus que le bonheur de ses réponses à ceux qui veulent l'embarrasser, et la façon dont il se dégage des difficultés par l'élévation tout ensemble et par la finesse de sa pensée. On lui demande en vertu de quelle autorité il fait ce qu'il fait; il dit : « Moi aussi, j'ai une question à vous faire. Répondez-moi, et je vous dirai ensuite par quelle autorité j'agis. Le baptême de Jean était-il du ciel ou des hommes? » Ils n'osent répondre, de peur de blesser Hérode ou de mécontenter la foule, et ils disent : « Nous ne savons. » Et Jésus reprend : « Moi non plus, je n'ai pas à m'expliquer. » (xi, 28-33.) Et quand on le presse de dire s'il faut payer l'impôt à César, on sait comment il échappe à ce piège: « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu » (xii, 17) (2). Qu'on voie encore ses réponses sur Satan qui se combat lui-même (iii, 26); sur la femme aux sept maris (xii, 19-25), etc. Il y a là quelque chose de semblable à ce que nous admirons dans plusieurs réponses de Jeanne d'Arc devant ses juges. Quand elle dit qu'elle a vu saint Michel, ils croient embarrasser sa pudeur en lui demandant s'il était nu; elle dit simplement: « Vous figurez-vous donc que Dieu n'ait pas de quoi l'habiller? » On veut qu'elle dise si elle prétend être en état de grâce,

(1) Voir même livre, page 26 et 49, et *les Pharisiens* de M. Cohen, t. ii, pages 281, 404, 469.

(2) Je reviendrai plus tard sur cette parole pour en discuter et l'authenticité et la portée.

et elle répond : « Si je n'y suis, Dieu m'y mette, et si j'y suis, Dieu m'y tienne ! » Cette souplesse de l'esprit et de la parole s'accorde à merveille avec l'exaltation de l'inspiré (1).

Voilà tout ce qu'on trouve dans le plus ancien évangile, par où on puisse se faire l'idée de ce qu'a été Jésus. Reste maintenant la question de savoir si nous pouvons avec sûreté, au moyen des autres évangiles, ajouter quelque chose à cette idée. C'est ce que je vais examiner successivement pour chacun d'eux.

Dans l'évangile qui porte le nom de Matthieu, Jésus parle plus que dans le plus ancien et d'une manière plus passionnée et plus brillante. Ce n'est pas tout d'abord une raison pour que cet évangile soit moins vrai : on pourrait supposer au contraire que c'est le plus ancien écrivain qui, faute d'assez de sensibilité ou de génie, n'a pas su rendre Jésus tout entier. Mais, parmi ces discours de *Matthieu*, les principaux sont le Discours sur la montagne et l'invective contre les pharisiens, et on a vu déjà qu'il y a des raisons sérieuses de douter que l'esprit qui règne dans ces morceaux soit suivant l'esprit de Jésus. Nous ne pouvons donc nous fier à cette éloquence et la croire plus vraie que la simplicité de *Marc*.

Le Jésus de *Matthieu* diffère encore de celui de *Marc* par sa familiarité avec son dieu, qu'il appelle « mon Père, » expression que le plus ancien évangile ne connaît pas (2) : « Quiconque fera acte de foi en moi devant les hommes, *je ferai acte de foi en lui devant mon Père*, qui est au ciel. » (x, 32.) — « *Tout m'a été remis entre les mains par mon Père*, et nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut le révéler. » (xi, 27.) Cela se retrouve dans *Luc*, et cela surtout est poussé dans le quatrième évangile jusqu'à une intimité mystique dont les effusions sont intarissables, et qui suffirait pour donner à cet évangile une physionomie à part. Mais n'est-il pas naturel de croire que le Jésus le plus authentique est le plus Juif, je veux dire celui qui observe le mieux la distance entre Dieu et l'homme, et qui ne prétend pas s'approprier le père de tous ?

Dans *Matthieu*, Jésus, se trouvant au temple en face des grands prêtres et des anciens, ose leur tenir ce langage : « En vérité, je

(1) *Procès... de Jeanne d'Arc,..* publié par Jules Quicherat, t. Ier, 1841, pages 65, 89, 178, etc. Nous avons un procès-verbal authentique des paroles de Jeanne ; nous ne sommes pas aussi heureux pour Jésus.

(2) Le Jésus de Marc reconnaît bien Dieu comme le père du Christ (viii, 38 ; xiii, 32), mais il ne dit pas : « mon Père. » Non-seulement « mon Père, » au sens théologique, n'est pas dans le plus ancien évangile, mais l'expression purement pieuse « ton père, » au singulier, adressée à chacun de nous, n'y est pas non plus. Il ne connaît que l'expression collective, « votre Père, » c'est-à-dire le père des Juifs.

vous le dis, les publicains *et les femmes publiques* passent avant vous pour entrer dans le royaume de Dieu » (XXI, 32.) Cela dépasse de beaucoup ce qui lui échappe dans le plus ancien évangile en faveur des ἁμαρτωλοί (II, 12). Autre chose est de déclarer que ce sont les malades qui ont besoin de médecin, ou que ce ne sont pas les justes qu'il faut appeler à changer de vie; autre chose de faire entrer les femmes publiques dans le royaume de Dieu avant les prêtres. Ce n'est là qu'une amère insulte adressée au judaïsme, dans un temps sans doute où le judaïsme était détesté.

Si on cherche dans l'évangile de *Matthieu* des traits qui ne se trouvent pas dans le plus ancien, et qui en même temps n'accusent pas d'anachronisme, je crois qu'ils se réduisent à peu de chose. Ce sera par exemple la prière appelée familièrement le *Pater* (VI, 9); ou ces poétiques images des oiseaux qui sont nourris sans moissons et sans greniers, et des lys qui ne filent pas, et qui pourtant sont mieux habillés que Salomon dans toute sa gloire (VI, 16, 30); ou encore ces appels touchans : « Venez à moi, vous qui êtes fatigués et accables sous le fardeau, et je vous reposerai. » (XI, 25.) Ces traits, présens à toutes les mémoires, sont-ils véritablement de Jésus? Rien n'autorise, ce me semble, ni à l'affirmer, ni à le nier (1).

Le Jésus du troisième évangile diffère plus sensiblement que celui de *Matthieu* du Jésus de *Marc*. Il est plus exalté, plus étrange que nous ne l'avons vu encore. Il l'est particulièrement sur ce qui regarde la pauvreté. Il ne dit pas seulement : « Bonheur à vous, pauvres! » Il dit encore : « Malheur à vous, riches! » (VI, 21, 24.) Sans doute il y avait déjà, dans le plus ancien évangile, une parole sévère sur la richesse, mais Jésus la prononçait avec regret et attendrissement (*Marc*, X, 21); ici il parle avec colère; au lieu de plaindre, il maudit. Dans la parabole de Lazare, il condamne le riche, non pour être dur, mais pour être riche; il glorifie le pauvre par cela seul qu'il est pauvre (XVI, 19).

Il se passionne pour l'aumône au point de trouver bonne et sainte celle qu'on fait avec le bien qu'on a volé (XVI, 8 et 9). Il veut

(1) Disons en passant que ces traits ne sont pas toujours aussi originaux qu'on le suppose. Le principal verset du *Pater* (lequel est déjà dans *Marc*), vient du livre juif de *Sirach* (XXVIII, 2), et dans ce livre aussi déjà celui qui prie s'adresse à Dieu en l'appelant du nom de père (XXIII, 1). La formule même des « béatitudes » (*Matth.*, V, 1, etc.) vient des psaumes (I, 1; II, 12, etc.), et c'est un psaume qui promet l'héritage aux doux et aux humbles (XXXVII, 11). « Cherchez et vous trouverez » (*Matth.*, VII, 7), vient de *Jérémie* (XXIX, 13), et le « Venez à moi, » d'*Isaïe* LV, 3. C'est encore à *Isaïe* (XL, 11), qu'appartient l'image du berger qui rapporte dans ses bras la brebis perdue (*Matth.*, XVIII, 12); ainsi que la grande promesse : « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point. » (LI, 6.) Telle autre parole évangélique peut bien avoir eu aussi sa source antique, quoique cette source reste ignorée.

qu'on ne reçoive à sa table que des mendians, des boiteux, des estropiés, des aveugles (XIV, 13). Ce n'est pas tout; le Jésus de *Luc* n'est plus un Juif. Il ne fait pas les ablutions (XI, 38); exagération évidente d'une parole du plus ancien évangile, qui dit seulement que *quelques-uns de ses disciples* ne les observaient pas (VII, 2). Il ose railler ceux qu'il appelle « les hommes de la loi, » νομικοί, expression qui n'appartient qu'à cet évangile (XI, 45), etc. Le Jésus de *Marc* ne repoussait pas les publicains et consentait à manger avec eux; celui de *Luc* met le publicain au-dessus du pharisien; c'est le premier qui est *justifié*, et non pas l'autre (XVIII, 14). Il va jusqu'à dire qu'entre un prêtre qui manque de charité et un Samaritain charitable, c'est le Samaritain qui est le prochain (X, 37), parole qui n'a pas été dite pour des oreilles juives, et dont le plus ancien évangile était encore loin, puisque dans celui-ci Jésus, pour aller de Galilée à Jérusalem, prend par-delà le Jourdain (X, 1), évidemment afin de ne pas traverser le pays odieux de Samarie, tandis que, dans *Luc*, il le traverse librement et sans s'en soucier (XVII, 11).

Bien des paroles de Jésus dans cet évangile respirent un enthousiasme qui semble oublier la réalité. « Ne demandez plus quand viendra le royaume de Dieu, ni si c'est ici qu'il se fera voir, ou si c'est là : le royaume de Dieu est aude dans de vous. » (XVII, 21.) Marthe travaille, tandis que Marie s'oublie à écouter la parole. C'est Marie qui a pris la bonne part; « on n'a affaire que d'une seule chose. » (X, 42.) Les miracles même ne sont rien : « Ne vous réjouissez pas de ce que les esprits vous obéissent; réjouissez-vous plutôt de ce que vos noms sont écrits dans le ciel. » (X, 18.) — Il me semble que le Jésus du troisième évangile est celui qui a servi de modèle à la figure à la fois divine et troublante que Rembrandt nous a peinte dans son *Repas d'Emmaüs*.

Il y a quelque chose dans ce Jésus qui agit particulièrement sur les femmes et qui les enivre. Rien de plus curieux sous ce rapport que la transformation qu'a subie, en passant du plus ancien évangile au troisième, l'histoire de la femme au vase de parfums. Dans *Marc*, cette histoire est sobre et sévère comme tout le reste. C'est au moment même où il va être livré que, Jésus étant à table à Béthanie, « une femme entre avec un vase d'albâtre plein d'un parfum précieux, le brise et le lui répand sur la tête » (XIV, 3); pas un mot de plus sur cette femme. Plusieurs se récrient sur une telle profusion : « Il eût mieux valu vendre ce parfum, et donner l'argent aux pauvres. » Mais Jésus dit : « Laissez-la; pourquoi lui faites-vous de la peine? C'est une bonne œuvre que ce qu'elle vient de faire pour moi, car vous avez toujours des pauvres avec vous, et quand vous voulez, vous pouvez leur faire du bien; mais moi, vous ne m'avez pas toujours. Ce qu'elle pouvait, elle l'a fait; *elle a par*

avance embaumé mon corps pour la sépulture. Je vous le dis en vérité : partout où sera annoncée « la bonne nouvelle » dans le monde entier, on parlera aussi de ce que cette femme a fait et on lui rendra témoignage. » (XIV, 9.) — Que faut-il penser de cette scène? Est-elle réelle? Je n'en sais rien, sauf pour le dernier verset, Jésus n'ayant pu évidemment parler ainsi. Le reste n'est pas impossible, pas même le trait que j'ai souligné; car si Jésus n'a pas prédit sa mort en prophète, il a pu néanmoins la pressentir. Je ne me charge pas de faire dans ce récit la part exacte du vrai et de l'imagination. Mais on n'en méconnaîtra pas la grandeur et la poésie funèbre; c'est une belle préface à la Passion (1).

Tout est bien changé dans le troisième évangile. Il s'agit d'un repas quelconque, bien loin de la mort de Jésus; seulement, le repas ayant lieu chez un pharisien, la femme, au contraire, est une profane, une ἁμαρτωλός. Je crois que ceux-là sont dans le vrai qui entendent proprement par là une femme qui n'observe pas la loi et qui vit comme les païens. Cependant la conduite des femmes est chose qui tient tant au respect de l'opinion, qu'il est probable que les Juives qui s'émancipaient religieusement n'avaient pas non plus des mœurs bien pures, et qu'ainsi on a pu passer aisément du sens propre du mot ἁμαρτωλός à celui que nous lui donnons en le traduisant par pécheresse. Cette femme se présente donc avec son parfum et, sans que rien nous prépare à ces transports, elle fond en larmes et arrose de ses larmes les pieds de Jésus, elle les essuie de ses cheveux, elle les couvre de ses baisers et les parfume. Le pharisien se dit : « Si cet homme était prophète, il saurait que la femme qui le touche est une femme de vie profane. » Et Jésus répond par tout un discours sur ce thème, que moins cette femme a mérité, plus elle est touchée et reconnaissante; qu'elle a fait pour lui ce que le pharisien n'a pas fait, et il termine par les paroles fameuses : « Il lui est pardonné d'avoir beaucoup péché, parce qu'elle a aimé beaucoup. » (XII, 47.) Il est impossible de n'être pas frappé du contraste de ces deux scènes ; là un acte d'adoration religieuse fait avec simplicité; ici des élans de passion et de véritables caresses. On jugera sans doute que la première, réelle ou non, est la plus vraie. Il a fallu, je le crois, bien des années, remplies d'agitation et de troubles au dedans et au dehors, pour amener les sentimens qu'excitait Jésus à cet état aigu et maladif (2).

(1) Pourquoi la femme brise-t-elle le vase? L'explication la plus vraisemblable comme la plus simple est celle qui suppose que, pour mieux conserver inaltérables ces parfums précieux, on les mettait dans des vases fermés de telle manière qu'on ne pouvait les ouvrir qu'en les brisant.

(2) La femme qui verse le parfum n'a pas de nom dans les anciens Évangiles; on a

Les femmes tiennent plus de place dans cet évangile que dans tout autre (voir x, 39 ; xi. 27 ; xxiii, 27). Néanmoins, dans tous ces passages, ce sont toujours les femmes elles-mêmes qui sont touchées. Quant à l'idée que Jésus à son tour ait été touché par elles, elle n'est indiquée nulle part absolument dans les Évangiles. L'imagination est libre de rêver à ce sujet ce qui lui plaira; mais elle ne trouvera pas dans les textes un seul mot pour y attacher ses rêves.

Je dirai donc que partout où la figure de Jésus, dans le plus ancien évangile, diffère d'une manière sensible de ce qu'elle est dans les deux suivans, tout porte à croire que c'est dans le premier qu'elle est le plus vraie.

Quant au quatrième vangile, il est tellement à part, qu'il n'y a pas évidemment à en tenir compte pour se représenter ce qu'était Jésus. Il n'y prononce que des discours absolument inintelligibles à la foule, pleins de mystères, de symbolisme et de métaphysique; c'est un alexandrin et non plus un juif. Je laisse là ces subtilités pour m'arrêter à un passage qui est au contraire un des plus beaux qu'il y ait dans les Évangiles, mais dont l'élévation même empêche qu'on ne l'accepte comme authentique. C'est la réponse de Jésus à la femme samaritaine, qui vient de lui dire (iv, 20) : « Nos pères ont adoré sur cette montagne (de Sichem), tandis que vous autres, vous dites que c'est à Jérusalem qu'il faut adorer. » Et Jésus lui dit : « Femme, crois-moi ; le temps va venir que vous n'adorerez plus le Père sur cette montagne non plus qu'à Jérusalem... Le temps va venir, et c'est tout à l'heure, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité. » Ce langage est grand, mais il n'a pu être celui de Jésus. Il est trop en contradiction avec celui qu'il tient dans les anciens évangiles, et qui est celui qu'il devait tenir. C'est non-seulement quand le Temple n'existait plus, mais encore c'est parmi des hommes qui ne se souciaient plus du Temple et qui vivaient sous des influences purement helléniques, qu'on a pu imaginer un tel discours. Je conclus que, pour se représenter ce qu'a été véritablement Jésus, il faut revenir au plus ancien évangile et nous garder de ce qui en altère l'impression, même pour la rendre plus vive ou plus grande.

voulu qu'elle en eût un, et on lui a donné sans aucune raison (je ne sais à quelle époque) celui de Marie de Magdala. Marie de Magdala (en latin Maria Magdalena, d'où on a fait en français Marie-Madeleine) est nommée dans *Marc* (xv, 40 , comme une des femmes qui avaient suivi Jésus de la Galilée à Jérusalem, et qui lui offraient leurs services. Elle est des trois qui furent, à ce qu'on raconte, les premiers témoins de sa résurrection. D'après *Luc*, viii, 2, c'était une de ces malades que Jésus « avait guéries des esprits mauvais. » Il avait chassé d'elle « sept démons. » Le personnage d'une Marie-Madeleine, femme de plaisir, est purement imaginaire. — Dans l'évangile de Jean, la femme au parfum est Marie, la sœur de Marthe et de Lazare.

VIII.

Maintenant que j'ai achevé ce travail critique, je ne me fais pas illusion sur le résultat auquel il peut aboutir. Il y manquera toujours la vie; c'est dans un autre livre que le mien qu'il faut la chercher. Il faut la demander à ceux qui ont vu la terre où vivait Jésus, qui se sont promenés dans les campagnes de la Galilée, sur les bords du lac de Tibériade, qui ont foulé le sol et gravi les hauteurs de Jérusalem, qui ont vécu au milieu des hommes qui peuplent aujourd'hui ces contrées et dans lesquels ils retrouvaient ceux d'autrefois, qui ont le secret enfin, soit de la langue que Jésus parlait, soit de celle dans laquelle il lisait la Bible, et qui peuvent jusqu'à un certain point se figurer qu'ils l'entendent sortir de sa bouche. Ceux-là le feront revivre, s'ils ont l'imagination, le don incomparable qui ressuscite le passé. Là où l'imagination, pour se représenter Jésus, ne travaillera que sur les données du plus ancien évangile et sur les meilleures de ces données, en écartant les fictions ou les anachronismes dont la critique l'avertit de se défier, elle saisira le vrai et elle le rendra avec tout l'effet qu'il peut produire.

Jésus étant ainsi connu, non pas certes comme on aurait besoin qu'il le fût, mais enfin autant qu'il peut l'être, comment le jugera-t-on ? Il est clair qu'en posant cette question, je ne m'adresse pas à la foi religieuse. La foi ne juge pas Jésus, elle l'adore. « Au nom de Jésus tout genou fléchit dans le ciel, sur la terre et aux enfers. » (*Phil.*, II, 10).

Mais tel est le prestige dont la foi a entouré ce nom, que parmi les esprits mêmes qui s'étaient affranchis, il s'en est trouvé qui ont continué de rendre à Jésus une espèce de culte. Rousseau a donné l'exemple par sa phrase célèbre : « Si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un dieu. » Prise à la lettre, cette parole n'est nullement philosophique, car la vie d'un dieu, la mort d'un dieu sont des mots qui ne présentent à l'esprit aucune idée intelligible. Il faut donc les prendre pour des expressions purement oratoires, signifiant seulement qu'il n'y a pas de plus belle vie que celle de Jésus, proposition sur laquelle la discussion pourra s'établir.

L'écrivain de génie qui nous a donné il y a vingt ans la *Vie de Jésus*, cède évidemment au même entraînement que Rousseau quand il appelle Jésus un demi-dieu, un fils de Dieu, un homme de proportions colossales, quand il le place « au plus haut sommet de la grandeur humaine, » etc. (1). Tout cela exprime plutôt l'émo-

(1) *Vie de Jésus*, édit. de 1867, p. 475, 244, 464, 465, etc.

tion et l'enthousiasme du peintre devant l'image qu'il a tracée, que le jugement de l'historien. En langage exact, les demi-dieux, les fils de Dieu, les colosses n'existent pas; il n'y a pas même de plus haut sommet de la grandeur humaine. Rien n'est plus divers, rien n'est plus mêlé que les supériorités des hommes qui tiennent une place dans l'histoire; il est très difficile de fixer les rangs, et cela est plus difficile pour Jésus que pour personne, parce qu'il n'y a personne qui nous soit moins bien connu.

Ce n'est pas évidemment dans l'ordre de la pensée que Jésus a pu être au-dessus des autres hommes. Jésus n'est pas un penseur; il n'a pas apporté la lumière dans les ténèbres, malgré les paroles du quatrième évangéliste, qui, lui, prenait sa lumière dans Platon. Il n'est ni un philosophe, ni un savant, ni un politique, ni un capitaine, ni un poète; il n'a pu rendre à l'humanité aucun des grands services que lui rendent ces diverses puissances de l'esprit. Il a d'ailleurs toutes les idées fausses qu'on avait autour de lui. Il attend la fin prochaine de ce qui existe et la restauration d'Israël et des douze tribus. Il croit aux démons; il s'imagine qu'ils sont dans le corps des malades et qu'il les en chasse. Si l'état d'esprit de l'écrivain qui nous a conté l'histoire des deux mille cochons (*Marc*, v. 2) représentait fidèlement celui de Jésus, il n'y aurait rien de plus misérablement grossier; on peut espérer qu'il n'est jamais descendu si bas.

Malgré ses libertés d'inspiré, sa foi est encore bien étroite. On l'a vu, le véritable Jésus appelle les gentils des chiens; il ne s'intéresse pas aux Samaritains; il ne pense à sauver que « les brebis perdues de la maison d'Israël. » Il ne prévoyait en aucune manière la large prédication de Paul.

Mais dans les limites de ses idées et de ses croyances, Jésus a été puissant par le cœur, par la passion, par la bonté. Il a aimé son pays et sa religion au point de n'en pouvoir supporter l'humiliation et les misères, et c'est ce qui lui a fait croire, d'une foi si énergique et si contagieuse, à un lendemain réparateur; c'est ce qui lui a fait prêcher la « bonne nouvelle » de la résurrection de son peuple. Il ouvrait aux siens le royaume de Dieu, abandonnant « ceux du dehors » (IV, 11) aux cachots ténébreux et au feu qui brûle toujours. Il résumait la loi tout entière en deux commandemens : aimer son Dieu et aimer ses frères. Et parmi eux, il aimait particulièrement ceux qui souffrent davantage, les petits, les pauvres ; il affirmait que dans le royaume de Dieu les derniers seront les premiers (X, 31), il n'y aura plus là de supérieurs (X, 43). Il glorifiait la veuve pauvre qui, en donnant ses deux petites pièces de cuivre, a donné plus que tous les autres (XII, 43). Il veut que les riches se dépouillent pour les pauvres de tout leur bien, et s'ils

ne le font pas, il les exclut à peu près du royaume de Dieu (x, 26). Il est tendre surtout pour les simples, pour ceux qui sont comme des enfans (IX, 41 et X, 14). Il l'est jusque pour les pécheurs, les profanes, ceux qui scandalisent les dévots (II, 17). Il ne permet la prière qu'avec le pardon des offenses; il faut pardonner pour obtenir d'être pardonné (XI, 25). Il protège la femme contre la dureté de la répudiation, faite pour des esprits grossiers (X, 5). Enfin, et c'est là le trait dominant de sa physionomie, c'est aux malades qu'il va tout d'abord; c'est pour eux en quelque sorte qu'il existe; dans la maladie, il voit l'action de Satan, du grand ennemi de son Dieu et de son peuple, et la victoire sur la maladie, c'est la victoire sur Satan, c'est le signe que Dieu est là, prêt à guérir aussi et à sauver son peuple, « à qui ses péchés sont remis. » (3, 4, II, 5, etc.) Le soulagement qu'il apporte à ces malades, c'est la garantie des promesses de Dieu et de la « bonne nouvelle; » toute sa foi, toutes ses espérances trouvent là leur justification, en même temps que sa charité jouit de son bienfait. Aussi l'évangile définit sa mission par ces deux choses : « Il allait prêchant dans les synagogues et chassant les démons. » (I, 39.) Et le livre des *Actes* dit à peu près de même : « Il a passé faisant du bien et apportant la guérison à tous ceux qui étaient sous la puissance du diable. » (X, 38.) (1).

Tout ce bien qu'il a fait, il l'a fait à la condition de souffrir et de mourir. Ici il faut suppléer à l'évangile. Dans l'évangile on n'aperçoit pas, jusqu'à la veille de son supplice, qu'il ait rencontré des obstacles sérieux ni soutenu des luttes pénibles. On a craint sans doute de réveiller le souvenir des griefs que les puissans avaient pu avoir contre lui. Mais nous devons croire que, de bonne heure, il a été menacé, et que les amertumes de ce qu'on appelle « la Passion » ont commencé pour lui bien avant la scène du Jardin des oliviers. Sa vie été un combat, sans bruit pourtant, je l'ai dit déjà, et sans violence, où il gardait l'attitude humble et patiente qui le plus souvent a été celle du Juif opprimé. Il n'en a pas moins été le martyr de son patriotisme et de son amour des misérables, et il a laissé le souvenir d'une existence toute d'élan et de dévoûment, terminée par une mort affreuse sur la croix; souvenir assez touchant et assez profond pour qu'après sa mort quelques-uns aient dit : « Celui-là n'a-t-il pas été le Christ? » et qu'une fois cela dit, on l'ait cru sans peine. Voilà Jésus tel que nous arrivons à le ressaisir, et on ne peut que l'aimer et le vénérer (2).

(1) Il ne faut pas traduire d'une manière absolue : « Il a passé faisant le bien; » εὐεργετῶν se rattache à ἰώμενος et se rapporte également à πάντας τοὺς. Voyez IV, 9, où il est employé de même.

(2) Voltaire en a donné l'exemple. *Dictionnaire philosophique*, article *Religion*. — On

Avant de le quitter, il y a une dernière remarque à faire : c'est qu'au moment où Jésus est mort, il n'existait encore rien de ce que nous appelons le christianisme. Jésus n'était pas encore un Christ, et il n'avait d'ailleurs introduit ni un dogme, ni une pratique nouvelle. Il n'avait aucune idée, ni de la trinité, ni de l'incarnation, ni d'autres mystères; aucune de l'église, ni d'un prêtre, ni d'un évêque; aucune des *sacremens*, ni d'une cérémonie chrétienne quelconque, pas même du baptême. Il avait reçu, à ce qu'il semble, le baptême ou l'ablution de Jean, qui était tout autre chose, mais le baptême chrétien, l'acte premier et essentiel de la religion nouvelle, il l'ignorait absolument; il n'a jamais ni baptisé, ni fait baptiser personne. Il est vrai qu'il y a un verset, à la fin de l'évangile qui porte le nom de Matthieu, où il dit : « Allez et baptisez; » mais cette parole (qui ne se retrouve nulle part ailleurs), l'évangile même qui la lui donne ne la lui fait prononcer qu'après sa mort, au moment de ce qu'on appelle son *ascension*. Pendant la vie même de Jésus, il n'est jamais parlé, dans les trois premiers évangiles, de qui que ce soit qui ait été baptisé par lui ou par un des siens. Le quatrième évangile seulement, qui est toujours à part des autres, l'a supposé, et encore reconnaît-il clairement qu'il contredit, en le supposant, la tradition établie, puisqu'il se reprend en disant : « Jésus lui-même ne baptisait pas; c'étaient ses disciples (1). »

Non-seulement les trois derniers Évangiles ne disent pas que Jésus ait pratiqué le baptême, mais encore ils disent très positivement le contraire, puisque voici les paroles qu'ils mettent dans la bouche de Jean quand ils lui font prédire Jésus : « *Moi, je vous ai baptisés dans l'eau,* mais lui il vous baptisera dans l'Esprit saint.» (*Marc*, I, 8, etc.) Cette antithèse a été supprimée dans le dernier évangile (I, 26).

Jésus n'est chrétien que par une seule chose, qui est une certaine manière de sentir. Non pas que cette manière de sentir soit toujours absolument nouvelle, et on se fait encore là-dessus quelque illusion. J'ai déjà montré que telle parole, où l'on croit d'abord reconnaître l'accent personnel de Jésus est simplement prise de l'Écriture.

Néanmoins l'évangile a dans son ensemble une autre physiono-

voit assez que, lorsqu'il s'agit de conclure sur Jésus, je suis de l'avis de Voltaire et du XVIIIe siècle, et que parmi les penseurs de notre temps, je me range du côté de ceux qui ont repris la tradition de ce siècle et y sont restés fidèles.

(1) A moins qu'on ne croie que le verset IV, 2, n'est pas du même écrivain que III, 22; IV, 1; et qu'on ne le regarde comme une correction qui aura passé dans le texte.

Quant à la formule : « Au nom du Père, du Fils et de l'Esprit saint, » je l'expliquerai lorsque j'en serai à l'évangile de *Matthieu*.

mie que la Bible : à quoi tient-elle? D'abord et avant tout à ce que l'évangile s'est produit dans un autre milieu. L'évangile respire un détachement sombre et farouche de la vie présente : « Si ton bras est pour toi une cause d'achoppement, coupe-le; mieux vaut pour toi entrer estropié dans la vie que d'aller avec tes deux bras au feu qui ne meurt jamais. » (*Marc*, IX, 42.) — « Celui qui voudra sauver sa vie, la perdra, et celui qui l'aura perdue pour moi et pour la bonne nouvelle, la sauvera. » (VIII, 35.) — Il faut vendre tout son bien et le distribuer aux pauvres; le riche n'entre pas au royaume des cieux. (X, 21, etc.) — Il faut quitter sa maison, ses frères, ses sœurs, son père, sa mère, ses enfans, ses champs, pour « la bonne nouvelle. » (X, 49.) — Cela n'est pas de la Bible, et elle ne connaît pas davantage ce sentiment toujours présent dans l'évangile de l'action ennemie des esprits malfaisans. Ce sont là les signes de temps mauvais et désespérés, des temps qui ont enfanté cette étrange communauté des Essées, qui avait, dit Pline, son principe de vie dans le dégoût où les autres étaient de la vie, *tam fecunda illis aliorum vitæ pœnitentia est.* (*Natur. hist.*, V, 15.) L'évangile aussi est plein de tendresse pour les humbles, les simples, pour ceux qui sont les derniers et qui seront ailleurs les premiers. C'est sans doute encore parce que l'évangile est né parmi des populations particulièrement simples et humbles.

En un mot, cet accent original qui nous frappe dans l'évangile tient en grande partie à ce qu'il ne nous reste aucun autre écrit composé dans le même temps et aux mêmes pays. Mais il tient aussi vraisemblablement dans une certaine mesure à l'âme même de Jésus, dont l'évangile porte l'empreinte. Et cette âme, une fois fixée dans un livre devenu sacré, est passée par là dans ceux qui ont vécu de ce livre. C'est la part de Jésus dans le christianisme, part notable et qui ne lui sera point ôtée, quelque difficile qu'il soit de faire exactement le triage et de la distinguer toujours de ce qui est venu d'ailleurs.

Jésus donc est purement un Juif, et il n'a pas fait un acte ni dit une parole qui ne soit juive. Mais c'est un Juif plus ardent et plus exalté; né dans un pays qui nourrissait des esprits indépendans et indociles; obéissant plus volontiers à l'inspiration qu'à l'autorité; homme de la nature plutôt que des écoles; fait pour compromettre le synédrion de Jérusalem et pour se perdre lui-même, mais fait aussi pour troubler les âmes. Et c'est ainsi que la prophétie d'après laquelle on croyait que le Messie devait naître dans Bethléem de Juda fut démentie, et que, contrairement à l'attente universelle (*Jean*, VII, 52), c'est de Galilée qu'il sortit un Christ.

ERNEST HAVET.

— Et si l'amour ne vient pas, on peut être encore très heureuse. Ta bonne-maman n'avait que de l'estime pour M. Delisle ; elle l'a épousé cependant de son plein gré, quitte à mettre au désespoir quelqu'un qui l'adorait... Ce quelqu'un, je peux bien te le dire maintenant, c'était moi-même...

— Et vous venez me prêcher?..

— D'être raisonnable? Pourquoi pas? En vieillissant, on comprend,.. on se résigne... D'ailleurs, toi, tu ne désoles personne. M. Raynal ne t'adore pas, Dieu merci!.. J'espère qu'il ne t'a jamais fait la cour? reprit M. de Montmerle d'un air inquiet.

— Jamais... Il a seulement parlé hier de son amitié pour moi...

— A la bonne heure! Et puis il est parti,.. signe certain qu'il n'avait nulle idée de t'épouser.

— Oui,.. sans doute, balbutiait Lucienne, écrasée sous cette logique.

— Elle ne s'est pas formellement prononcée, dit M. de Montmerle à M. d'Armançon après une heure d'entretien; tout cela naturellement l'étonne un peu, la prend au dépourvu... Elle veut réfléchir, mais je considère la chose comme conclue.

— Pardieu! s'écria M. d'Armançon, il ferait beau voir...

Et, de fait, à un mois de là, moitié crainte de son père, qui tenait à se débarrasser d'elle, moitié confiance en M. de Montmerle, qui n'avait qu'une idée : la tirer de cette affreuse caverne, comme il appelait Varoille, Lucienne finit par accepter, sous l'empire de toutes les raisons, bonnes ou mauvaises, qui décident une jeune fille annihilée à se laisser faire, la bague de fiançailles, perles et diamans, que Fernand de Trézé lui rapporta de Paris.

TH. BENTZON.

(La dernière partie au prochain n°.)

ÉTUDES

POLITIQUES ET RELIGIEUSES

LES CATHOLIQUES LIBÉRAUX ET L'ÉGLISE DE FRANCE DE 1830 A NOS JOURS.

I.

DE 1830 A LA SCISSION DU PARTI CATHOLIQUE.

I. *Discours et Mélanges politiques*, par M. le comte de Falloux, 1882. — II. *Vie de Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans*, par M. l'abbé F. Lagrange, 1883-84.

Une des choses les plus pénibles qui puissent assombrir la vie d'un enfant, c'est le spectacle quotidien des discordes d'un père et d'une mère qui tous deux lui semblent dignes de son affection et que des divergences d'idées ou de goûts, pour lui incompréhensibles, mettent devant lui, et souvent à cause de lui, aux prises l'un avec l'autre. L'enfant s'en attriste, et, pour peu qu'il ait le cœur bien placé, il s'interdit de chercher lequel a raison, il se défend de faire un choix entre eux, il refuse de prendre parti pour l'un contre l'autre. En entourant sa mère de ses caresses, l'adolescent ne se permet pas de condamner son père. Il cherche à se persuader qu'entre eux il n'y a que des malentendus passagers, qu'ils sont trop bons et trop nobles tous deux pour ne

pas se comprendre et s'accorder un jour, et cette entente, il travaille timidement à la provoquer, il s'ingénie en secret à la rendre plus aisée, il se promet, en grandissant, d'en être le témoin et l'auteur.

Tel a été, souvent à leur insu, l'histoire de certains esprits de notre temps. Beaucoup ont, dès leur adolescence, souffert des dissentimens de la foi qui avait souri à leur berceau et du siècle dont ils avaient hérité les ardeurs et les ambitions. En face de cette sorte de divorce moral dont tant de jeunes âmes ont ressenti les amertumes, la plupart, après des luttes plus ou moins longues et plus ou moins cruelles, se sont résignés à faire un choix : les uns ensevelissant dans leurs pieux souvenirs comme une morte aimée la sereine foi de leur enfance; les autres étouffant en eux comme des démons malfaisans les austères aspirations de la science et de la liberté. Ce choix si souvent déchirant, quelques-uns, les plus heureux à coup sûr, le repoussent, n'en ayant pas le dur courage ou n'en reconnaissant pas l'odieuse nécessité. Ils ne veulent point séparer dans leur affection la mère de leurs âmes, la tendre et noble mère dont les leçons ont façonné leur cœur aux fortes et délicates vertus, et le père altier de leur intelligence, l'esprit moderne qui leur a inculqué le viril amour de la liberté et du progrès. Au lieu d'opter entre eux, ils se font un devoir de les rapprocher; ils cherchent à les convaincre qu'ils ne se combattent que parce qu'ils se méconnaissent.

Ainsi ont fait, nous semble-t-il, dès la première moitié du siècle, les catholiques dits libéraux (1). Enfans soumis de l'église et fils de la France contemporaine, ils n'ont pas consenti à les isoler dans leur cœur. Se refusant à croire que l'amour de l'une exclût le respect et l'affection de l'autre, ils ont entrepris de mettre fin à une lutte dont les sociétés modernes ne leur semblaient pas moins souffrir que les jeunes âmes. Ils ont tenté de les réconcilier, de leur prouver qu'elles pouvaient, qu'elles devaient même s'aimer et s'entendre, sans se laisser décourager par aucune froideur ou aucune rebuffade. C'était là assurément une tâche qui n'avait rien de bas ni de banal, dont le succès, quelque illusoire qu'il pût sembler, était presque aussi désirable pour l'esprit que pour le cœur, et ceux qui, dans leur jeunesse, ont conçu cette haute ambition pou-

(1) Le lecteur remarquera que, dans tout le cours de cette étude, nous nous sommes interdit l'expression, fréquemment employée par d'autres, de *catholicisme libéral*. C'est qu'à nos yeux, c'est là un terme à tout le moins impropre, qui a le tort de prêter à l'équivoque. Ainsi que nous le rappellerons plus loin, il n'y eut jamais là, en effet, de catholicisme d'un genre particulier. Jusque chez les plus hardis d'entre eux, le libéralisme de ces catholiques libéraux est toujours demeuré d'ordre politique, entièrement étranger à la sphère religieuse.

vaient, à travers toutes leurs déconvenues, se vanter d'avoir servi les vrais intérêts des deux causes qu'ils prétendaient rapprocher. Si sceptique ou défiant que vous laisse leur tentative, qu'on approuve ou rejette leurs méthodes et leurs procédés, il est malaisé de ne pas ressentir de sympathies pour leurs efforts et leurs souffrances.

I.

Qu'on se rappelle les premiers promoteurs, les initiateurs de cette thèse, les plus illustres champions de cette réconciliation entre l'antique église et l'orgueilleuse société moderne. Jamais, à aucune époque, cause plus noble ne fut défendue par de plus nobles esprits : les Montalembert, les Lacordaire, les Ozanam, les Gratry, les Cochin, pour ne parler que des morts, hommes dont, éloge rare, la vie fut d'accord avec les doctrines et que l'âge mûr trouva fidèles aux rêves de la jeunesse ; orateurs ou écrivains dont, mérite peut-être plus rare encore, le caractère demeura supérieur au talent et l'âme aux œuvres. Que d'ardeur, que d'enthousiasme, que de généreuses illusions! et aussi, d'un bout à l'autre de leur route, que de déboires, que de publics mécomptes et de secrètes tristesses! Déceptions presque égales des deux côtés entre lesquels ils cherchaient un rapprochement ; déceptions de la part des nombreux catholiques qui les renient, qui leur reprochent comme une trahison leurs avances à l'esprit du siècle, qui, les accusant de vouloir combler l'abîme entre la vérité et l'erreur, ne leur épargnent ni insulte ni soupçon et mettent tout en œuvre pour les faire réprouver de cette église dont ils n'ont d'autre ambition que de servir la cause. Déceptions non moindres et non moins cuisantes du côté des libéraux et des défenseurs attitrés de la société moderne, qui, eux aussi, se font souvent un devoir de les répudier, qui, non contens de repousser leur concours, mettent en doute leur bonne foi, les taxent d'hypocrites manœuvres, allant jusqu'à les dénoncer comme les pires ennemis de la société moderne et à leur dénier le droit de prononcer le nom de liberté.

En faut-il croire ces désaveux partis des deux camps opposés? Les hommes qui se flattaient de réunir la religion et la liberté étaient-ils victimes d'une incurable illusion, jouet des trompeurs mirages d'un cœur altéré et d'une imagination lasse? Entre le catholicisme et les idées modernes y a-t-il un gouffre si profond que rien ne le puisse remplir? L'église du Christ et la société issue de 1789 sont-elles fatalement vouées à une guerre sans fin et l'antagonisme entre elles est-il si naturel que tout rêve de paix doive leur

sembler à toutes deux chimère ou duperie? C'est là sans conteste une grande question, une des grosses questions de notre âge, qui en compte tant, et, bien que des deux parts l'esprit d'intolérance se flatte de l'avoir décidée à son profit, il est aisé de prévoir qu'elle agitera non moins le XXe siècle que le XIXe. Durant des générations encore, elle sera bruyamment remuée par les passions politiques ou religieuses, qui, en raison même de leur parti-pris, sont incapables de la résoudre.

Cette question, que la présomption de l'esprit de parti a coutume de trancher si lestement, est trop complexe pour que nous prétendions la débattre à fond, et trop importante pour qu'on nous permette d'avoir l'air de l'esquiver. Nous pourrons, du reste, y revenir plus loin ou plus tard. Ce qui nous intéresse surtout ici, c'est la manière dont elle se présente aux chrétiens, aux croyans désireux d'être à la fois de leur église et de leur temps, de rester citoyens sans cesser d'être catholiques. A regarder les principes comme les tendances, il peut sembler qu'entre le catholicisme et la société moderne l'incompatibilité soit absolue, les conflits inévitables, la réconciliation une utopie. Au premier abord, la raison paraît avec les libéraux et les catholiques, ou, si l'on aime mieux, avec les radicaux et les ultramontains, qui, des deux pôles opposés, s'entendent pour interdire aux fils de l'église d'habiter les régions tempérées du libéralisme. Sur quoi repose la religion, le christianisme, le catholicisme spécialement, qu'on a pu appeler la plus religieuse des religions? Sur la notion d'autorité et d'unité, poussée à un tel degré que la foi catholique se résume dans un docteur vivant et une chaire unique, dans l'obéissance de la raison et du cœur à la parole souveraine d'un pontife infaillible. Sur quoi repose ce que, faute d'autres noms, nous appelons la société moderne? Sur la liberté des croyances et la variété des opinions, sur le libre examen appliqué à toutes choses et poussé dans toutes les directions jusqu'aux dernières extrémités, jusqu'à la plus entière confusion des idées et des doctrines, au chaos moral et à l'anarchie des intelligences. A regarder ainsi soit le point de départ, soit le point d'arrivée et les aboutissemens, l'opposition semble complète; mais est-ce bien dans ces termes que le problème doit se formuler? et quand, en bonne logique, on ne saurait mieux le poser, est-ce toujours de cette manière qu'il se présente dans la pratique? Non assurément pour le plus grand nombre. Il ne s'agit nullement, en effet, — un catholique aurait le droit d'en faire la remarque, — de conciliation dogmatique, de transaction de principes entre l'église infaillible et ce qu'on appelle les idées modernes; il ne s'agit pas de la liberté de penser, de la liberté philosophique ou métaphy-

sique : il s'agit simplement de la sphère pratique, du vulgaire terrain des faits, de la liberté politique, ce qui est fort différent.

Ce qui importe à ce point de vue, c'est de savoir si le catholicisme peut oui ou non s'accommoder de l'état social actuel, des mœurs et des lois sorties de l'évolution historique des trois derniers siècles. Serait-elle démontrée, l'incompatibilité des principes aurait plus de valeur pour le philosophe ou le théologien que pour l'homme politique. Ce qui importe en politique, c'est moins la compatibilité des principes que celle des résultats pratiques. Ici encore, après l'opposition des doctrines, on peut, il est vrai, objecter l'opposition des intérêts et des traditions. Par certains côtés assurément, en dehors même de ses dogmes et de la mission divine qu'elle ne saurait abdiquer, l'église, qui a été l'autorité la plus haute du moyen âge, qui, sur les individus et les peuples, jouissait alors de pouvoirs incontestés, l'église, qui, depuis trois cents ans, s'est vu peu à peu spolier de ses droits et privileges, de ses biens et de sa souveraineté, l'église ne semble-t-elle pas l'adversaire irréconciliable de la société civile, de la société laïque, grandie à ses dépens et enrichie de ses dépouilles?

Mais de nouveau est-ce là le seul aspect de la question? Nullement. Par d'autres côtés, la société moderne et l'ordre de choses issu de la révolution n'ont-ils pas, avec l'esprit du christianisme, avec les tendances manifestes de l'évangile, une incontestable affinité, si bien qu'on a pu dire que l'œuvre de la révolution n'était en quelque sorte qu'une application du christianisme, une réalisation des maximes évangéliques dans les institutions? La noble et trop décevante devise : « Liberté, égalité, fraternité » pourrait être revendiquée par les chrétiens comme un plagiat de l'évangile. Pour les disciples du Dieu crucifié, ces mots prestigieux ont, il est vrai, un autre sens que pour les enfans du siècle. Jusque dans les concordances ou les analogies de ce genre, il est facile de signaler entre l'église et la révolution une antinomie fondamentale, antinomie qui persiste à travers la parenté des résultats pratiques ou les rencontres des conclusions, mais qui ne détruit ni cette parenté ni ces rencontres.

A remonter aux principes théoriques, il y a encore une fois opposition radicale là même où, par des chemins divers, les doctrines semblent se joindre et aboutir au même point. Le principe conscient ou latent de la révolution, le double dogme, depuis Rousseau, virtuellement professé par la plupart de ses docteurs et apologistes, c'est, au rebours de l'enseignement du christianisme, que l'homme naît bon, naturellement enclin au bien ; c'est ensuite que la raison individuelle se suffit en tout à elle-même. Certes, si l'on s'en tenait

à ce double article de foi du *Credo* révolutionnaire, si l'on en faisait l'unique base des revendications libérales, la révolution et la société qui en est sortie seraient en naturel antagonisme avec les doctrines de l'enseignement catholique, ou mieux avec tout le christianisme, avec toute religion. Ainsi entendue, la liberté, tout comme la révolution, mériterait de Joseph de Maistre d'être appelée satanique. Mais, sur le terrain même des principes, ne saurait-on découvrir aux libertés modernes, à la liberté politique notamment, d'autres fondemens rationnels ou d'autres origines historiques? La liberté et l'égalité devant la loi sont-elles partout et nécessairement le fruit de ces orgueilleuses théories, de cette présomptueuse apothéose de la nature humaine qui, dans ses outrances et ses superstitions, ne répugne guère moins à la critique du philosophe qu'à la foi du théologien (1)? L'ordre social actuel, encore si tristement imparfait et visiblement précaire, la société moderne, qui devrait peut-être nous inspirer autant d'humilité et d'inquiétude que d'orgueil, découlent-ils uniquement de ce que les philosophes appellent les faux principes et les théologiens les faux dogmes de la révolution? Pour le croire, il faudrait oublier le jeu complexe des forces historiques, il faudrait ne voir, dans la longue et obscure évolution des sociétés, qu'un élément et qu'un facteur. Oserait-on soutenir que le christianisme y est demeuré entièrement étranger et interdire au croyant d'en revendiquer sa part pour sa foi? Si notre société contemporaine, et cet ensemble confus de notions théoriques, de droits abstraits, d'habitudes, d'institutions que nous désignons sous le nom de société moderne, n'est pas tout entière sortie spontanément des entrailles du christianisme; si la raison pure et le libre examen y ont eu une part considérable, prédominante même, le christianisme y a malgré tout eu la sienne, et les chrétiens ont le droit de la faire ressortir, le droit de montrer que, par certains côtés, cette société moderne reste un produit, un fruit du christianisme, une application imparfaite, dans les lois et dans les mœurs, des maximes du Christ et de l'idéal chrétien.

Placé en face des droits de l'homme, en face des principes de 1789, le catholique, le théologien, s'il n'en peut admettre toutes les déductions, est loin d'être obligé de les condamner en bloc; il est maître d'y retrouver une part de christianisme et de la reprendre comme son bien; maître de déterrer, sous les vagues et flasques formules révolutionnaires, l'empreinte effacée de l'évangile et de l'y vénérer (2). Lors donc qu'on somme les catholiques de choisir

(1) Voyez, dans la *Revue* du 1er janvier 1883, *un Philosophe historien : M. Taine.*

(2) Voyez, par exemple, *le Christianisme et les Temps présens*, par M. l'abbé Bougaud, t. IV, p. 407-410, et le dernier ouvrage de M. Maret, évêque de Sura.

entre l'église et la société dont ils se sentent les enfans, on comprend qu'ils refusent d'obéir à cette injonction et repoussent cet horrible choix. On comprend qu'à l'inverse de certains libéraux et de certains catholiques, qui ne veulent voir que les oppositions, d'autres, se prétendant à la fois catholiques et libéraux, préfèrent s'arrêter aux ressemblances, aux points de contact. On comprend enfin que, loin de maudire la civilisation moderne, des catholiques se fassent un devoir de revendiquer ce qu'elle a de plus sain et de plus pur, de montrer que ce qu'elle a de meilleur est en conformité avec l'esprit du christianisme; de rappeler qu'à plus d'un égard cette superbe et ingrate civilisation contemporaine est la fille légitime de l'évangile, de façon que c'est sa mère que la société moderne méconnaît en faisant la guerre à la religion, et que c'est son propre enfant, c'est le fils de son sang et de sa chair que l'église semble renier en reniant l'esprit moderne.

Ce n'est pas ici le lieu de discuter ce que le christianisme peut légitimement revendiquer dans la société nouvelle, d'essayer de faire en quelque sorte le départ des diverses influences d'où découle notre civilisation. Pour le catholique, il suffit que le christianisme n'y ait pas été étranger, qu'il ait été, spontanément ou non, l'un des antécédens directs de la grande transformation moderne, qu'en se sécularisant et s'émancipant cette civilisation n'ait pas perdu tout droit au titre de chrétienne. Et cela, aux plus beaux jours de la révolution, en 1789, la portion la plus évangélique du clergé n'en doutait guère, lorsqu'elle s'associait aux revendications et aux espérances du tiers-état.

Et, quand les catholiques qui réclament une part de l'héritage de la révolution se feraient illusion, quand ils seraient dupes de trompeuses similitudes de noms et de formes; bien plus, quand désabusés par ses conséquences et épouvantés par ses excès, ils la répudieraient tout entière, de 1789 à 1830, et de 1793 à 1871, la révolution et la société moderne sont-elles forcément solidaires? Les libertés publiques ont-elles, pour fleurir, attendu partout la sanglante aurore de la prise de la Bastille, et les franchises politiques ne remontent-elles nulle part au-delà du serment du jeu de paume et de la Déclaration des droits de l'homme? Notre horizon, dans le temps ou dans l'espace, est-il si borné que la liberté ne puisse nous apparaître en dehors des abstractions et des formules françaises de la fin du XVIIIe siècle, et que, hors le legs de la révolution, il n'y ait plus pour nous de civilisation moderne? Ne connaissons-nous pas, dans notre voisinage même, des pays où la liberté, née sous d'autres auspices, a jeté des racines autrement fortes et profondes que dans la patrie de la révolution? Que dis-je?

sur ce continent, sur cette vieille terre française d'où devait, avec nos assemblées et nos armées, sortir le renouvellement violent de l'Europe, le moyen âge, l'âge de la foi n'avait-il pas de tous côtés semé des germes de liberté, et, si l'éclosion ou le développement en a été arrêté, la faute en revient-elle à l'église ou bien aux rois, à la noblesse, à la bourgeoisie? La notion de liberté politique est antérieure à la révolution aussi bien qu'à la réforme; et, alors même que la révolution, et avec elle l'extrême démocratie qui prétend la pousser jusqu'à ses dernières conséquences, serait réellement incompatible avec le catholicisme, les catholiques n'en garderaient pas moins le droit de se réclamer des libertés civiles pour lesquelles en Italie, en Espagne, en Hongrie, en Flandre, en France même, leurs ancêtres ont plus d'une fois combattu. Les libertés politiques auraient beau avoir été conquises sans eux et malgré eux, que rien ne pourrait leur interdire d'en faire leur profit, ni personne les contraindre à s'en laisser frustrer.

Aucunes divergences de principes ne sauraient obliger un catholique à se mettre en dehors du droit nouveau et à s'exiler lui-même de la liberté. Il peut, en conscience, prendre place au large banquet où tous sont conviés. S'ils éprouvent des scrupules, s'ils trouvent dans notre société le mal égal ou supérieur au bien, les catholiques ont la ressource de distinguer entre les libertés publiques et la révolution, sans même être les seuls à se permettre une pareille distinction. Ils peuvent séparer les principes ou les erreurs de la révolution de ses effets pratiques, admettre les uns sans adhérer aux autres. Le *distinguo* n'est-il pas le procédé habituel des théologiens? En vain leur objecterait-on qu'en bonne logique ils sont mal fondés à repousser les principes en acceptant les résultats, ces derniers sont un fait qu'il faut subir bon gré mal gré, un fait que tout homme clairvoyant est contraint de regarder comme acquis et inévitable, alors même qu'il en serait le plus choqué et blessé. N'est-ce pas là, en réalité, devant notre société moderne, en face de l'ascendant croissant de la démocratie, le sentiment de beaucoup d'hommes de notre temps : catholiques, protestans, israélites, libres penseurs?

Il faut prendre garde, du reste, de s'exagérer en semblable matière l'autorité de la logique et la valeur des considerations abstraites. La logique ou l'illogisme, dans la sphère politique surtout, sont loin d'avoir toujours l'importance qu'on est tenté de leur prêter. La logique reçoit de la vie, des intérêts et des passions, de fréquens et éclatans démentis. Minime dans tous les camps est le nombre des hommes entièrement menés par des déductions théoriques. Si l'aiguille aimantée devie parfois du pôle, bien autres sont les écarts

de la pensée humaine et des partis politiques. Ce qui, en pareil cas, importe avant tout, c'est moins l'enchaînement logique des idées que leur filiation historique et l'enchaînement des faits. Or rien de plus simple à cet égard, rien de moins mystérieux que l'origine des catholiques libéraux et la naissance de l'école de ce nom. Elle est sortie spontanément de la révolution de 1830, du mouvement d'idées et de la situation politique qui l'ont accompagnée. A en suivre les premières manifestations et les plus brillans initiateurs, cette école catholique libérale provient, nous semble-t-il, d'une double impulsion d'ordre bien différent et inégal, de la révolution de juillet d'abord, du romantisme littéraire ensuite. La première fit soudainement éclore les germes obscurs au loin semés par le dernier.

II.

Il est des saisons de printemps intellectuel où, dans tous les domaines, les idées semblent se renouveler. Telle a été la restauration, telles ont été les premières années de la monarchie de juillet, ce qu'on peut appeler la jeunesse ou l'adolescence du siècle. C'était l'époque où le romantisme, exalté au souffle de la révolution, se répandait en tous sens, prétendant rajeunir le présent au nom du passé, mêlant dans ses bizarres hardiesses les réminiscences du moyen âge aux utopies incohérentes de l'avenir. Malgré ses excès et ses puérilités, un pareil mouvement ne pouvait demeurer sans écho chez les catholiques qui en avaient recueilli les prémices avec Chateaubriand et le *Génie du christianisme*. A ce romantisme littéraire, à la fois conservateur et révolutionnaire, épris en même temps de restauration et d'innovation, sorte de Janus, jeune et vieux simultanément bien qu'essentiellement moderne sous son déguisement moyen âge, mais à un romantisme plus sérieux, plus convaincu, plus conséquent, moins de mots que d'idées, moins de forme que de fond, se rattachaient par plus d'un trait, à leur insu même, moins par le style et le tour de l'imagination que par le sentiment et le tour de la pensée, les premiers apôtres du libéralisme catholique, et La Mennais, demeuré par l'ampleur de la phrase comme par la chaleur et la couleur de la langue, l'un des maîtres de la prose nouvelle et des initiateurs de la poésie sans vers; et Lacordaire, autre poète en prose, le grand romantique de la chaire, qui couvre en vain ses images et ses métaphores de noms ou de souvenirs classiques; et Montalembert lui-même, le traducteur des *Pèlerins polonais* de Mickiewicz et le pieux historien de la « chère Sainte Élisabeth. »

Certes, il serait souverainement injuste de réduire l'initiative de

ces ardens et téméraires champions de l'église à n'être qu'un écho prolongé du romantisme, comme il serait inique de n'y voir qu'un contre-coup de la révolution de juillet. Telle n'est pas notre pensée; mais ce n'est point faire injure à ces vaillans esprits que de retrouver chez eux, dans leur langue, dans leurs idées, dans leurs espérances ou leurs illusions mêmes, la trace à demi effacée des courans intellectuels qui, avec le romantisme, ramenaient partout en Europe des sentimens nouveaux, élargissaient pour le cœur et l'esprit les horizons bornés du XVIIIe siècle, réagissaient contre la sécheresse de sa philosophie et de sa littérature, rendaient avec l'intelligence de l'art gothique le goût et le sens du moyen âge, et presque partout ramenaient les imaginations, sinon les âmes, à la religion et à l'église en les faisant remonter au-delà de Voltaire et de Luther, jusqu'aux âges chrétiens. Les poètes qui dans les traditions catholiques cherchaient avant tout des couleurs, des images, des sensations nouvelles ou non encore usées, le dilettantisme religieux de Chateaubriand, de Lamartine, de Hugo lui-même, devaient ouvrir la voie à des esprits plus graves et à la fois plus tendres, moins épris de formes d'art ou de vaporeuses rêveries qu'altérés de foi et d'amour, dont la religion, au lieu de flotter dans l'imagination, pénetrerait au fond du cœur et de l'âme, pour lesquels le christianisme ne resterait pas un brillant thème à variations poétiques et sentimentales, qui, non contens de retrouver l'art catholique et l'architecture ogivale, prétendraient restaurer le catholicisme et y ramener la société en lui montrant qu'elle n'avait pour cela rien d'essentiel à sacrifier. Au lieu de se borner à demander à la religion et au christianisme le renouvellement du champ épuisé de l'art, ils devaient lui demander le rajeunissement d'une société vieillie.

Est-ce à dire que ceux qu'on a improprement surnommés les néo-catholiques fussent des hommes du moyen âge, des revenans du passé? Non assurément, pas plus que les poètes de France ou d'Allemagne qui dans leurs vers se plaisaient à faire revivre l'âge de la chevalerie. Peu d'hommes en réalité, parmi tous leurs contemporains, furent plus de leur temps, en eurent à un plus haut degré le sens, l'instinct, les goûts, les émotions, les aspirations; ces premiers catholiques libéraux furent plus modernes que la plupart de leurs adversaires de l'un et l'autre bord, de même que les romantiques étaient, à travers toutes leurs exagérations et leurs travestissemens exotiques, plus modernes, plus vivans que les néo-classiques. Comme chez les romantiques, dont nous ne les rapprochons ici que pour les mieux comprendre, chez les premiers catholiques libéraux, l'amour du passé, loin de rien avoir de servile ou de servile, avait quelque chose de jeune et de libre, presque d'insurgé et

de révolutionnaire; c'était pour eux un procédé d'émancipation des règles usées, des ignorances banales et des superstitions surannées du XVIIIe siècle. Ils prétendaient bien moins ramener la France au moyen âge que l'affranchir de la tyrannie d'injustes dédains et de préjugés vulgaires.

Personne peut-être, dans la première moitié du XIXe siècle, n'a plus aimé le moyen âge et ne l'a mieux compris que le jeune chef du nouveau parti catholique, Montalembert. Son introduction à la *Vie de sainte Élisabeth de Hongrie*, tout embaumée du parfum des gothiques légendes, est un hymne en l'honneur de l'art et de la poésie du XIIIe siècle; et l'on sait qu'il fut avec Victor Hugo l'un des restaurateurs du goût de l'architecture ogivale comme l'un des plus ardens défenseurs de nos antiquités nationales contre la pioche des bandes noires (1). Mais, jusque chez ce fils des croisés, alors même qu'il lui semblait « être exilé » au sein de notre société, le vif sentiment de l'art naïf et mystique du passé n'étouffait point les besoins et les aspirations de l'homme moderne, épris des luttes viriles de la parole et de la plume.

Une des choses, du reste, que Montalembert, Ozanam et leurs amis estimaient le plus dans le moyen âge, c'étaient ses vieilles libertés, qu'ils se faisaient un devoir de déterrer sous les épais décombres de l'absolutisme royal. Ils songeaient si peu à restaurer ces siècles de ténèbres, trop dédaignés des uns, trop admirés des autres, que, dans leur première jeunesse, à *l'Avenir*, La Mennais, Lacordaire et Montalembert en prétendaient détruire les derniers restes par la séparation de l'église et de l'état. Alors même qu'ils revinrent de ces idées extrêmes, ils se piquèrent toujours de ne réclamer pour l'église que la liberté, ce qui était la négation formelle des vieilles traditions et des notions mêmes du passé.

Voir dans l'école catholique de 1830 une tentative déguisée de retour au moyen âge serait aussi faux que de n'y voir qu'une sorte de romantisme religieux. Chez ses premiers initiateurs, ce libéralisme catholique venait plus du cœur que de l'imagination, mais non moins de la tête que du cœur. Ce n'était pas seulement pour eux une affaire de sentiment, ni encore moins une affaire de tactique; ils étaient avant tout guidés par une nouvelle vue des besoins et des intérêts de l'église, par la conscience des dangers que lui faisait courir la solidarité tant prônée du trône et de l'autel. Ils sentaient impérieusement l'urgence de réagir contre les spécieuses théories consacrées par les noms de Bonald et de Maistre. L'écroulement de la monarchie légitime, les éclats qui en étaient

(1) Voyez *le Vandalisme dans l'art*, lettre de Montalembert à Victor Hugo.

retombés sur l'église et le clergé leur avaient bruyamment révélé les périls de toute intimité du sacerdoce avec les princes et les rois. En face du pillage de l'Archevêché et du sac de Saint Germain l'Auxerrois, les plus clairvoyans des catholiques avaient senti la nécessité de dénoncer les vieilles et compromettantes alliances, de séparer hautement les intérêts de la religion de ceux de la légitimité et de l'absolutisme monarchique; en un mot, selon l'expression de l'un d'eux, de « dégager la cause catholique de toute solidarité temporelle, de toute alliance politique (1). » Telle fut la mission que se donnèrent, en 1830, La Mennais et ses jeunes disciples; tel fut le programme et le but de *l'Avenir*, et si, depuis, le clergé et les représentans attitrés des catholiques s'en sont écartés, ils n'ont guère eu à s'en feliciter. Dans cette entreprise hardie, les rédacteurs de *l'Avenir* ne s'arrêtèrent pas aux nécessités du moment, mais, à travers la fougue de leur polémique et en dépit même de leurs exagérations, ils déployèrent une singulière intelligence des temps nouveaux. Ils eurent, sur la situation de l'église et le rôle de la religion dans le monde moderne, sur les conditions de son existence et de son activité, des clartés dont leurs fautes et leurs imprudences ne sauraient obscurcir l'éclat. Les premiers ils comprirent que, pour l'église, la voie la plus sûre comme la plus honorable était de renoncer à jamais à l'appui du bras séculier pour « demander aux forces morales indépendantes ce qu'elle ne pouvait plus attendre d'une politique qui avait failli l'engloutir en s'abîmant si près d'elle (2). »

III.

Le grand promoteur de ce mouvement, le plus remarquable qui ait agité les catholiques depuis la révolution, fut l'abbé Felicité de La Mennais. Ses antécédens, sa philosophie, ses doctrines théocratiques semblaient l'y mal préparer; mais il est des rôles pour lesquels on est plus fait par le caractère que par les idées. Personne, à cet égard, dans le clergé ou parmi les laïques, n'était plus propre à une telle initiative, plus capable de briser avec les errremens du passé, avec les traditions et les préjugés d'un clergé élevé dans le respect de la dynastie déchue et dans la défiance de la liberté. Aucune main ne pouvait avoir moins d'hésitation ou de scrupules à trancher des liens séculaires sans se laisser attendrir par la commu-

(1) Montalembert, Avant-propos de ses œuvres, page 17.

(2) M. de Falloux, *le Parti catholique*, réimprimé dans le t. 1er de ses *Discours et Mélanges politiques*.

nauté d'anciennes luttes et d'anciennes affections. Aucune main, en revanche, n'était moins propre à cicatriser les inévitables et douloureuses blessures laissées dans le clergé et dans l'église par un pareil déchirement. Aussi La Mennais ne devait-il accomplir que la moitié de la tâche qu'il avait entreprise et l'abandonner sans avoir su l'achever. La conciliation de l'église et des libertés modernes, dont il proclamait la nécessité, ce ne pouvait être à des violens, à des emportés comme lui de l'effectuer.

Esprit tourmenté et superbe qui a traversé toutes les idées et les doctrines, s'éprenant avec une égale passion des plus contraires et apportant à leur défense la même logique hautaine; sceptique inconscient, altéré de certitude et dogmatique à outrance, s'attachant avec d'autant plus d'énergie aux vérités qu'il voyait luire devant lui qu'il ne découvrait tout autour que doutes et ténèbres; âme impérieuse, visiblement faite pour commander, qui ne sut former d'école que pour perdre tous ses disciples par ses inconséquences; nature nerveuse et fiévreuse, empreinte d'un pessimisme involontaire et d'une misanthropie innée, à tout âge mécontente des choses et des hommes (1), qui peut-être ne s'éprit tout à coup de la liberté que par dégoût des gouvernans et des représentans de l'autorité; ce sombre génie, qui bataillait pour la liberté, d'un ton aussi arrogant que naguère pour l'absolutisme, était fait pour compromettre par ses excès, par sa raideur et sa rudesse, toutes les causes qu'il devait successivement servir, les causes surtout, comme celle de l'église, qui demandent avant tout de la douceur, de la patience, de la mesure. C'est pourtant ce singulier catholique breton, qui fit sa première communion à vingt-deux ans, ce prêtre indiscipliné, sans vocation ni esprit sacerdotal, ordonné malgré lui et le regrettant le lendemain; c'est ce contempteur de la raison humaine et cet apologiste de l'autocratie papale qui, le premier, à travers ses rêves théocratiques, a nettement aperçu les conditions nouvelles que font à la religion la société moderne et la démocratie.

Tel reste, à cinquante ans de distance, le vrai titre de gloire de La Mennais. Dans un âge où tant d'idées s'entre-croisent que leur sillage se confond et est bien vite effacé de la surface agitée du siècle, alors que l'action des plus énergiques et la parole des plus éloquens se perdent avec tant de rapidité, si ce remueur d'idées a laissé sur son temps quelque trace durable, c'est par *l'Avenir*; c'est par l'école qu'il a désertée et reniée après l'avoir, dès l'origine, discréditée par ses violences et ses intempérances de langage.

Cette tâche, dont les difficultés devaient si vite le rebuter, La

(1) Voyez la *Correspondance* de La Mennais à différentes époques.

Mennais ne l'avait pas affrontée seul. Si l'âge et le prestige de la renommée lui en donnèrent l'initiative, il en partagea l'honneur avec des hommes plus jeunes et plus fidèles à leur commune mission, avec d'illustres jeunes gens que l'on devait à tort appeler ses disciples, mais qui, en fait, furent plutôt ses associés et ses compagnons d'armes. Les deux plus célèbres, Lacordaire et Montalembert, alors âgés le premier de vingt-huit ans, le second de vingt ans, étaient jusque-là demeurés également étrangers aux travaux et aux vues de l'auteur de l'*Essai sur l'indifférence*. Ils n'appartenaient ni l'un ni l'autre à ce qu'on nommait alors l'école menaisienne. Ils n'étaient pas, comme leurs aînés Gerbet ou Salinis, par exemple, des élèves du maître, des adeptes de sa brillante et irrationnelle philosophie (1). Lacordaire et Montalembert étaient venus à La Mennais, des deux pôles opposés de la société française, lorsque, changeant presque subitement de front, le grand polémiste prit pour mot d'ordre : Dieu et liberté (2). Tous deux, attirés par ce double cri qui répondait aux secrets besoins de leurs âmes ardentes, étaient accourus au prêtre breton pour l'aider dans une œuvre que, sans lui, ils eussent tôt ou tard entreprise seuls et que seuls ils allaient bientôt reprendre sans lui.

Quelle était, en 1830, la nouveauté de l'enseignement de *l'Avenir?* C'est que, dans la société moderne, l'église ne peut plus revendiquer la liberté à titre de privilège, au nom de ses traditions et de sa mission divine, mais seulement comme sa part dans le patrimoine commun des libertés publiques. Cette vue, alors aussi hardie que profonde, le philosophe théocrate de l'*Essai sur l'indifférence*, dont les principes semblaient aboutir à la servitude, la devait moins à l'une de ces sourdes évolutions intérieures dont il était coutumier qu'aux suggestions du dehors, au spectacle offert par la France et par l'Europe de 1830.

Tandis qu'en France les colères populaires, déchaînées contre l'église, obligeaient le clergé des grandes villes à renoncer au costume ecclésiastique, des pays voisins, la Belgique et l'Irlande, fournissaient en quelque sorte la contre-épreuve de ce qui se passait chez nous, montrant quelles peuvent être la puissance de l'église et la popularité du clergé, là où, loin de paraître inféodés au pouvoir, ils font cause commune avec le peuple et avec la liberté.

Cette double leçon, donnée bruyamment par les faits, La Mennais et ses amis en tirèrent dès le premier jour toutes les conséquences,

(1) Lacordaire écrivait le 7 juin 1825 : « Je n'aime ni le système de M. de La Mennais, que je crois faux, ni ses opinions politiques, que je trouve exagérées. » (Voy. le *Père Lacordaire*, par Montalembert, p. 12.)

(2) Épigraphe de *l'Avenir*.

allant résolument jusqu'au bout de leurs idées. Révoltés contre cette alliance surannée des deux pouvoirs qui faisait retomber sur la croix les haines suscitées par les fleurs de lis, ils s'étaient promis de soustraire l'église à cette sorte de supplice de Mézence et de la détacher aux yeux des peuples du cadavre de la royauté à laquelle, depuis la restauration, elle semblait enchaînée. Non contens de briser les liens du clergé et de la dynastie déchue, ils se donnaient pour mission de rompre à jamais l'indecente union du sacré et du profane, du temporel et du spirituel, de séparer la cause du catholicisme de celle de tous ses fragiles appuis terrestres. La Mennais ne s'arrêtait pas là; de son œil d'aigle il embrassait l'intérêt de la société civile aussi bien que l'intérêt de la religion. Allant du premier coup au fond du problème, devançant Tocqueville et Quinet, il aperçoit dans le divorce de l'église et de la société, du christianisme et de la liberté, le principe secret des stériles révolutions dont la frêle monarchie de juillet avait la présomption de prétendre marquer le terme. En unissant la cause de la religion à celle de la liberté, La Mennais se flattait de préparer le triomphe durable et pacifique de celle-ci. Ces hautes et fortes pensées, tant de fois et si vainement reprises depuis, *l'Avenir* les formule en termes magnifiques que n'ont jamais surpassés ni les chrétiens désireux de réconcilier la foi avec la société, ni les philosophes anxieux de voir la liberté politique privée chez nous de sa base la plus solide ou de son frein le plus efficace, le sentiment religieux.

Quel admirable début que les premières pages de *l'Avenir* et quel journal a jamais tenu à notre siècle un plus noble langage! Debout sur le vaste champ de ruines accumulées en moins d'un demi-siècle, entouré des décombres de tant de régimes écroulés, monarchie absolue, république, directoire, empire, monarchie selon la charte, le solitaire à la langue biblique cherche ce qui à travers tous ces bouleversemens survit au fond du cœur des hommes, et il y découvre deux choses seulement : Dieu et la liberté. « Unissez-les, s'écriait-il, tous les besoins intimes et permanens de la nature humaine sont satisfaits ; séparez-les, le trouble aussitôt commence et va en croissant jusqu'à ce que leur union s'opère de nouveau (1). » A l'entendre (et combien de voix orthodoxes ou non nous ont depuis cinquante ans renvoyé l'écho de pareils regrets!) la cause fondamentale des commotions de nos vieilles sociétés chrétiennes, de la France en particulier, c'est qu'un concours de circonstances « qu'on ne déplorera jamais assez a mis momentanément en opposition la religion et la liberté, deux choses qui ne

(1) *Avenir* du 11 octobre 1830.

peuvent plus vivre l'une sans l'autre. » Et d'où ce divorce, pourquoi les hommes s'effraient-ils de Dieu? C'est qu'ils trouvent la servitude près de l'autel; c'est que, aux yeux des peuples, le catholicisme et le clergé asservis se sont rendus complices des pouvoirs qui avaient planté leur tente sur les débris de la liberté. De là, d'après La Mennais, les colères passionnées du XVIIIe siècle et de la révolution contre la religion; de là les défiances des peuples pour le christianisme, dans lequel ils ne voient qu'un instrument d'esclavage, et, par un inévitable retour, les défiances des catholiques pour tout ce qui se présente au nom de la liberté, nom qui réveille en eux trop de pénibles souvenirs et se confond dans leur esprit avec la haine du christianisme.

La tâche ainsi comprise était grandiose, le problème bien posé. Il s'agissait avant tout de détruire les préjugés de part et d'autre, de prouver aux libéraux que le catholicisme n'avait rien d'incompatible avec la liberté, et aux catholiques que la liberté suffisait à tous les besoins de la religion. La démonstration de *l'Avenir* était éloquente, le langage de La Mennais et de ses jeunes amis entraînant, l'heure propice. Parmi les catholiques désabusés par les déceptions de 1830, dans le jeune clergé surtout, ces séduisantes doctrines trouvaient faveur. Les exemples du dehors, les mouvemens des peuples et les révolutions mêmes semblaient apporter aux thèses de *l'Avenir* l'appui retentissant et irréfutable des faits. Aux hésitans La Mennais montrait la Belgique, l'Irlande, la Pologne, où la cause de l'église se confondait avec celle des libertés nationales; la Belgique, où une révolution, entreprise au nom des libertés publiques, était en train d'affranchir la religion en même temps que le pays; l'Irlande, où, pour conquérir l'émancipation des catholiques, O'Connell, alors l'athlète le plus populaire de la foi, le Samson de l'église opprimée, ne demandait d'autres armes que la presse libre et la libre parole. Quels argumens que de tels exemples pour un pareil polémiste! L'Irlande et la Belgique exerçaient sur la jeunesse catholique une influence qui se prolongea durant tout le règne de Louis-Philippe. Elles valurent à *l'Avenir* une bonne part de sa popularité, et à La Mennais plusieurs de ses plus illustres disciples, Montalembert notamment. C'est du fond de l'Irlande, en quittant O'Connell, dont il devait plus tard être appelé le pupille, que Montalembert, âgé de vingt ans, accourait pour se ranger autour de La Mennais, et ses premiers articles de *l'Avenir* étaient un appel en faveur de l'Irlande et de la Pologne.

Dans son ardeur pour la cause des peuples catholiques opprimés, *l'Avenir* inclinait à la politique de la gauche, à la politique de guerre et d'émancipation des nationalités. Ce n'était pas là sa seule

témérité, ni le seul point par lequel il confinât aux idées des révolutionnaires. Une fois lancé sur la pente du libéralisme, La Mennais n'était pas homme à s'arrêter en chemin. Ici comme toujours, une sorte d'aveugle logique devait l'entraîner jusqu'aux extrémités des thèses qu'il avait embrassées. Dès qu'il se mit à contempler le champ confus de la politique, son œil de prophète et de voyant involontaire aperçut promptement qu'en face des monarchies vieillies, l'avenir était à la démocratie. Ce fut une de ses vues, et en cela il vit plus juste et plus loin que tous ses élèves, Lacordaire excepté; mais, en découvrant du haut de son Sinaï les prochaines et menaçantes destinées de la démocratie, au lieu de s'en montrer effrayé, il se prit à les célébrer et à les bénir; il ne comprit pas qu'en précipiter la marche et en hâter le déchaînement ne pouvait être qu'une souveraine imprudence politique et religieuse. Non content d'opposer, par la plume de Montalembert, la légitimité des peuples à la légitimité des rois, non content de faire résonner aux oreilles des foules la retentissante et équivoque formule de la souveraineté du peuple, il demandait, dès 1830, que la franchise électorale fût « étendue aux masses ; » il se plaisait à exposer le droit d'insurrection, à peser ce qu'on a appelé les cas de conscience de l'émeute. Déjà sous le prêtre perçait le démagogue.

Encore tout cela n'était-il que de la politique; mais bientôt, témérité suprême de la part de catholiques à une pareille époque, La Mennais, et avec lui Lacordaire et Montalembert, n'hésitaient pas à demander la résiliation du concordat, la séparation totale de l'église et de l'état. Ils sentaient, ce que d'autres ont eu le tort de méconnaître, que l'église et ses ministres ne sauraient jouir devant l'état de certaines prérogatives sans les payer de certaines charges. Ils sentaient que, pour pouvoir partout et toujours revendiquer la liberté, il faut ne se prévaloir que du droit commun, et, dans leur confiance en la liberté, ils offraient de lui sacrifier les derniers privilèges de l'église et sa charte de 1801. Ne reculant devant aucune des conséquences de ce droit commun, dans lequel ils voyaient le meilleur bouclier des libertés religieuses, ils appelaient de leurs vœux la suppression du salaire du clergé, qui « transforme le prêtre en fonctionnaire. » A leurs yeux, c'était l'unique moyen d'émanciper pleinement la religion, de rendre à l'église et au clergé l'indépendance et la popularité en les retrempant dans la pauvreté volontaire. Lacordaire, dans son juvénile désintéressement, allait jusqu'à engager le clergé à quitter ses vastes cathédrales, devenues « les temples de l'état, » pour transporter ses autels dans les granges et descendre comme les douze pêcheurs au milieu du peuple.

Ici encore, La Mennais et ses amis ne faisaient peut-être qu'anti-

ciper sur les temps. Leur témérité pouvait n'être qu'une prophétique clairvoyance. La séparation de l'église et de l'état leur apparaissant déjà dans la fatale logique des choses, ils avaient le droit de se demander s'il ne valait pas mieux pour l'église en prendre hardiment l'initiative et s'en donner l'honneur, renoncer d'elle-même aux avantages dont on la dépouillerait un jour et hâter spontanément une épreuve en réalité plus redoutable à l'état qu'à elle-même. Les esprits tels que La Mennais, qui habitent les hautes cimes, ont des vues de sommets; il leur est souvent donné de distinguer dans les brumes du lointain ce que l'œil d'autrui ne découvre que de près; mais alors même ne pas faire la part des distances et des temps, oublier les transitions et l'éloignement des transformations qu'on voit surgir de loin, c'est se condamner au rôle de rêveur et d'utopiste. Pour l'église du XIXe siècle, au point de vue pratique, les conseils de *l'Avenir*, quand bien même ils n'eussent fait que devancer les âges, n'en étaient pas moins dangereux et en tout cas prématurés. Sur ce point, l'exemple de l'Irlande et des États-Unis était peu probant. Jamais l'église catholique et l'état n'y avaient été attachés par des liens aussi étroits, aussi multiples qu'en France ou dans la plupart des pays du continent. Pour assurer l'indépendance de l'église suffisait-il de briser les chaînes dont La Mennais exagérait le poids? N'était-il pas à craindre que, pour l'état, pour les adversaires de l'église, la séparation ne fût qu'un prétexte à la spoliation? qu'une fois le concordat aboli et l'indemnité du clergé supprimée, l'église se retrouvât exposée au joug de lois unilatérales, faites sans elle et peut-être contre elle, avec la servitude de la pauvreté en plus? Si les catholiques belges, s'inspirant en partie des idées de *l'Avenir*, ont cherché à émanciper l'église de toute tutelle du pouvoir civil, ils se sont gardés de renoncer à l'indemnité légitimement due au clergé en échange de ses biens confisqués. Ce que La Mennais et Lacordaire oubliaient, ce qu'ils eussent pu apprendre en passant la Manche ou l'Atlantique, c'est que, pour être vraiment libéral et équitable, pour porter des fruits de liberté, le divorce de l'église et de l'état doit s'accomplir à une époque de calme, dans des pays accoutumés au respect de toutes les libertés, avec une législation sincèrement tutélaire du droit d'association, respectueuse des fondations et de toutes les formes de propriétés, chose que possèdent les pays anglo-saxons, mais qui nous fera longtemps encore défaut. En dehors de là, ce qu'apporterait la séparation à l'église, c'est la tyrannie et non la liberté.

Les doctrines de *l'Avenir*, ainsi mêlées de vues profondes et de téméraires conseils, étaient trop étranges et trop risquées pour ne pas choquer une grande partie des fidèles, du clergé, de l'épiscopat,

d'autant qu'aux témérités des idées s'ajoutaient chez lui celles du langage. La Mennais était trop impérieux et trop impétueux pour que, sous sa plume, la forme couvrît le fond et en dissimulât les aspérités; il avait trop de confiance en ses propres lumières et en sa dialectique pour s'incliner devant les répugnances des évêques. A la désapprobation presque unanime d'un haut clergé demeuré gallican, La Mennais, qui continuait à combattre pour l'ultramontanisme en même temps que pour la liberté politique, prétendit opposer la suprême puissance devant laquelle il voulait tout courber, le pape. Pour se leurrer d'un pareil rêve, pour espérer en faveur de leurs doctrines la sanction formelle de Rome, il fallait des esprits aussi peu pratiques que La Mennais ou aussi inexpérimentés que ses jeunes amis.

La polémique de *l'Avenir* ne pouvait plaire au Vatican. En dehors de sa répulsion pour les nouveautés et de son naturel penchant pour le principe d'autorité, la cour papale, en butte aux attaques des libéraux d'Italie, ne pouvait voir dans les appels de La Mennais à la liberté et à la démocratie qu'un encouragement aux révolutionnaires italiens et aux insurrections contre le saint-siège. Par ce seul fait, les catholiques libéraux suscitaient déjà des défiances que tout leur dévoûment à la monarchie temporelle des papes ne devait jamais entièrement dissiper. Néanmoins le Vatican répugnait à désavouer un homme regardé comme le premier apologiste de la foi et une doctrine qui, en France, en Belgique, en Allemagne même, éveillait de nombreuses sympathies. Si La Mennais fut condamné, c'est qu'il exigea un jugement. Fort du silence de Rome, il eût pu se retrancher derrière le *In dubiis libertas*. Il n'y consentit point, il ne craignit pas de forcer la papauté à se prononcer entre ses adversaires et lui. Le présomptueux vint à Rome sommer le saint-siège de parler. La réponse de Grégoire XVI fut l'encyclique *Mirari vos*, qui, sans nommer La Mennais, condamnait *l'Avenir*. Les libertés que la feuille catholique exaltait comme un gage de rénovation religieuse, Grégoire XVI, dans son rude langage théologique, les flétrissait « comme des erreurs absurdes, ou mieux, comme un délire. » Toutes les libertés modernes en paraissaient atteintes; la cour de Rome semblait leur avoir jeté un anathème que, trente ans plus tard, devait renouveler Pie IX. On sait quelles en furent les conséquences pour les personnes. La Mennais, un rebelle de tempérament, un démagogue inconscient, rétractait bientôt une soumission qu'il avait promise d'avance. Lacordaire, abattu et résigné, voyait, selon son expression, « tout crouler autour de lui; » il avait peine à se soustraire au désespoir et rêvait à se faire curé de campagne. Montalembert, incertain durant trois ans, s'obstinant dans une fidélité désintéressée, « moins peut-être à la personne de l'apôtre déchu

qu'à la grande idée qui semblait ensevelie dans sa chute, » ne s'arrêtait qu'au bord de la révolte.

Tous deux, Lacordaire et Montalembert, avaient assisté à la ruine de l'œuvre de leur jeunesse. L'un à trente ans, l'autre à vingt-deux, ils pouvaient croire leur vie manquée et leur cause à jamais perdue. Et cependant, moins par leur propre penchant que sous la pression des circonstances, ils allaient bientôt rentrer en campagne avec le mot d'ordre de *l'Avenir :* Dieu et liberté, et cette fois, ils allaient rallier autour d'eux la plupart de leurs adversaires de la veille; mais, en dépit de leur prudence et de leur succès, ils devaient, selon la remarque d'un historien catholique, « souffrir jusqu'au dernier jour du faux départ de 1830 (1). »

IV.

Entre l'église et les libertés modernes, l'encyclique *Mirari vos* semblait creuser un fossé infranchissable. En fait, l'événement devait montrer que le fossé n'était ni si large ni si profond qu'il le paraissait. Les encycliques pontificales n'ont pas toujours le sens et la portée que nous leur prêtons. Le théologien seul en entend bien la langue, et la théologie est une science pleine de ressources. Il en a été de cette sorte de *Syllabus* de Grégoire XVI, comme un tiers de siècle plus tard du *Syllabus* de Pie IX. Les catholiques, jusque dans le réseau serré du dogme, gardent une faculté que l'infaillibilité du pape ne leur a pas enlevée, la faculté d'interprétation, sauf soumission à l'église. Cette liberté, le saint-siège, satisfait « d'avoir proclamé les principes, » en laisse d'habitude user les fidèles, dans le domaine politico-ecclésiastique du moins. Si l'encyclique *Mirari vos* condamnait les libertés modernes, spécialement la liberté des cultes et la liberté de la presse, les catholiques enclins au libéralisme allaient bientôt trouver que les foudres du Vatican n'atteignaient pas la sphère politique positive, qu'elles éclataient dans la haute et sereine région des idées théoriques. Ce que, d'après eux, l'église refusait d'admettre sous Grégoire XVI, en 1832, comme plus tard sous Pie IX, avec l'encyclique de 1864, c'est que ces libertés modernes, que la liberté des cultes et de la presse notamment, fussent un droit et un bien en soi; mais rien ne défend de les considérer comme la conséquence inévitable d'un certain état social, ni de les accepter et de les défendre à ce titre.

Cette distinction de l'absolu et du relatif, ou, pour parler le langage de l'école, de la *thèse* et de l'*hypothèse* (distinction qu'en un

(1) M. Thureau-Dangin, *Histoire de la monarchie de juillet.*

jour de prudence *l'Avenir* lui-même avait eu soin d'établir), devait ouvrir aux catholiques libéraux une porte de sortie. Ce qu'ils ne pouvaient affirmer à un titre, ils étaient maîtres de le soutenir à un autre. Si la base de leur revendication en semblait rétrécie, il leur suffisait qu'elle fût orthodoxe. Qu'importe du reste aux indifférens la manière dont un Montalembert ou un Lacordaire conciliaient leur obéissance à Rome avec leurs aspirations libérales? A sonder le fond des doctrines, on trouverait que, parmi les hommes qui reprochent le plus durement aux catholiques « ces subtilités, » les accusant d'équivoques, beaucoup sont en réalité d'accord avec Rome dans leur notion de la liberté. Les révolutionnaires et l'extrême démocratie ont maintes fois prouvé qu'à leurs yeux la liberté n'était ni un droit ni un bien absolu. Le libéral par principes est rare, et plus rare encore celui qui conforme sa conduite à ses principes. Les théoriciens les plus convaincus de la liberté illimitée ne se sont-ils pas souvent, dans la pratique, révélés les ennemis ou les contempteurs des libertés essentielles, proclamant que le règne de la liberté ne devait commencer que lorsqu'elle n'aurait plus d'adversaires? S'il y a inconséquence de la part des catholiques qui se disent libéraux, cette inconséquence, contre laquelle ils protestent, nous semble en tout cas moins choquante que celle des prétendus libéraux, qui, dans l'intérêt de leur pouvoir ou de leurs doctrines, refusent à leurs adversaires les libertés au nom desquelles ils prétendent les gouverner.

Comment, après 1832, les catholiques revinrent-ils si vite à la liberté, sur laquelle les exagérations, la condamnation et la désertion de La Mennais jetaient pour eux un triple discrédit? Ils y furent ramenés par les nécessités de l'église, par les besoins et la tactique de sa défense. Ici encore on leur pouvait reprocher de voir dans la liberté moins un idéal qu'un expédient, moins un but qu'un moyen, et, pour tout dire, un *instrumentum regni*. Pour beaucoup, le reproche était fondé, mais ici encore étaient-ils seuls à le mériter? Aujourd'hui même ne pourraient-ils le renvoyer à nombre de leurs adversaires? Et, si pour cela, les catholiques devaient être taxés d'hypocrisie et de duplicité, combien de libéraux, combien de démocrates seraient obligés de se confesser du même péché!

Les deux plus vaillans compagnons d'armes de La Mennais, Montalembert et Lacordaire, une fois revenus de l'accablement de leur défaite, furent naturellement les premiers des catholiques à reprendre pour mot d'ordre la liberté. De la part de tous deux, du jeune pair de France et du futur orateur de Notre-Dame, ce retour à l'ancienne devise n'avait rien de surprenant; c'étaient l'un et l'autre des libéraux de tempérament. Tous deux étaient trop de leur temps et trop

de leur âge, tous deux sentaient trop bouillonner en eux les sources chaudes de l'éloquence pour ne pas souhaiter le règne de la liberté, qui semble de loin le règne de la plume et de la parole. Mais, jusque chez ces deux maîtres de la tribune et de la chaire, qui s'ignoraient eux-mêmes, cette ferveur nouvelle pour leur premier culte n'était pas simple affaire de caractère et d'éducation ; c'était autant affaire de conviction politique et religieuse (1). Tous deux, le dernier héritier de la pairie française, comme le restaurateur de l'ordre de Saint-Dominique, étaient « des catholiques avant tout. » Si, quelques années à peine après la condamnation de *l'Avenir*, ils osaient, assagis par l'expérience et aguerris par le malheur, relever la bannière tombée des mains de La Mennais, c'était comme champions de l'église qui avait désavoué La Mennais; c'était pour la mieux défendre qu'ils venaient se replacer sur le terrain dont elle semblait les avoir expulsés. Au milieu des conflits de nos sociétés modernes, leur œil ne pouvait découvrir de meilleur champ de bataille, et cela était si vrai que, sur ce terrain suspect, ils allaient voir se ranger derrière eux la grande majorité du clergé et de l'épiscopat. Des hommes fort différens de tendances et de tempérament, d'origine et d'éducation : laïques, prêtres, évêques, religieux, journalistes, allaient avec plus ou moins de décision s'engager sur ce vaste champ découvert de la liberté, le seul où, sous le régime électif, les milices de l'église pussent évoluer à l'aise.

Rien de plus facile à comprendre, l'église et le clergé étant au nombre des vaincus de juillet, le pouvoir étant passé en des mains hostiles ou indifférentes, les catholiques, privés de l'appui ou des complaisances du pouvoir, se voyaient contraints de revendiquer au nom des libertés publiques et de la charte des droits et facultés qu'en d'autres temps la plupart d'entre eux eussent réclamés comme une part inaliénable de leur héritage historique, comme des prérogatives imprescriptibles de l'église. L'état et la constitution leur interdisant de se prévaloir d'un droit particulier ou antérieur, d'une sorte de droit divin, les défenseurs de l'église se réclamaient du droit commun, du droit naturel. Chassés des hauteurs privilégiées d'où ils avaient si longtemps régné, ils se reformaient en bataille et se retranchaient dans la plaine où ils avaient été refoulés par la révolution. Cette opération se fit sous l'impulsion et la direc-

(1) « Au temps de ma jeunesse, écrivait Lacordaire, dans ses derniers jours, je voulais, comme la plupart de mes contemporains, le triomphe définitif des principes de 89; mais la question libérale ne se présentait à moi qu'au point de vue de la patrie et de l'humanité. Quand je fus chrétien, mon libéralisme embrassa tout ensemble la France et l'église, car je compris que l'église avait besoin d'invoquer la liberté et de réclamer sa part du droit nouveau. » (*Testament du P. Lacordaire.*)

tion de Montalembert. Ce fut sous ce jeune et brillant *leader* que s'organisa ce qu'on appela le parti catholique; et, de fait, vers le milieu de la monarchie de juillet, l'immense majorité des catholiques était d'accord avec Montalembert. Prêtres et laïques se réclamaient plus ou moins nettement de la liberté, jaloux de combattre les ennemis de l'église avec leurs propres armes.

Durant la longue campagne pour la liberté de l'enseignement, les catholiques obéissaient tous au même mot d'ordre. Dans les écrits et les conférences des apologistes, dans la polémique des journaux catholiques, dans les mandemens des évêques, revenait sans cesse le nom de liberté. Anciens amis et anciens adversaires de La Mennais s'étaient tous ralliés sous le même étendard, y voyant avec la promesse d'utiles alliances un sûr gage de victoire. Les représentans les plus autorisés de la tradition ecclésiastique, les hommes les plus imbus de l'esprit sacerdotal et les moins enclins aux nouveautés, tels que l'abbé Dupanloup, qui s'était naguère réjoui de la condamnation de La Mennais et s'y était même employé (1), laissaient de côté leurs vieilles défiances et marchaient d'accord avec le jeune paladin de l'église et de la liberté. Tous, chose nouvelle alors et trop vite oubliée, s'entendaient pour revendiquer la liberté au nom même de la liberté, invoquant l'esprit moderne, tout comme les philosophes, et les conquêtes de la révolution, tout comme les tribuns de la presse ou des chambres. Ainsi l'abbé Dupanloup, qui, à travers les vivacités de sa polémique et l'impétuosité de sa dialectique, eut toujours soin de se tenir à l'écart des thèses risquées et restait en-deçà de beaucoup d'évêques. Alors qu'aujourd'hui même la liberté semble encore à tant de nous l'état de guerre perpétuel, le futur évêque d'Orléans écrivait dès 1845 ce mot profond : « La liberté, c'est la paix. » Dans une sorte de manifeste intitulé *la Pacification religieuse*, il acceptait au nom du clergé « le véritable esprit de la révolution française » et en invoquait les bienfaits, tout en « en déplorant avec M. Thiers les erreurs et les excès. » — « Vous avez fait la révolution de 1789 sans nous et malgré nous, mais pour nous, » ne craignait pas de conclure le supérieur du petit séminaire de Saint-Nicolas. Et en tenant ce langage, l'abbé Dupanloup, et le clergé dont il était déjà le plus retentissant porte-voix, n'exigeaient rien de plus que la liberté et le droit commun. Cette formule : « La liberté pour tous, sans privilège comme sans exception, » employée par l'archevêque de Tours, était admise de la plupart des évêques (2). « Nous disions fièrement, a écrit plus tard Montalembert, la vérité a besoin de

(1) Voyez *la Vie de Monseigneur Dupanloup*, par l'abbé Lagrange, t. Ier, p. 131-134.
(2) *Ibid.*, t. Ier, p. 348-349.

la liberté et n'a besoin que d'elle ; et aucune voix ne s'élevait alors parmi ceux qui avaient autorité dans l'église pour nous contredire et même pour nous avertir (1). » Les doctrines de liberté et de droit commun semblaient universellement acceptées et « affichées » par les catholiques de France comme par ceux des pays voisins. Le clergé proclamait d'une voix presque unanime la possibilité et la nécessité d'une entente entre l'église et l'état moderne sur le terrain des libertés politiques. L'un des prélats les plus en vue et les moins suspects d'entraînement, M. Parisis, évêque de Langres, ne craignait pas, dans ses *Cas de conscience*, de se prononcer pour *l'accord de la doctrine catholique avec la forme des gouvernemens modernes*. Et ces vues des prêtres et des évêques, les journaux qui depuis se sont constitués les juges des doctrines et les censeurs de l'épiscopat, loin de les désavouer, étaient les plus ardens à les répandre. *L'Univers* faisait sans scrupule, pour la liberté de la presse et la liberté des cultes, les deux libertés en apparence condamnées par l'encyclique *Mirari vos*, ce que tous les catholiques faisaient pour la liberté d'enseignement. « La liberté des cultes est chose sacrée pour nous, disait *l'Univers*, et si nous la revendiquons en notre faveur, nous la voulons au même titre pour toutes les sectes dissidentes. » — « Nous aimons plus la liberté que nous ne redoutons le mal qu'elle peut faire, » écrivait M. Louis Veuillot, le futur adversaire et dénonciateur des catholiques libéraux (2).

Catholiques libéraux, tous les catholiques l'étaient alors plus ou moins. Certes, à travers cette conformité d'opinion et cette unité d'action, on pouvait déjà apercevoir entre eux des différences de goûts, de tempéramens, de tendances. Les uns avaient dans la liberté une foi plus confiante, plus robuste ; les autres ne la réclamaient que par politique et pour ainsi dire sous bénéfice d'inventaire. Pour leur jeune chef, pour le fils des croisés, qui l'avait saluée dès les premiers balbutiemens de sa parole et qui, au seuil de la vieillesse, devait encore dire d'elle : « Je l'adore (3), » la liberté était comme une dame dont il était fier de porter les couleurs et qu'à travers ses passagères défaillances il servait avec une chevaleresque passion, toujours prêt à rompre une lance pour faire confesser à tout venant qu'elle était la plus belle. On n'eût pu demander à tous le même amour, mais tous combattaient avec la même devise sous la même bannière, les uns plus prudens et plus réservés, les autres plus ardens et plus confians, mais tous unis, marchant la main dans

(1) Montalembert, Avant-propos de ses *OEuvres*, p. 29.

(2) Textes tirés de *l'Univers* de 1845 à 1849 et cités avec d'autres analogues par le biographe de M. Dupanloup, t. 1er, p. 348.

(3) Montalembert, *Moines d'Occident*, Introduction, dernier chapitre.

la main, s'encourageant et s'excitant, se modérant et se complétant réciproquement. Dans cette brillante et jeune armée, s'il y avait déjà des actes d'indiscipline, spécialement du côté de la presse et de *l'Univers*, il n'y avait pas de rebellion ni encore moins de guerre civile.

A cette époque, Montalembert était le chef reconnu de tous les catholiques, et l'abbé Dupanloup payait les amendes de M. Veuillot. Le père Lacordaire, se rappelant les divisions passées, ne soupçonnant pas encore les querelles prochaines, traçait dans une lettre familière un piquant tableau de l'union qui régnait entre les catholiques : « Il n'y a pas quinze années encore, écrivait l'ancien rédacteur de *l'Avenir*, il y avait des ultramontains et des gallicans, des cartésiens et des menaisiens, des jésuites et des gens qui ne l'étaient pas, des royalistes et des libéraux;.. aujourd'hui tout le monde s'embrasse, les évêques parlent de liberté et de droit commun; on accepte la presse, la charte, le temps présent. M. de Montalembert est serré dans les bras des jésuites, les jésuites dînent chez les dominicains, il n'y a plus de cartésiens, de menaisiens, de gallicans, d'ultramontains, tout est fondu et mêlé ensemble (1). »

En effet, Montalembert à la tribune, Lacordaire et Ravignan dans la chaire de Notre-Dame, Ozanam à la Sorbonne, Dupanloup dans ses brochures, Veuillot dans son journal, combattaient pour la même cause, sinon avec les mêmes armes, du moins sous le même drapeau. Les premières dissidences datent de la fin de la monarchie de juillet, et elles portaient plutôt sur le ton de la polémique que sur le fond. Elles ne devaient éclater qu'en 1849, à l'heure de la victoire, ainsi qu'il arrive souvent. Jusque-là, il n'y avait guère entre les champions du catholicisme que des différences de talent, de tempérament, d'éducation, d'où devaient, il est vrai, naître en partie les divergences de vues après les dissonances de ton et d'attitude. Chacun, en effet, en servant à son poste la cause commune, se ressentait de son origine autant que de son caractère : Montalembert, conservant à travers la foi chrétienne et le dédain des privilèges la fierté aristocratique du gentilhomme, avec quelque chose de hautain et de chevaleresque à la fois; Lacordaire, le moine-citoyen, qui se déclarait pénitent catholique et libéral impénitent, inaccessible aux timidités et aux découragemens vulgaires, ayant sous la robe de bure, comme naguère sous la robe de l'avocat, gardé la généreuse confiance de la bourgeoisie de 1830; Dupanloup, le prêtre doublé de l'humaniste classique, « vrai homme de guerre par nature, » homme de tradition et d'autorité par éduca-

(1) Lettre à Mme Swetchine, 18 juin 1844.

tion et par conviction, exerçant autour de lui le double ascendant du caractère et de l'esprit sacerdotal; L. Veuillot enfin, le plébéien, l'enfant du peuple, chez lequel le Gaulois perçait sous le chrétien, écrivain de race à la verve populaire, court d'instruction et d'idées, riche d'éloquence, d'émotion, de traits, de sarcasmes, démocrate ou mieux démagogue à sa façon, réaliste ou naturaliste par tempérament et par éducation, journaliste avant tout, en ayant tous les talens et tous les défauts, apportant à l'église l'embarras en même temps que le secours d'une plume trempée plus souvent dans les âcres rancœurs du siècle que dans l'onctueuse douceur de l'évangile; défendant la religion avec les procédés, les gestes, le ton de voix, le vocabulaire de ses adversaires les moins scrupuleux et les moins raffinés, autoritaire par goût et bientôt par système, n'ayant guère jamais vu dans la liberté qu'une enseigne bonne à séduire les badauds. En dehors même du directeur de *l'Univers*, qui était comme égaré au milieu d'eux, et dont le langage et les violences excitèrent, dès les premières années, leurs inquiétudes et leurs secrètes tristesses, des hommes aussi différens, d'une personnalité aussi tranchée, ne pouvaient sur tous les points toujours penser et agir de même. Ils ne pouvaient rester unis, comme il appartient à des esprits d'élite, qu'à force de tolérance et d'estime réciproque. Leur union était maintenue par des liens d'amitié qui la préservèrent jusqu'au bout à travers les dissentimens de détails et les désaccords passagers. Ils avaient un égal dévoûment à la cause commune et une même conviction sur la manière de la servir; la désertion d'une partie de leurs amis ne devait faire que les serrer les uns contre les autres sur le terrain des libertés publiques, où eux du moins s'étaient sincèrement et résolument établis.

V.

La liberté, dont le nom, depuis un siècle, a servi de réclame à des doctrines si différentes, est une chose essentiellement multiple, bien que malaisée à scinder. Elle se présente sous des aspects divers qui sont loin d'exciter les mêmes sentimens chez tous les hommes; beaucoup la vénèrent sous une face qui la maudissent sous une autre. Ce qui fait le prix de la liberté politique, de la liberté sans épithète, c'est qu'elle est la meilleure garantie des autres; c'est que, alors même qu'elle les conteste ou les supprime, elle fournit des armes pour les reconquérir. Les catholiques de 1840 le comprenaient, et c'est pour cela que, en France comme en Belgique, la plupart étaient libéraux.

Entre toutes les libertés publiques, deux surtout tiennent au cœur des catholiques, les deux dont les gouvernemens leur disputent le plus souvent l'usage : la liberté d'enseignement et celle d'association, deux facultés presque également essentielles à sa mission, que l'église revendique comme un droit naturel chaque fois qu'elle ne peut les exercer comme un privilège. C'est ce double besoin qui, à quarante ans de distance, a contraint les catholiques de se réclamer de nouveau du nom de liberté, alors même qu'ils ont cessé de se dire libéraux et que beaucoup s'en sont volontairement enlevé le droit. C'est autour de ces deux questions, intimement liées l'une à l'autre, qu'au xxe siècle comme au xixe, porteront principalement les luttes religieuses, jusqu'à l'ère encore éloignée de la pacification définitive dans le règne incontesté de la liberté. Sur ces deux points, non moins débattus sous la monarchie de juillet qu'aujourd'hui, les catholiques de 1840 prétendaient bien défendre les droits de la conscience avec les intérêts de l'église.

La révolution a, pour le droit d'association, fait parfois aux catholiques une situation aussi dure qu'irrationnelle. Ce droit, dont elles avaient longtemps été investies à titre de privilège, les congrégations religieuses se le sont vu disputer, alors qu'en principe on le proclamait pour tous. Après avoir été, pour ainsi dire, au-dessus de la loi, elles ont été en quelque sorte mises hors la loi, hors du droit commun par les défiances des gouvernemens ou les haines de la démocratie. Comme s'il ne pouvait se renfermer dans sa sphère légitime, l'état, après avoir imposé le respect des vœux monastiques, a prétendu les interdire ou les réglementer à sa guise. Aux prétentions de l'état les catholiques libéraux opposaient la liberté et l'égalité devant la loi. Ils étaient tous trop profondément catholiques pour ne pas prendre en main la cause des moines, qui sont la grande originalité et la grande force du catholicisme. La renaissance monastique du xixe siècle était pour eux un des meilleurs signes de la renaissance religieuse, et ils pouvaient se flatter d'y avoir largement contribué. Tous avaient le respect et l'amour du froc. Lacordaire était fier de le porter, Montalembert s'en faisait l'historien. Rien ne leur tenait plus à cœur que de rendre en France à l'habit religieux le droit de bourgeoisie qu'il avait perdu en 1790. Sentant que, pour l'église comme pour l'état, le terrain de la liberté était le plus sûr, ils refusaient dès lors de se prêter à la distinction des congrégations reconnues et non reconnues; ils préféraient n'invoquer que le droit naturel et le droit public.

Ils agirent à cet égard avec non moins de résolution que pour la liberté d'enseignement. Convaincus, selon le mot de l'un d'entre eux, que la liberté se prend et ne se donne pas, ils affirmèrent leur droit

en l'exerçant. De même que, en 1831, ses amis et lui avaient, à l'encontre des lois existantes, fondé une école libre, Lacordaire, la tête rasée, se montrait un jour aux yeux étonnés de son auditoire de Notre-Dame, dans la robe blanche et le manteau noir de Saint-Dominique (1). Entre tous les ordres monastiques il avait choisi celui contre lequel paraissaient s'élever le plus de souvenirs. Ressusciter en France, en plein XIXe siècle, l'ordre de Torquemada et de Jacques Clément, n'était-ce pas un défi à l'esprit public et à cette liberté moderne dont on réclamait si hardiment sa part? Telle n'était pas, sans doute, dans son audace calculée, la pensée de Lacordaire. S'il ne lui déplaisait pas d'affronter les préventions du siècle, ce qui l'attirait vers les frères prêcheurs, vers ceux qu'un ancien sobriquet surnommait les *Domini canes*, ce n'était certes pas leur rôle dans la fondation du saint-office, c'étaient plutôt les grands souvenirs de saint Thomas d'Aquin et de Savonarole, ce nom même de frères prêcheurs qui allait à la vocation et au caractère militant de l'orateur catholique, et aussi peut-être les règles de l'ordre, ces règles d'une austérité à décourager la mollesse contemporaine, mais dont les constitutions démocratiques et électives semblaient mieux que toute autre charte monastique s'adapter à la pratique de la liberté moderne.

Avec un grand sens, Lacordaire avait en tout cas compris ce que donne de force et de durée la perpétuité d'une famille monastique, dans laquelle les idées et les affections se transmettent de main en main plus sûrement que dans une famille selon le sang. En cela il avait vu juste : grâce à sa prise d'habit, l'ardent orateur s'est, avec son libre esprit, avec sa flamme et sa sympathique compréhension du monde moderne, survécu dans les enfans qu'il avait engendrés à la vie religieuse et élevés à l'amour de leur époque et de leur pays en même temps qu'à l'amour de l'église. Après bientôt un demi-siècle, l'ordre restauré par Lacordaire est demeuré la portion la plus libérale du clergé français, la plus ouverte aux idées du dehors, la plus intelligente de l'esprit nouveau, la plus désireuse de le réconcilier avec l'église. Il serait facile de le prouver avec des noms propres; on n'aurait que l'embarras du choix. Cela n'a pas empêché les fils de Lacordaire de compter, en 1871, des mar-

(1) Lacordaire annonçait nettement en fondant ses diverses maisons l'intention de recommencer au besoin le procès de l'école libre de 1831. « Se laisser tirer de chez soi par la force, y rentrer dès que la force sera loin; protester publiquement, réclamer judiciairement la jouissance de la propriété; la jouissance reconnue, y rentrer avec les siens; » telle était la ligne de conduite qu'il s'était tracée et qu'il conseillait à toutes les communautés menacées. La modération du roi, celle de ses ministres et l'influence de la libre discussion, le dispensèrent de ces luttes judiciaires. (Voyez la *Vie du père Lacordaire*, par Foisset et *le Père Lacordaire*, par Montalembert.)

tyrs parmi les victimes du fanatisme irréligieux et de l'aveugle férocité des foules incrédules. Cela ne les a pas empêchés de voir, en 1880, leurs couvens et leurs collèges fermés en vertu de lois que cinquante ans de tolérance publique pouvaient faire croire surannées, ni d'être violemment dispersés au nom d'un gouvernement dont, à l'instar de leur restaurateur, ils admettaient loyalement le principe et qu'on eût cru intéressé à laisser circuler sous l'habit de Saint-Dominique un souffle libéral dans l'église. Il est vrai que, si depuis trente ans, tout le clergé eût partagé les sentimens et témoigné du même esprit que les héritiers de Lacordaire, la soutane noire ou blanche n'eût peut-être pas excité les mêmes fureurs chez un peuple en démence, et l'on n'eût peut-être pas vu les pacifiques habitans des abbayes de la Trappe ou de Solesme privés de la liberté de jeûner en commun, de garder le silence sous les froides arcades de leurs cloîtres, ou de se relever de nuit pour psalmodier ensemble au milieu des ténèbres des cantiques en langue morte.

Le procès de la liberté monastique, Lacordaire l'avait, sous la monarchie de juillet, gagné devant l'opinion, moins par son éloquence et sa résolution que par son libéralisme notoire, que par son adhésion publique et répétée aux principes de la société moderne (1). La liberté des associations religieuses ainsi reconquise, les catholiques libéraux, ou ceux qu'on devait plus tard désigner ainsi, étaient loin de la réclamer uniquement pour leurs amis. Ils la revendiquaient pour tous, sans en excepter l'ordre qui passait pour le moins favorable à leurs idées et parmi lequel ils étaient exposés à rencontrer le plus d'adversaires. Les jésuites français ne se séparaient pas, il est vrai, des autres catholiques et ne répudiaient ni le concours ni les doctrines des « libéraux. » — « Nous servions tous deux la liberté chrétienne sous le drapeau de la liberté publique, a dit du père de Ravignan le père Lacordaire dans sa notice sur son éloquent émule. C'était comme citoyen, au nom de la charte et de la liberté de conscience que Ravignan, dans un écrit public, réclamait le droit d'être et de se dire jésuite. Lorsque, en 1844, au plus fort de la campagne pour la liberté de l'enseignement, les universitaires, assiégés par les ennemis du monopole, imaginèrent pour rompre les lignes d'investissement une diversion contre les jésuites, Montalembert et ses amis, loin d'abandonner ces alliés compromettans, mirent à les défendre plus de chaleur et d'opiniâtreté que l'épiscopat et que la cour même de Rome (2). Comme c'était au

(1) Voyez son *Mémoire pour le rétablissement des frères prêcheurs*.

(2) Voyez la *Vie de Monseigneur Dupanloup*, par l'abbé Lagrange, t. Ier, p. 426, et les discours de Montalembert à la chambre des pairs, par exemple le 8 mai 1844.

nom d'un principe de liberté, ou mieux au nom de l'égalité devant la loi, qu'ils maintenaient le droit des jésuites à enseigner aussi bien qu'à vivre en commun, ils se montrèrent plus opposés que les évêques et que la compagnie de Jésus elle-même au compromis qui, pour la faire tolérer en France, aliénait une partie de ses droits. Ils savaient du reste que le gouvernement « tenait à n'être pas persécuteur » et qu'il voulait éviter toute apparence de violence. Ce fut malgré les conseils de Montalembert que M. Guizot, aidé de Rossi, obtint du saint-siège et du général des jésuites la dispersion volontaire des membres de l'ordre et la fermeture spontanée de leur noviciat. A une pareille transaction plusieurs des hommes qui se tenaient ferme sur le terrain du droit commun eussent préféré la guerre ouverte. Aussi l'évêque de Langres, en cela leur organe, avait-il conjuré les jésuites de subir toute espèce de persécution plutôt que de sacrifier « le principe de liberté qui est humainement aujourd'hui le boulevard de l'église (1). »

Sous la monarchie de juillet, comme sous la troisième république, la cause des associations religieuses se liait intimement à celle de la liberté d'enseignement, et alors de même qu'aujourd'hui, s'il avait pour lui l'opinion populaire et peut-être les nécessités de la politique, le gouvernement n'avait de son côté ni les principes ni la logique. Montalembert et ses amis avaient l'avantage de combattre pour la liberté de l'enseignement « une main sur l'évangile et l'autre sur la charte » qui l'avait promise sans la donner. Cette dette de la monarchie, dont durant dix-huit ans les catholiques ne cessèrent de réclamer le paiement, ne fut soldée que par la république. A la fin du règne de Louis-Philippe, la plupart des catholiques, las d'une guerre de quinze ans, las de ne pouvoir faire brèche au monopole universitaire, étaient découragés. Montalembert et Dupanloup déploraient entre eux la faiblesse et l'inertie de l'épiscopat (2). Leur cause, il faut le dire, avait comme d'habitude été compromise par les excès et les intempérances de certains de leurs alliés par d'injustes et calomnieuses attaques contre l'enseignement et la moralité de l'université, par la violence d'une presse religieuse qui commençait à déconsidérer une cause que les sarcasmes et l'injure n'ont jamais servie. Aussi les catholiques eussent-ils pu attendre longtemps la victoire sans l'aide inattendue d'un de ces bouleversements,

(1) Lacordaire, il est vrai, en cela peut-être plus pratique que beaucoup de ses amis, n'était pas aussi opposé à un pareil compromis. Il craignait que la politique du tout ou rien n'entraînât, avec la proscription des jésuites, la ruine des dominicains et des autres congrégations à peine rétablies.

(2) L'abbé Lagrange, *Vie de Monseigneur Dupanloup*, t. Ier, p. 430.

qui, à la courte échéance de quinze ou vingt ans, viennent périodiquement renverser les gouvernemens de la France.

VI.

La révolution de 1830 avait été en grande partie faite contre le clergé, celle de 1848 fut faite sinon pour lui, du moins à son profit. Quel changement en moins d'une génération! Le peuple qui, dix-sept ans plus plus tôt, saccageait l'Archevêché et poursuivait dans les rues le costume ecclésiastique, appelait le clergé à bénir ses frêles arbres de la liberté. La première assemblée élue par le suffrage universel inscrivait le nom de Dieu au fronton de sa constitution républicaine. Les catholiques qui avaient donné à leurs coréligionnaires le mot d'ordre de liberté eussent pu réclamer le mérite de ce prompt revirement populaire. Ils recueillaient alors, avec le bénéfice de la froideur ou des ombrages que leur avait témoignés la monarchie de juillet, le bénéfice de leur indépendance vis-à-vis de la royauté déchue, et aussi de la popularité que valait alors partout au clergé l'attitude du nouveau pape, Pie IX.

Aucun parti n'était mieux préparé à profiter d'une révolution qu'ils n'avaient pas appelée, mais qui semble les avoir moins surpris que la plupart des vaincus ou des vainqueurs du jour. Libres pour le plus grand nombre de toute attache dynastique, ils se déclaraient par la bouche de Montalembert « prêts à descendre dans l'arène avec leurs concitoyens pour revendiquer toutes les libertés politiques et sociales (1). » Ils étaient disposés à s'associer loyalement aux espérances et aux expériences de la nation. Comme la révolution de février se montrait respectueuse de l'église, ils pouvaient sans scrupules faire bon visage à la république. Les plus ardens, Ozanam et l'abbé Maret, depuis évêque de Sura, fondaient, sous la direction de Lacordaire, un journal républicain catholique, *l'Ère nouvelle*, qui sembla reprendre le programme politique de *l'Avenir*. *L'Univers* ne restait pas en arrière; il était de ceux qui prêchaient que la démocratie n'était qu'une application du christianisme et que la révolution de 1848 était l'avénement de la pensée chrétienne dans le gouvernement de la société. Tous étaient loin d'aller jusque-là; mais la plupart parlaient le langage du temps et, comme bien d'autres, ils le parlaient avec la sincérité de l'illusion et l'espèce d'abandon confiant qui accompagne les premières semaines des révolutions. Les journées de juin vinrent bientôt, parmi eux comme dans le pays presque tout entier, décourager les optimistes,

(1) Montalembert, Manifeste du 28 février 1848.

raviver les défiances contre la démocratie et faire prévaloir une politique de pessimisme et de résistance.

Au milieu du désarroi des partis et de l'effarement de l'opinion, les inquiétudes du pays donnaient aux défenseurs attitrés de l'église un ascendant qui eût paru inouï quelques mois plus tôt. Leurs chefs surent le mettre à profit avec un singulier esprit politique. Parmi les plus jeunes députés de la fin du dernier règne, les catholiques avaient rencontré un homme d'état de race, chez lequel un tact politique inné tenait lieu d'expérience, un homme d'un esprit à la fois fin et élevé, d'une éloquence noble et simple, possédant à un haut degré la première qualité d'un homme de gouvernement, le sens pratique. Plus froid que Montalembert, qui était plutôt un agitateur qu'un chef de parti, moins accessible à l'engouement comme au découragement, M. de Falloux était par là même plus propre à la direction d'un gouvernement et à la conduite des affaires. Ce fut l'homme politique des catholiques; il avait l'avantage de n'avoir d'illusions ni sur les personnes ni sur les choses. Les catholiques les plus illustres, au dedans et au dehors des assemblées, étaient du reste d'accord. Si, en décembre 1848, M. de Falloux fit taire ses répugnances à entrer au ministère, ce ne fut que sur les instances, ou mieux sous la pression de Montalembert et de Dupanloup (1). Les rivalités de personnes leur étaient absolument étrangères, ils ne songeaient qu'à la défense de la cause commune et ils étaient d'accord sur la tactique à suivre. A l'opinion publique, encore mal remise des terreurs de juin, à la société en péril, ils offraient le secours de la seule force restée debout, la religion. Dans le désordre qui suivait la tempête, au lendemain de la secousse où l'état avait cru périr, leur voix fut entendue. Ils trouvèrent comme allié un de leurs plus redoutables adversaires de la veille, M. Thiers. La bourgeoisie sceptique avait, devant le déchaînement populaire, perdu l'assurance de son optimisme. Ainsi s'explique la loi sur l'enseignement de 1850. Pour les catholiques qui la provoquèrent, comme pour les politiques qui l'acceptèrent, ce fut avant tout une loi de salut social.

Nous n'avons ici ni à étudier ni à juger cette loi fameuse. Nous pourrions pour cela renvoyer au jugement porté par un ancien universitaire, demeuré fidèle au principe de liberté (2). Cette loi, que l'on a comparée à l'édit de Nantes et au concordat, était à bien des égards, tout comme le concordat et l'édit de Nantes, un compromis,

(1) M. de Falloux en a fait lui-même le récit dans un volume sur l'évêque d'Orléans.

(2) Voyez *Dieu, Patrie et Liberté*, par M. Jules Simon; et aussi *la Liberté d'enseignement et l'Université sous la troisième république*, par M. Émile Beaussire.

un traité de paix après de longues hostilités. La guerre de vingt ans de l'église et de l'université se terminait par un partage du territoire en litige, c'est-à-dire de l'enseignement. Aussi l'instrument diplomatique, la loi qui consacrait les conditions de cet accord, est-elle réellement sortie des négociations menées en dehors de la chambre, dans la grande commission, où sous l'arbitrage et la présidence de M. Thiers, représentant les intérêts de l'état, siégeaient les représentans de l'église, tels que M. Dupanloup, et ceux de l'université, tels que Cousin et Saint-Marc Girardin.

De là les mérites et aussi les défauts, de là le fort et le faible de la loi de 1850. C'était un traité de paix entre deux puissances rivales en face d'un ennemi commun, et, comme il arrive de la plupart des traités, celui-là n'était sûr d'être respecté qu'autant que la force et les intérêts des deux parties contractantes resteraient à peu près dans la même situation. En pareil cas, un traité ou un acte législatif a d'autant plus de chances de durée qu'il paraît moins léonin, que les vainqueurs du jour s'y font concéder moins d'avantages. C'est malheureusement ce que, aux heures de triomphe, oublient presque toujours les partis ou les peuples. Il eût ainsi été peut-être plus politique de la part des catholiques de ne pas pousser aussi loin leurs conquêtes, de montrer moins d'exigences, de s'en tenir strictement à la liberté, en répudiant tout ce qui avait l'air d'un privilège. A cet égard, la loi de 1850, comme plus tard, bien qu'à un moindre degré, la loi sur l'enseignement supérieur de 1873, était pour les catholiques un triomphe trop complet pour être longtemps toléré du pouvoir civil. Plusieurs articles étaient une sorte d'imprudence de la part de ceux qui les avaient fait insérer, l'ensemble de la loi risquait d'en être tôt ou tard compromis. Telle était, par exemple, la place prépondérante faite au clergé dans les conseils de l'instruction publique, que la loi, du reste, avait le mérite de rendre électifs. Telle était surtout la dispense de diplôme accordée aux congréganistes. Une telle inégalité ne pouvait se concevoir que pour une période de transition. Le privilège de la lettre d'obédience était trop manifeste pour être longtemps accepté; ce qu'il y a d'étonnant, c'est qu'il ait duré trente ans.

Une chose certaine, c'est que cette loi de 1850, dont le principal avantage était de substituer la concurrence au monopole, devait rester la plus favorable à l'église que les catholiques aient connue dans ce siècle. Ils n'en reverront assurément jamais de pareille n France. Or, cette loi qui nous semble si propice aux intérêts religieux, les catholiques furent loin d'en être tous satisfaits. Plusieurs, et non des moins écoutés, la trouvèrent insuffisante, nuisible même. Cette charte d'émancipation de l'enseignement, ainsi que l'appelait

en 1880 un sénateur catholique (1), devint le point de départ de la scission du parti catholique. On croirait qu'elle n'eût dû être combattue que par les avocats de la démocratie ou par les défenseurs des droits de l'état. Nullement, elle compta parmi ses plus ardens adversaires la principale feuille religieuse, *l'Univers*. Il est vrai que, près de certains libéraux de 1830, tels que M. de Rémusat, cette opposition ne fut pas étrangère au succès de la loi, en rassurant les hommes inquiets des prétentions ultramontaines. « Les attaques de *l'Univers* nous ont valu cinquante voix, » me disait à ce propos M. de Falloux (2).

Cette loi qui, d'après la gauche, livrait la France à l'église et aux jésuites, l'organe le plus répandu des catholiques la déclarait « une déception, une défaillance de la raison et de la conscience, un pacte avec le mal, une monstrueuse alliance des ministres de Satan avec ceux du Christ. » Que lui reprochaient les intransigeans de droite? Ils lui faisaient au fond le même procès que les démocrates de gauche, tant il es vrai que les partis extrêmes ont même esprit et même méthode! Ils lui reprochaient de rompre l'unité morale de la France, réclamant l'unité religieuse comme d'autres l'unité nationale, prétendant jeter les générations dans un moule uniforme et mettre sans partage la main sur les âmes. Ils accusaient M. de Falloux d'avoir sacrifié les principes et proclamé le dogme de l'indifférence religieuse. Ils s'élevaient en particulier contre le droit d'inspection de l'état, réduit pourtant au minimum. Ils allaient jusqu'à s'irriter de la présence des évêques au milieu des incrédules du conseil de l'instruction publique. Rien ne trouvait grâce devant l'incurable défiance des purs, ni la loi, ni ses auteurs, ni M. de Falloux, ni Montalembert, ni M. Dupanloup, que, dans sa correspondance, Louis Veuillot signalait comme le mauvais génie de Montalembert. Bien plus, le père de Ravignan, qui, en cela, comme d'habitude, marchait d'accord avec M. Dupanloup, se vit dénoncer à Rome, auprès du général des jésuites, comme un des fauteurs de ce projet de loi schismatique, pour avoir apporté aux fils de Voltaire le scandaleux concours des fils de Loyola (3). Il ne fallut rien moins que l'intervention directe du Vatican et du nonce, sur la demande d'un grand nombre d'évêques, pour faire taire l'opposition de la feuille ultramontaine. Si grande que se

(1) Discours de M. Chesnelong en mai 1880.

(2) C'est du reste à l'occasion de la liberté d'enseignement que s'étaient manifestées, dès avant 1848, les premières divergences publiques des catholiques. *L'Univers* avait déja, en 1847, pris M. Dupanloup à partie pour ses concessions aux universitaires et à l'état. (Lagrange, t. I, p. 414-415.)

(3) *Vie du père de Ravignan*, par le père de Ponlevoy, t. II, chap. XX.

montre, dans tous les camps, la déraison des partis, rarement on a vu un pareil aveuglement. Durant les longs mois pendant lesquels le sort en fut suspendu, la loi de ce siècle la plus favorable à l'église coûta à ses défenseurs presque autant d'efforts à Rome qu'à Paris (1).

Les chefs politiques et religieux du parti catholique, du parti que M. Thiers devait bientôt appeler le parti des ingrats, étaient navrés de ce qu'ils appelaient la folie effroyable de *l'Univers*. « Ce journal, écrivait M. Dupanloup en 1849, est une plaie vive au sein de l'église de France. Il y a déjà fait de grands maux, il en prépare de plus grands encore; vous le verrez si on ne l'arrête pas. » Et quelques mois plus tard, en février 1850 : « Je le répète, c'est une plaie qui sera bientôt inguérissable. Il y faudrait immédiatement un coup décisif, mais qui ose quelque chose? » Avec un tel journal, en 1801, ajoutait l'évêque d'Orléans, le concordat était impossible (2).

La plaie, ainsi que s'exprimait M. Dupanloup récemment nommé évêque, allait devenir chaque jour plus large et plus profonde. Une loi qui semblait consacrer le triomphe de leurs communs efforts durant vingt ans avait, pour plus d'une génération, brisé le faisceau des forces catholiques. « J'ai vu, disait Montalembert, j'ai vu se dissoudre l'armée que j'avais formée pendant vingt années de luttes. » Il voyait, en effet, son plus brillant lieutenant, à la tête du gros de ses troupes, abandonner le terrain où ils avaient combattu ensemble, et, malgré un dernier effort pour les y ramener, il n'y devait jamais parvenir. La rupture était définitive. *L'Univers*, qui n'avait pas reculé devant elle, allait prendre soin de l'accentuer. M. Veuillot se félicitait d'en avoir pris l'initiative. Il écrivait alors à un prélat de ses amis « qu'il fallait au plus vite diviser le parti catholique pour en sauver quelque chose et éviter qu'il ne tombât tout entier sur la question religieuse dans les bras de l'Université, sur la question politique dans le jeu du conservatisme bourgeois, représenté par M. Thiers (3). »

Ce qui blessait particulièrement le directeur de *l'Univers*, c'était en effet de voir des catholiques donner la main à M. Thiers et à leurs anciens adversaires, qui, pour lui, demeuraient toujours des révolutionnaires aussi bien que des incrédules. Au lieu de se demander en homme politique pour qui était le principal profit d'une

(1) Voyez, par exemple, *Vie de Monseigneur Dupanloup*, par l'abbé Lagrange, t. I, p. 510-511.

(2) Lettres de M. Dupanloup à la princesse B.., 15 septembre 1849, 25 février et 25 mars 1850.

(3) Lettre inédite de M. Louis Veuillot à M. Rendu, évêque d'Annecy, 2 août 1849.

pareille alliance, le fougueux polémiste la condamnait comme une faiblesse ou une duperie, reprochant à M. Thiers de « garder tous ses vieux et mauvais sentimens, » se refusant à traiter « comme l'espérance de la religion » un homme « qui voulait fortifier le parti des révolutionnaires contens et repus, dont il était le chef, d'un corps de gendarmes en soutane à cause de l'insuffisance manifeste des autres (1). » Dans sa répulsion pour tous les compromis d'où était sortie la loi, qu'il qualifiait de manque de foi, le chef des intransigeans se vantait de s'être opposé à l'entrée au ministère de l'homme politique auquel, plus qu'à tout autre, les catholiques devaient la liberté d'enseignement et la restauration du trône pontifical, accusant M. de Falloux de n'être pas « un catholique avant tout, » et lui disputant, pour le transférer au futur allié de Cavour, le mérite devant l'église de l'expédition de Rome (2).

On voit par ces lettres privées, mieux encore que par l'aigre polémique de la presse, combien graves étaient les dissentimens qui séparaient les catholiques. Ceux qui avaient le plus fait pour l'église, ceux auxquels la religion et la papauté devaient leur triomphe de 1849 et 1850, allaient bientôt se voir dénoncer publiquement comme leurs plus dangereux ennemis. Désormais les fidèles et le clergé allaient se trouver partagés « en deux camps en conflit sous le même drapeau (3). » Toute l'histoire du parti catholique depuis 1850 n'est plus qu'une longue guerre civile, et, dans cette guerre envenimée par les ressentimens et les rancunes de toutes les luttes intestines, les libéraux et les politiques devaient avoir le chagrin de voir la faction adverse perdre par ses témérités ou compromettre par ses folles provocations tout ce qu'ils avaient conquis par vingt ans de sagesse.

ANATOLE LEROY-BEAULIEU.

(1) Lettre à M. Rendu, évêque d'Annecy.

(2) « Je n'ai jamais compté sur lui (M. de Falloux). Quoique chrétien plein de ferveur, il n'a jamais été des nôtres, ce que nous appelons un catholique avant tout. Il l'a cru et beaucoup d'autres comme lui; il le croit encore peut-être. Moi, je ne m'y suis point trompé, et j'étais si fixé sur ce point avant le 10 décembre 1848 que j'ai beaucoup insisté, dans un conseil qui a été tenu entre nous, pour qu'il n'entrât pas au ministère. Ma vraie raison, que je n'ai point osé dire, était qu'il laisserait nos idées à la porte. Il n'y a point manqué. C'est un homme d'accommodement, de transaction et d'affaires, avec beaucoup plus d'ambition qu'il ne suppose en avoir. M. Dupanloup de même. Ce n'est pas M. de Falloux, comme on le pense, qui a rétabli le pape, c'est le président, qui a mis dans toute cette affaire une volonté inflexible et beaucoup de cœur, etc. » (Lettre à M. Rendu, évêque d'Annecy, 2 août 1849.)

(3) M. de Falloux, *le Parti catholique*.

ÉTUDES

POLITIQUES ET RELIGIEUSES

LES CATHOLIQUES LIBÉRAUX ET L'ÉGLISE DE FRANCE DE 1830 A NOS JOURS.

II[1]

L'EMPIRE, LE SYLLABUS, L'INFAILLIBILITÉ.

Quand, avec l'assentiment public du clergé et des catholiques, Montalembert revendiquait à la tribune la liberté de l'église au nom des libertés modernes, ses collègues et ses adversaires ne se faisaient pas faute de l'accuser d'être dupe de son inexpérience. Des hommes plus mûrs ou plus prévoyans pouvaient, lui répondait-on, sans cesser d'être libéraux, se croire tenus de refuser ou de marchander une liberté qui, une fois acquise et complète, serait déniée comme un péril ou comme un crime à tous ceux qui n'acceptent pas le joug de l'orthodoxie. « Je regimbais alors avec une

(1) Voyez la *Revue* du 15 août.

bonne foi indignée, écrivait plus tard l'orateur désabusé, contre ce que je croyais une calomnie sans prétexte et sans excuse. Je suis obligé de reconnaître que l'objection de mes contradicteurs était fondée et que leur appréhension a été cruellement vérifiée (1). »

Cette objection, l'éternelle objection opposée aux « cléricaux » chaque fois qu'ils osent se réclamer de la liberté, il suffit de l'apparition d'un maître, qui semblait promettre un protecteur, pour que la presse religieuse se hâtât de la justifier avec une impudente ingénuité. On comprend la tristesse et l'irritation des hommes qui s'étaient pour ainsi dire portés garans de la sincérité de leurs coreligionnaires. Non-seulement ils se voyaient abandonnés de leurs soldats, mais ils voyaient les déserteurs leur enlever leurs armes, ce qui seul leur pouvait permettre de vaincre, la confiance publique dans leur bonne foi. Devant une défection qui les réduisait pour longtemps à l'impuissance, les catholiques pour lesquels la liberté n'avait pas seulement été un déguisement tinrent à prouver qu'ils n'étaient pas « complices de cette duplicité; que, s'ils n'avaient pas, eux aussi, jeté le masque, c'est qu'ils n'en avaient jamais porté. » Aussi personne, dans aucun parti, ne se montra plus sévère que ces catholiques pour ce qu'ils appelaient le revirement effronté, l'éclatante palinodie de la presse religieuse. Jamais ils ne la lui pardonnèrent : ils tinrent par-dessus tout à ne pas laisser oublier que si, depuis le milieu du siècle, les champions de l'église étaient divisés, la faute n'en était pas aux partisans de la liberté, que ce n'étaient pas eux qui avaient modifié leurs voies et changé les couleurs du camp catholique. Sur ce point, en effet, aucun doute : les lettres privées confirment, nous l'avons vu, les documens publics (2). Cette scission, qui, en réalité, dure encore, a été le fait des intransigeans qui, après s'être, durant quinze ans, réclamés des libertés modernes, se sont tout à coup avisés qu'elles étaient contraires aux principes sociaux et au dogme chrétien. Pour comprendre l'attitude réciproque des deux factions durant plus de trente ans, leurs ardentes controverses politiques et religieuses, les débats auxquels leur rivalité a condamné l'église, il ne faut pas perdre de vue ce point de départ. Ainsi seulement s'expliquent les différentes phases de la longue lutte dont nous allons essayer de retracer les péripéties et de rechercher les conséquences.

(1) Montalembert, *OEuvres complètes*, Avant-propos, p. xxxv.

(2) On s'étonne qu'un écrivain, d'ordinaire aussi bien informé et aussi soucieux de la vérité que l'historien du dernier concile, ait pu prendre le change à cet égard et dire que les catholiques libéraux s'étaient séparés de leurs amis pour former un petit groupe à part. (Émile Ollivier, *l'Église et l'État au concile du Vatican*, t. I., p. 303.)

I.

Dès le lendemain de la scission, les divergences entre ces frères ennemis s'accentuèrent sur le terrain scolaire et politique pour bientôt s'étendre au domaine religieux. Une fois émancipé de la tutelle des politiques, l'esprit excessif et intolérant de la presse catholique se donna partout carrière. A peine *l'Univers* avait-il, sur l'injonction de Rome, suspendu sa campagne contre la loi de 1850, qu'il en entreprenait une autre contre l'enseignement classique et les auteurs païens. C'était une manière détournée de revenir, malgré l'intervention du nonce, sur la loi de l'enseignement, qui reconnaissait au gouvernement le droit de fixer les programmes. Dans sa répulsion pour la libre antiquité grecque et romaine, la feuille ultramontaine semblait vouloir proscrire tout ce qui n'était pas de l'Écriture et des pères, de même que le calife Omar condamnait au feu tout ce qui n'était pas le Coran. Les Grecs et les Latins ont de tout temps été suspects aux ennemis de la liberté; *l'Univers* les accusait de corrompre le cœur aussi bien que l'esprit de la jeunesse. A l'entendre, Homère et Virgile n'étaient bons qu'à paganiser les générations chrétiennes. C'était toucher à l'un des points sensibles l'évêque d'Orléans, qui prenait plaisir à faire jouer par les élèves de son petit séminaire Sophocle en grec. En vain ce défenseur des classiques se retranchait-il derrière l'autorité de saint Basile et des pères de l'église; en vain rappelait-il que les humanités avaient été l'honneur du clergé français et des congrégations enseignantes. Pour mettre fin à cette controverse, il ne fallut rien moins qu'une nouvelle intervention de la nonciature. Dans l'intervalle, tout le clergé en avait été ému. La question se liait à la direction des séminaires, et la presse catholique avait pour la première fois laissé percer la prétention de régenter l'épiscopat. L'église n'était pas encore accoutumée à de pareilles façons; M. Dupanloup avait lancé un mandement contre *l'Univers* et quarante-six évêques avaient signé une déclaration portant que les actes épiscopaux n'étaient pas justiciables des journaux. Quinze ans plus tard, on n'eût pas rencontré une telle hardiesse dans l'épiscopat.

C'était de la politique qu'étaient nés les dissentimens des catholiques, c'était dans la politique surtout qu'ils devaient se manifester et s'envenimer. Le coup d'état de 1851 et la constitution de 1852 avaient consommé la scission. Le principal organe catholique, qui, selon le mot d'un de ses adversaires, changeait de drapeau sans changer de caractère, avait tour à tour été orléaniste, républicain, fusioniste, bonapartiste, se montrant disposé à soutenir

les régimes les plus divers, sans doute parce qu'il n'était dévoué qu'à l'ultramontanisme. Il semblait alors avoir pour devise le *Victrix causa diis placuit* du poète païen. Faisant bon marché des libertés publiques et de la parole jurée, il avait au nom de l'église salué le coup d'état et applaudi au rétablissement de l'empire. Non content d'acclamer la dictature subrepticement relevée en France, *l'Univers* s'était plu à railler les vaincus, à les conspuer et à les bafouer, piétinant avec joie sur les libertés et les libéraux. « La France, disait-il quelques jours après le premier plébiscite, la France rejettera le parlementarisme comme elle a rejeté le protestantisme, ou elle périra en essayant de le vomir... Le peuple a dit à un homme : « Mes orateurs me fatiguent, débarrasse-moi, gouverne-moi (1). » A cette époque où le pays, si longtemps enclin à l'idolâtrie de la parole, se montrait dédaigneux des joutes oratoires, les pieux panégyristes de l'absolutisme allaient jusqu'à faire l'apologie du silence au nom de l'évangile, qui proscrit les paroles inutiles. Ces nouveaux adeptes du culte de la force et de la fortune condamnaient le fond comme la forme des revendications libérales; ils ne craignaient pas de nier la notion même du droit humain, interdisant le mot droit à la bouche des peuples comme à celle des individus, sous le prétexte, erroné du reste, que ce mot ne se rencontre point dans l'Écriture.

On vit ainsi durant des années le tribun ultramontain prêcher, au nom de Dieu et au nom du peuple, l'absolutisme spirituel et temporel, se complaisant à faire l'éloge de l'inquisition, de la Saint-Barthélemy, de la révocation de l'édit de Nantes, de tous les crimes et de toutes les fautes dont l'église avait le plus d'intérêt à se laver; se faisant, au profit du nouveau césarisme, le théoricien de la force et du despotisme militaire; enseignant, suivant un sophisme que, par une significative rencontre, j'ai retrouvé à l'autre extrémité de l'Europe chrétienne, — chez les slavophiles moscovites, — que toute constitution rompait l'unité sociale et établissait un dualisme dont le résultat était d'annuler l'un par l'autre les deux termes du régime constitutionnel.

Or, parmi les vaincus du coup d'état et de l'empire, parmi les orateurs dont *l'Univers* se réjouissait de voir les lèvres closes, se trouvaient les plus vaillans champions de l'église, notamment les auteurs de la loi de 1850. Ils étaient tombés avec la tribune, d'où leur voix avait si fortement retenti pour la défense de la religion et de la papauté. L'un d'eux, il est vrai, leur premier chef, esprit ardent, impétueux, primesautier, Montalembert, s'était, durant quelques jours, en partie sous l'influence de *l'Univers*, ral-

(1) *Univers* du 26 décembre 1851.

lié, lui aussi, au coup d'état; ce fut la tache et le remords de sa vie. Lui qui, dès sa jeunesse, s'était fait gloire d'être l'amant de la liberté, il avait, depuis les journées de juin, devant les excès commis en son nom, oublié que, selon la belle image empruntée à l'Arioste par Macaulay, celui qui adore vraiment la liberté doit savoir lui garder sa foi sous quelque déguisement qu'elle se présente. Lorsque celle qu'il s'était habitué à vénérer comme une fée bienfaisante lui avait apparu sous la forme d'un serpent, il l'avait reniée et l'avait laissé écraser. Ce jour-là, Montalembert, pourrait-on dire, avait montré le côté faible des libéraux catholiques et, par malheur aussi, de bien d'autres, car le crime le moins pardonnable de l'anarchie, c'est, en la défigurant, de rendre la liberté odieuse. L'amour de Montalembert pour elle n'allait pas sans une certaine dose d'illusion, et il avait eu peine à lui pardonner ses déceptions. « Les rois sont remontés sur leurs trônes, s'écriait-il avec amertume le 19 octobre 1849; la liberté n'est pas remontée sur le sien, elle n'est pas remontée sur le trône qu'elle avait dans nos cœurs. »

Cette défaillance ne fut pas de longue durée; quelques jours de dictature suffirent à le désabuser. Avant même que l'empire fût officiellement rétabli, Montalembert protestait avec une fougue indignée contre l'avilissement des doctrines hardiment serviles qui, au nom de l'évangile, prétendaient vouer la France à l'absolutisme. S'il avait paru lui-même admettre le renversement de la tribune, ce n'était, affirmait-il, que comme une punition temporaire des fautes passées, comme une courte diète de malade, jamais comme un régime normal et définitif. Aussi mettait-il, dès 1852, une sorte de passion à flétrir ce qu'il appelait l'éphémère coalition du corps de garde et de la sacristie, et, d'une plume brûlante comme un fer rouge, il marquait sans pitié le front de ces pontifes de la force, de ces chantres du succès qui, après s'être prosternés devant la démocratie de 1848, avaient déjà rallumé leurs encensoirs pour de nouvelles idoles (1).

La présidence décennale avait laissé Montalembert entrer au corps législatif, l'empire restauré l'y poursuivait bientôt devant ses tribunaux pour lui en fermer la porte aux premières élections. L'orateur catholique ne pouvait avoir de place sous un régime qui s'annonçait comme le règne du silence. Si sa voix retentit encore en dehors d'une assemblée dont les murs étaient calfeutrés de façon à ce qu'aucun écho n'en arrivât au public, ce fut à l'étranger, à Malines. Pendant que Montalembert descendait de la tribune pour n'y plus remonter, le compagnon de ses premières luttes, Lacor-

(1) *Des Intérêts catholiques au XIXe siècle*, 1852.

daire, abandonnait la chaire de Notre-Dame et, bientôt après, Paris et la prédication. Il sentait, lui aussi, sans qu'on lui eût formellement interdit la parole, que sa voix avait quelque chose de trop vibrant pour le voisinage des Tuileries, de trop strident pour la nouvelle ère impériale.

Le nouveau régime se piquait de protéger la religion, mais cette protection même inspirait peu de confiance à la plupart de ceux qui se souvenaient de la restauration et des périls d'une étroite alliance du trône et de l'autel. Dès le 3 décembre 1852, dans un mandement épiscopal, M. Dupanloup, un de ces hommes auxquels aucun régime n'eût pu fermer la bouche, demandait pour l'église « la seule chose qui ne la compromît jamais, la liberté, » ajoutant, non sans intention, qu'il n'y avait pas moins d'honneur pour elle « à garder sa liberté sous Constantin, qui la protégeait, qu'à se montrer héroïque sous Dioclétien, qui la persécutait. » Les laïques, à plus forte raison, sous la direction de M. de Falloux et de Montalembert, ne dissimulaient pas qu'ils n'avaient de confiance dans la liberté religieuse que lorsqu'elle était assurée par les libertés générales. Les anciens chefs du parti catholique se trouvaient ainsi, comme sous Louis-Philippe, mais en de bien autres conditions, rejetés dans l'opposition et, comme sous la république, enchaînés à l'alliance des libéraux, dont *l'Univers* leur faisait, dès 1849, un crime.

II.

Pendant toute la durée du second empire, la lutte entre les deux fractions du camp catholique devait continuer avec des armes inégales, les libéraux, privés du grand instrument de la polémique moderne, n'ayant aucun journal quotidien à opposer aux ultras. Grâce à ce défaut de concurrence et à la tacite complicité du gouvernement impérial, l'organe attitré du servilisme politique et religieux, le champion de la théocratie entée sur le césarisme, s'empara peu à peu dans l'église de France d'une véritable dictature. Le clergé, qui avait longtemps témoigné tant de défiance pour la presse, en devint en quelque sorte le prisonnier. Nulle part elle n'a exercé une autorité plus absolue et moins discrète. *L'Univers* avait repris les procédés et les méthodes de *l'Avenir* en en répudiant les doctrines. Non moins que La Mennais en 1830, il prétendait, inconsciemment peut-être, gouverner l'épiscopat et dominer l'église, parlant avec la même hauteur une langue presque aussi éloquente, plus souple et plus vive, mais dont le ton moqueur et le tour trivial semblaient souvent déplacés sous le portique du temple. Et

cette fois l'apôtre, tour à tour léger et véhément, incisif et pathétique comme un acteur propre à tous les rôles, le tribun religieux tenant à la fois de Bossuet et de Voltaire, de Molière et de Rabelais, qui du haut de sa chaire quotidienne morigénait le clergé, jouant devant lui, chaque matin, amis et ennemis, travestissant et chargeant sans scrupule grands et petits, mêlant le comique au sacré et l'injure à l'onction, n'appartenait même pas à la hiérarchie. C'était un simple laïque, sans théologie, sans philosophie, sans lettres même et sans latin, dont il ne retint jamais que quelques bribes ramassées çà et là, aussi peu ecclésiastique, aussi peu chrétien par tempérament qu'il était journaliste de vocation, dont l'empire s'expliquait peut-être moins par la verve endiablée de sa polémique que par la terreur de ses sarcasmes sans merci, de son persiflage acéré, de ses morsures envenimées. On comprend que, dans le haut clergé, les représentans de la tradition et de la hiérarchie eussent peine à supporter une telle domination au profit d'une sorte de radicalisme ultramontain ; mais la tyrannie était si forte que la plupart la déploraient en secret sans oser s'en plaindre en public. « L'église de Dieu, écrivait dès 1849 M. Dupanloup, ne peut, en aucune façon, être ainsi gouvernée par le journalisme. Tous les évêques, sauf deux ou trois (et encore, je n'en connais qu'un), en gémissent. Si le saint-siège par le nonce n'arrête pas le *laïcisme journaliste*, le mal ira loin (1). » Les jésuites, tels que le P. de Ravignan, partageaient à cette époque les appréhensions de M. Dupanloup (2). Le Vatican, bien que cette puissance nouvelle dans l'église s'exerçât dans le sens des prétentions romaines, n'avait pas les yeux entièrement fermés sur les périls de cette intrusion du journal dans le sanctuaire, et encore moins sur les inconvéniens des vivacités mondaines et des violences profanes de cette polémique. Plus d'une fois, comme nous l'avons déjà vu, Rome en arrêta les attaques et en modéra la passion; mais, tout en regrettant parfois les écarts, les excès de langage ou d'idées de la feuille qui prétendait parler en son nom, tout en lui donnant souvent d'inutiles conseils de charité et d'esprit chrétien, le saint-siège était trop loin pour apprécier l'impression de pareils procédés sur le public français. En outre, depuis ses déceptions de 1848, Pie IX était lui-même enclin aux idées extrêmes; il se montrait en tout cas moins soucieux de prudence et de politique que la plupart de ses prédécesseurs. La papauté enfin, de tous côtés en butte aux attaques d'une presse sans scru-

(1) Lettre de M. Dupanloup à la princesse B... (15 septembre 1849.)

(2) Dans une lettre de l'évêque d'Orléans du 27 février 1850, je rencontre ces lignes : « Quant à *l'Univers*, le père de Ravignan me disait avant-hier qu'il enlevait aux évêques le gouvernement de l'église : c'est vrai; et je lui ai répondu qu'il enlevait aux supérieurs le gouvernement de sa compagnie. »

pule, trouvait dans le grand journaliste ultramontain un athlète trop redoutable, une plume trop faite à la guerre, un instrument trop sûr pour le briser ou le désavouer. Rome est du reste peu pressée d'intervenir dans les querelles de ses enfans, elle n'aime pas à trancher d'autorité les discussions qui se livrent autour d'elle. Qu'on se rappelle la première grande feuille ultramontaine : *l'Avenir*. En dépit de toutes ses témérités de forme et de pensées, malgré l'antipathie générale du haut clergé, La Mennais n'eût pas été condamné s'il n'eût lui-même exigé un jugement du pape.

Quoi qu'il en soit, la domination d'un journal dans l'église, à l'heure même qu'elle affichait officiellement le plus de dédain ou de méfiance de la presse, restera l'un des spectacles les plus singuliers de l'histoire religieuse du siècle. La plus grande partie de l'épiscopat en était attristée, M. Dupanloup surtout, qui, avec son tempérament de lutteur, sentait mieux que personne la puissance de la presse dans le monde moderne. Il craignait qu'avec des journaux dirigés par des laïques, la direction des affaires ecclésiastiques ne risquât de se déplacer et d'échapper aux chefs naturels de l'église, de manière à ce qu'on vît chez elle la queue mener la tête. Aussi l'un de ses projets favoris, durant toute sa vie, avant 1848 comme après 1870, fut-il d'avoir à sa disposition un organe quotidien, vœu qu'il put réaliser durant quelques années, avec *l'Ami de la religion* en 1848, avec *la Défense* plus tard. Mais, si précieux que soit pour le clergé un pareil instrument, la possession n'en est pas sans dangers. Il y a là de toute façon pour l'église une sérieuse difficulté pratique. Aux mains des laïques, la presse religieuse menace de subalterniser le clergé et les évêques; aux mains des chefs de la hiérarchie, rédigé par des plumes épiscopales ou ecclésiastiques, un journal présente des inconvéniens d'un autre genre et souvent non moindres. Toujours est-il que, durant sa longue guerre avec *l'Univers*, l'évêque d'Orléans se vit le plus souvent réduit pour toute arme aux brochures, aux revues, aux mandemens, aux lettres à son clergé. C'était là un duel inégal où, faute de pouvoir porter les derniers coups, la victoire devait rester au journaliste.

En vain, dans un mandement de 1852, l'évêque demandait-il publiquement « si quelques laïques, abusant de la puissance que leur donnait un journal, pouvaient dans l'église, chaque matin, parler de tout et à tous, décider à temps et à contretemps, prendre dans les plus graves questions de doctrines et de conduite l'initiative du jugement, de la décision, de la condamnation; si, lorsqu'un évêque donne à ses prêtres des instructions pour les éclairer et les diriger, il serait permis à *l'Univers* de venir se mettre entre l'évêque et ses prêtres pour enseigner les prêtres après et contre leurs évê-

ques (1). » Le laïcisme, ainsi dévoilé par une bouche épiscopale, régnait en maître sur la portion la plus nombreuse du clergé, et ce qui navrait l'âme des évêques et des pasteurs les plus clairvoyans, c'est que, à l'inverse de ce qu'on aurait pu croire, cet ascendant des laïques s'exerçait toujours dans le sens le plus opposé à l'esprit de la société laïque, dans le sens le plus étroit, le plus outré; c'est que toute leur politique n'était qu'une sorte d'anachronisme fait pour scandaliser les peuples et effaroucher le siècle. Malgré les protestations de l'évêque d'Orléans et les plaintes éloquentes de Montalembert contre les modernes inquisiteurs, un journal n'en continuait pas moins à s'établir en face des évêques et du saint-siège comme le défenseur de la foi et le censeur de l'épiscopat. Et ce rôle dénoncé par M. Dupanloup comme contraire à l'esprit et aux règles de l'église, comme attentatoire à l'ordre hiérarchique, ce journal le remplissait avec une superbe assurance, se réservant le monopole de l'orthodoxie, traçant à son gré autour des consciences fascinées le cercle hors duquel il n'y a plus de catholiques, « tranchant précipitamment, témérairement, violemment toutes les questions religieuses, et, quand une fois il les avait tranchées, ne tolérant aucune dissidence, de quelque part et de quelque haut qu'elle vînt. » Tous ceux qui n'acceptaient pas docilement ses oracles se transformaient pour lui en ennemis de l'église ou de la papauté, en mécréans, en hérétiques. Ainsi en fut-il de ses anciens amis les catholiques libéraux, devenus les plus odieux de ses adversaires (2).

Selon ses procédés habituels, *l'Univers* chercha à transporter le différend du terrain politique, où il avait pris naissance, sur le terrain religieux, où les ultras espéraient avoir définitivement raison des libéraux, se flattant, après les avoir rendus suspects à Rome, de leur faire clore la bouche par la suprême autorité ecclésiastique. Pendant que les uns, demeurés fidèles aux croyances de leur jeunesse, persistaient, en dépit de la banqueroute de leurs espérances, à maintenir la compatibilité de la foi et des libertés publiques, les autres érigeaient hardiment leur incompatibilité en dogme, faisant du libéralisme une révolte contre l'église et l'enseignement du Christ. L'orthodoxie des Montalembert, des Lacordaire, des Dupanloup même,

(1) L'abbé Lagrange, *Vie de Mgr Dupanloup*, t. II, p. 130.

(2) Il est à remarquer que les défiances de M. Dupanloup et de ses amis pour *l'Univers* et le journalisme étaient bien antérieures à leur rupture avec M. Veuillot. Dès 1844 et 1845, alors qu'il ne s'était encore manifesté entre eux aucune divergence de principes, les chefs du parti catholique, inquiets des procédés de *l'Univers*, avaient essayé de le placer sous la surveillance d'un comité ayant à sa tête M. Dupanloup. Le plan avait échoué devant les résistances du directeur du journal.

était habilement et sournoisement mise en suspicion, si bien que, dans le clergé, beaucoup se demandent encore si c'étaient là de vrais catholiques. Les contempteurs de la société moderne qui se plaisaient à confondre l'ordre spirituel et l'ordre temporel prêtaient à leurs adversaires la même confusion, s'imaginant ou feignant de croire que le libéralisme des catholiques libéraux débordait sur le domaine religieux. C'était là une erreur ou un artifice de polémique. Ce que ses adversaires s'obstinaient à dénommer le catholicisme libéral, comme si c'eût été un catholicisme de nouvelle sorte, est toujours, nous l'avons déjà remarqué, resté purement politique, étranger à la sphère religieuse ou théologique, à la discipline aussi bien qu'au dogme. Les plus hardis de ses adeptes ont pris eux-mêmes soin de le constater : s'ils invoquaient la liberté, ce n'était pas à la façon de Luther, contre le pouvoir spirituel et l'église; c'était la liberté dans le sens moderne, vis-à-vis du pouvoir civil et de la force brutale. C'était, comme disait Lacordaire, « la liberté, qui n'est que le respect des convictions d'autrui, qui ne touche en rien au dogme, à la morale, au culte, à l'autorité du christianisme, qui lui retire seulement le secours du bras séculier, se confiant à la force intime et divine de la foi qui ne saurait faillir faute d'un glaive matériel levé contre l'erreur (1). » Il est vrai que cela même en était trop pour les panégyristes convaincus des plus sombres pages de l'histoire du moyen âge. Il n'en reste pas moins certain que, dans cette école « catholique libérale, » il n'y eut jamais sous ce rapport, rien de comparable à ce qu'on a plus récemment appelé le protestantisme libéral. Pour trouver quelque chose d'analogue chez des catholiques, il faut descendre à l'obscure et impuissante école de Bordas-Demoulin et de Huet.

Une pareille équivoque servait trop bien les intérêts des ultras pour qu'ils y renonçassent. Faute de mieux, on affichait la crainte que les avances des libéraux ou des politiques à la société moderne s'étendissent à l'esprit moderne et à la science incrédule. On donnait à entendre qu'ils étaient prêts à transiger sur le dogme, « qu'ils conseillaient d'abroger quelques disciplines surannées, de rayer du symbole quelques articles insignifians (2). » Un catholique se permettait-il de combattre la rouille de la superstition qui ternit si souvent la vertu des âmes simples, montrait-il de la défiance pour de prétendus miracles, pour de nouvelles apparitions de la Vierge ou pour les ineptes prophéties en circulation dans certain milieu, il était accusé de rationalisme et de naturalisme en même temps

(1) Lacordaire, *Discours sur la loi de l'histoire*, 1854.
(2) Voir M. de Falloux, *le Parti catholique*.

que de libéralisme, triple note infamante, que, tout en se déclarant captif de l'orthodoxie, Montalembert, vieilli, réclamait avec une fierté triste (1). Au lieu d'attribuer toutes les victoires du christianisme à l'intervention directe du ciel et à des prodiges surnaturels, un écrivain avait-il l'audace de découvrir dans les grandes révolutions religieuses la trace des lentes influences historiques et de l'enchaînement naturel des faits, on lui jetait à la face le nom barbare de « naturiste. » Tel fut, par exemple, le reproche encouru par le prince Albert de Broglie, quand il préludait à ses belles études sur l'histoire moderne par ses curieuses recherches sur l'église et l'empire romain au IVe siècle. Il est vrai que la critique de cette étroite et jalouse orthodoxie s'en prenait également aux morts, à commencer par les gloires les plus solides de l'église de France, de Bossuet aux bénédictins de Saint-Maur. On eût dit que, non contens de proclamer l'antagonisme de la religion et de la liberté, ces singuliers défenseurs du catholicisme eussent voulu persuader le siècle de l'incompatibilité de la foi et de la science, de l'orthodoxie et de l'histoire.

Mais le grand crime, le grand grief pour les doctrinaires du double absolutisme, l'hérésie contenant en germe toutes les autres, c'était toujours le libéralisme, à la fois fils et père de « l'indifférentisme. » Dénaturant les idées les plus connues des catholiques demeurés fidèles à la liberté, *l'Univers* devait finir par les convaincre d'avoir secrètement formé dans les ténèbres une secte nouvelle. La fameuse formule que Montalembert eut le regret de se voir dérober par Cavour : « L'église libre dans l'état libre, » fut présentée comme la devise ou le mot d'ordre de la secte, et interprétée dans un sens manifestement étranger à Montalembert et à ses amis, comme si elle comportait la séparation de l'église et de l'état ou la subordination de l'église au pouvoir civil. Une inscription commémorative, placée par Montalembert dans la chapelle de son château de La Roche-en-Brénil, devait, au plus fort des malheurs de la France, entre le siège de Paris et la commune, être dénoncée comme le manifeste de cette secte et le témoin révélateur des « mystères » célébrés par Montalembert et ses amis, MM. de Falloux, de Broglie, Cochin, sous les auspices de M. Dupanloup (2).

(1) Montalembert, *Introduction des Moines d'Occident.*

(2) Voyez *l'Univers* du 8 mars 1871 et *le Correspondant* du 25 mai 1874. La formule de Montalembert avait de son vivant même été l'objet de tels commentaires qu'il lui avait fallu l'interpréter, et finalement l'amender, si ce n'est l'abandonner. A : « L'église libre dans l'état libre » il substitua : « L'église libre dans la nation » ou « la patrie libre, » afin d'enlever tout prétexte à ceux qui lui reprochaient de vouloir mettre l'église dans l'état. L'inscription de marbre de la Roche-en-Brénil, dont *l'Univers* fit

III.

Cette hérésie, dont la feuille ultramontaine dévoilait ainsi tardivement les fastes occultes, on s'était flatté de l'étouffer à jamais sous l'encyclique *Quanta Cura* et le *Syllabus*. On voyait dans ce dernier la bulle *Unigenitus* de ces nouveaux jansénistes, non moins dangereux et non moins haïs que les solitaires de Port-Royal, et l'on se réjouissait qu'un pareil coup leur vînt d'un pape qui les avait naguère encouragés de ses exemples, du pontife patriote et libéral dans lequel l'Italie et la France avaient salué « l'ange de la conciliation. » Le *Syllabus* éclata comme un coup de foudre en décembre 1864, quelques jours après la divulgation de la convention du 15 septembre, comme une réponse du Vatican à un arrangement qui disposait de lui sans lui.

Ce n'était cependant pas, ainsi que l'a écrit le père Curci (1), un document bâclé à la hâte ou un coup de tête de Pie IX. Chez le pape, revenu de ses premières illusions et leur gardant les rancunes d'un esprit déçu et d'un cœur blessé, c'était un projet déjà ancien. Dès 1862, lors de la canonisation des martyrs japonais, il avait confidentiellement fait consulter les évêques, rassemblés à Rome, sur un semblable *catalogue* d'erreurs; le mot *syllabus*, on le sait, n'a pas d'autre sens. M. Dupanloup, qui ne pouvait être soupçonné de redouter de nouveaux combats, avait averti le cardinal Antonelli de l'orage que ne manquerait pas de soulever une pareille publication (2). Ce premier *Syllabus*, emprunté, paraît-il, presque mot pour mot, au mandement d'un évêque français, fut mis de côté; mais, sous le règne de Pie IX, la Prudence, dont la figure allégorique décore tant de salles du palais apostolique, avait perdu au Vatican une bonne part de son vieil empire. Un nouveau *Syllabus*, cette fois extrait des actes mêmes du pontificat de Pie IX, parut à l'improviste, et de toutes parts, dans la presse comme dans les chancelleries, cette sorte de manuel des erreurs contemporaines ou de code des anathèmes fut accueilli comme une décla-

tant de bruit, porte déjà : *Ecclesia libera in libera patria*. La soupçonneuse orthodoxie de la feuille ultramontaine n'en vit pas moins une hérésie dans la préposition *in*, *dans*, si bien qu'à la fin Montalembert et ses amis se contentèrent de dire : « L'église libre *et* la patrie libre. » On voit jusqu'à quelles arguties descendaient ces polémiques. Ce qu'il y a de curieux, c'est que l'inscription de la Roche-en-Brénil fut en 1871 opposée par certains catholiques à M. Cochin, et que, de nouveau, en 1874, elle fut l'occasion de virulentes attaques contre le duc de Broglie et le ministère qu'il présidait.

(1) *Il Vaticano Regio tarlo superstite della Chiesa*, 1884.

(2) L'abbé Lagrange, *Vie de Mgr Dupanloup*, t. II.

ration de guerre à la société moderne. Ainsi l'entendaient d'un commun accord et les catholiques, qui en avaient provoqué l'apparition, et les incrédules, contre lesquels étaient dirigées les foudres pontificales. L'église, à la grande joie de ses pires adversaires comme de ses enfans aveugles, semblait confesser elle-même son incompatibilité avec la civilisation et le progrès modernes. Elle semblait prendre à son compte le terrible dilemme posé aux peuples, depuis le XVIIIe siècle et la révolution, par les ennemis déclarés du catholicisme, et dire à son tour qu'il fallait choisir entre elle et la liberté, entre les convictions du citoyen et les espérances du chrétien. La papauté paraissait souscrire officiellement à la plus grave des accusations lancées contre elle; elle se proclamait d'accord avec les adversaires irréconciliables du christianisme sur le point qu'elle avait le plus d'intérêt à leur contester. Le coup, en apparence dirigé contre le libéralisme catholique, frappait tout droit le catholicisme lui-même, ainsi voué des deux bords opposés à la haine des peuples libres non moins qu'aux défiances des gouvernemens.

Les catholiques libéraux, que les ultras prétendaient directement visés, en étaient consternés moins pour eux-mêmes que pour l'église et la papauté, si inconsidérément découverte. Qui se sentait de force à faire face à la fois aux incrédules et aux fanatiques, également triomphans des anathèmes de Pie IX? Un laïque, un simple prêtre, eût manqué d'autorité; l'évêque d'Orléans s'en chargea, et l'on ne saurait nier qu'il le fit avec autant d'habileté que de résolution. Comme un général qui, sur le champ de bataille, répare les fautes de son souverain, M. Dupanloup, dégageant l'église de ses enfans perdus et abandonnant les téméraires lancés en avant au milieu de l'ennemi, couvrit une retraite devenue nécessaire. Avec un singulier coup d'œil stratégique, il joignit la question romaine à l'encyclique, prenant l'offensive contre la convention de septembre, gardant la défensive sur l'encyclique et le *Syllabus*. Ce dernier, il ne le contestait point, ainsi que d'autres l'ont essayé, comme un document anonyme ne portant pas la signature du pape, n'ayant par suite aucune valeur doctrinale, ne pouvant du moins prétendre à l'autorité d'un article de foi. Il l'acceptait au contraire comme émanant du souverain pontife, et, à ce titre, il le défendait à l'aide des procédés théologiques habituels, à l'aide de distinctions et de définitions. Remontant aux documens originaux d'où étaient extraites les propositions condamnées, il soutenait qu'on les avait mal comprises, qu'on en avait étendu la portée ou altéré le sens, chose en effet souvent incontestable, mais dont la première faute revenait au *Syllabus*, à cette manière de présenter à

la foi des fidèles des propositions détachées et souvent tronquées, par là même, obscures ou ambiguës, jusqu'au point de sembler parfois de véritables énigmes (1).

Non content de cette apologie ainsi appuyée sur les pièces et pour ainsi dire documentaire, l'avocat du *Syllabus* pesait et analysait « ces vastes et vagues mots » de société moderne, de civilisation, de progrès, de libéralisme, qui, sur les lèvres des hommes, sont loin de toujours avoir le même sens, affirmant que ni dans les sciences, ni dans les arts, ni dans les lois, le catholicisme n'a jamais repoussé le vrai progrès, la vraie liberté, la vraie civilisation; réclamant hardiment tous ces grands mots et ces grandes choses pour le christianisme contre des adversaires qui les dénaturent en s'en emparant.

Un fait certain, c'est qu'en dehors même des catholiques, nos contemporains sont bien loin d'entendre de la même manière et la liberté et la civilisation et le progrès. Si, au lieu de se contenter de mots aussi vagues qu'amples et sonores, ils voulaient, sous chacun de ces termes qui flattent notre imagination par leur vague même, placer une idée précise, combien imiteraient les théologiens dans le nombre et la subtilité de leurs distinctions! Pour la liberté, l'évêque d'Orléans en faisait une dont les ultra-catholiques n'étaient pas seuls à avoir besoin; c'était celle de la liberté civile, de la liberté politique, et de la liberté morale. Plus d'un esprit indifférent aux anathèmes de Rome reproche aux libéraux, tout comme certains catholiques, d'admettre indistinctement, sous prétexte de libéralisme, la liberté du mal avec la liberté du bien, la liberté de l'erreur comme celle de la vérité; ce qui, dit-on, assimile en principe l'erreur à la vérité et le mal au bien. C'est là une confusion. Devant la morale, de même que devant la religion, la liberté civile et la liberté de conscience ne supposent nullement l'égalité du bien et du mal, l'égalité du vrai et du faux, ou leur liberté au même titre. La liberté politique n'implique pas plus, au point de vue moral, le droit au mal, que la liberté de conscience n'implique le droit à l'erreur. Comme le disait l'évêque d'Orléans dans son commentaire du *Syllabus*, la conscience, pour être libre, n'en est pas moins obligée en face du devoir et en face de la vérité. La liberté politique ne saurait la soustraire à aucun devoir. Libre devant l'état et la loi humaine, l'homme reste obligé devant Dieu et devant sa conscience. Sur ce point, tous les philo-

(1) Un prélat distingué, Mgr de Mérode, si je ne me trompe, disait à ce propos dans son libre et spirituel langage : « On ne met pas ainsi la vérité en charades. »

sophes seraient d'accord avec les théologiens, et ce n'est peut-être pas le seul.

Pour qui veut aller au fond des choses sans se laisser rebuter par le jargon scolastique, on est surpris de découvrir que, loin d'être toujours spéciales à l'église ou de découler uniquement de ses dogmes, les condamnations prononcées par le *Syllabus* se retrouvent souvent dans les objections des moralistes, dans les réserves des philosophes ou des politiques, en face de certaines manières de comprendre la démocratie, la liberté, le progrès.

Sous la plume de l'évêque d'Orléans ou de l'archevêque de Paris, M. Darboy, — l'épiscopat, à la différence de la presse religieuse, était presque unanime à interpréter les actes pontificaux dans le sens le plus modéré, — les propositions en apparence les plus choquantes du *Syllabus* se résolvaient parfois en simples axiomes de morale, en une espèce de truismes d'une incontestable vérité. Ainsi, par exemple, le suffrage universel, salué en 1848 par M. Parisis et d'autres évêques comme une application pratique de l'égalité chrétienne (1), paraissait en 1864 au nombre des aberrations contemporaines anathématisées par le saint-siège. En remontant aux textes originaux, les interprètes mitrés du *Syllabus* démontraient qu'il n'en était rien. Loin de toujours condamner le suffrage universel, le pape se bornait à rappeler que le nombre ne fait pas le droit; que, pour savoir où est la vérité, il ne suffit pas de compter les voix, que la multitude elle-même n'a pas le droit de tout faire, en d'autres termes, que la force n'est pas le droit. Ainsi entendu, le *Syllabus* se trouvait converti en défenseur du sens commun, de l'éternelle morale et de la liberté elle-même contre les sophismes des courtisans de l'absolutisme populaire et les violences de la force brutale.

Comme pour l'encyclique *Mirari vos* de Grégoire XVI, dont l'encyclique *Quanta cura* et le *Syllabus* n'étaient guère qu'une reproduction grossissante, les deux points les plus malaisés à expliquer dans un sens conforme aux idées modernes, c'était ce qui concernait la liberté de la presse et la liberté des cultes. Pour la première, les glossateurs s'en tiraient en soutenant que Pie IX, de même que Grégoire XVI, n'avait condamné que la liberté illimitée, *omnimodam libertatem*, c'est-à-dire la licence effrénée, à laquelle l'intérêt public ou l'intérêt privé ont presque partout contraint de marquer une borne.

Quant à la liberté des cultes, à la liberté de conscience, le dissentiment entre ce que nous appelons les idées modernes et les

(1) *Instruction pastorale de l'évêque de Langres pour les élections.*

vues de l'église était plus profond; aucun ecclésiastique n'eût pu le nier; mais, tout en le reconnaissant en principe, un catholique pouvait en restreindre les conséquences pratiques, et représenter qu'en fait cette divergence de vues n'avait pas dans l'application l'importance que lui attribuaient les ennemis de l'église ou ses imprudens amis. C'est ce que faisait l'évêque d'Orléans, déclarant que, si elle ne pouvait admettre la liberté des cultes comme un droit primordial, antérieur, absolu, la papauté l'admettait comme un droit politique fondé sur un fait; rappelant que le saint-siège ne condamne pas les constitutions où cette liberté est inscrite; disant seulement que l'église garde un autre idéal et qu'il ne faut pas lui demander « de transformer en vérités absolues des nécessités relatives. » Nous touchons ici à ce qui est le caractère propre du *Syllabus* et de tous les actes pontificaux du même genre. Pour les apprécier, il ne faut pas oublier que ce sont avant tout des déclarations de principes, visant les doctrines plutôt que leur application, « la thèse et non l'hypothèse, » les systèmes philosophiques ou politiques et non les législations ou les constitutions existantes (1). Les papes et les théologiens qui émettent ces principes raisonnent en quelque sorte dans l'abstrait, pour une société ayant conservé l'unité de foi et filialement soumise à l'autorité pontificale. Ils font à leur manière, si j'ose ainsi parler, leur île d'Utopie, leur Salente, ou leur République de Platon, exposant, d'après leurs maximes, les lois d'une société parfaite, sans se préoccuper des nécessités contingentes et des réalités actuelles, ce qui ne les empêche nullement d'en tenir compte dans la pratique, de s'y accommoder et de se faire aux circonstances. Quand les règles idéales ainsi posées seraient en contradiction manifeste avec les principes de notre droit public, y aurait-il là de quoi alarmer sérieusement les gouvernemens et les peuples modernes? Non, en France du moins, car chez nous, les fanatiques ou les illuminés, qui rêvent de construire sur la terre une sorte de copie de la Jérusalem céleste, sont les seuls à voir en de telles maximes une règle de conduite applicable à notre temps et à notre état social. Les autres, non-seulement les catholiques qui, au contact du siècle, se sont plus ou moins entachés d'idées libérales, mais tous ceux qui ont quelque esprit politique ou quelque sens pratique sentent la folie de pareils songes et prennent à tâche de s'en disculper. Ils s'efforcent de rassurer les princes et les peuples en leur rappelant

(1) C'est ce que, en dehors des interprètes ecclésiastiques du *Syllabus*, a parfaitement mis en lumière M. Émile Ollivier : *l'Église et l'État au concile du Vatican*, t. II, p. 373, 374.

qu'en fait, dans la sphère concrète, l'église n'a jamais condamné aucune forme de gouvernement ni aucune constitution politique.

C'est par cette réflexion que l'évêque d'Orléans terminait sa défense du *Syllabus*, et, quelque réserve que pût susciter tel ou tel point de son argumentation, quelque défiance que dût inspirer la conduite des catholiques au pouvoir en telle ou telle circonstance, il était malaisé pour les esprits non prévenus, pour les esprits libéraux notamment, avant tout préoccupés des intérêts de la liberté et soucieux de ne lui aliéner personne, de ne pas se féliciter de pareilles conclusions. Sur le terrain des faits, disait l'interprète ecclésiastique, dans la sphère pratique, nous pouvons nous entendre : n'est-ce pas là l'essentiel? Il ne s'agit pas de décider si, aux yeux de l'église, les constitutions politiques reposent sur des déclarations de principes vraies ou erronées. La question est de savoir si les catholiques peuvent accepter les libertés politiques modernes comme des lois ou des institutions amenées par les nécessités d'un temps ou d'un pays: or, à ce titre, où le *Syllabus*, où l'Encyclique les condamnent-ils? Nulle part.

Une telle interprétation, qui n'était en realité qu'une glose éloquente de thèses déjà anciennes, ne pouvait plaire aux violens d'aucun parti, ni à ceux qui prétendaient anathématiser la société moderne, ni à ceux qui voulaient excommunier la catholicisme de la civilisation. Aussi les uns et les autres déclarèrent-ils à l'envi que l'évêque d'Orléans et ses amis n'avaient fait que défigurer les actes pontificaux. Les intransigeans de l'ultramontanisme ne se contentaient pas de traiter de timides les catholiques qui contestaient l'opportunité du *Syllabus* et d'habiles ceux qui essayaient d'en atténuer la portée; ils mettaient une telle passion à soutenir sur ce point les ennemis avérés de l'église, à fermer toute porte de sortie aux apologistes ecclésiastiques, qu'ils flétrirent l'interprétation de M. Dupanloup du nom d'*Antisyllabus*. Comme s'ils n'eussent eu d'autre but que de révolter la raison et de scandaliser les peuples, ils maintenaient que tout libéral tombait nécessairement sous la réprobation de l'encyclique, que le libéralisme pouvait être comparé au manichéisme, qu'en aucun sens un catholique ne pouvait être ni se dire libéral. Ils tenaient à ce que, pour les fidèles, ce libéralisme détesté ne fût pas une affaire d'opinion politique, mais une affaire de dogme, persistant à contraindre les adversaires de *l'Univers*, les catholiques dits libéraux, à reconnaître leurs doctrines dans les propositions censurées (1).

(1) Ceux-ci, Montalembert tout le premier, se défendaient d'avoir jamais soutenu les libertés modernes dans le sens condamné par le *Syllabus*, et renvoyaient ce reproche à *l'Univers* d'avant 1849.

Tout le clergé, quelque plié qu'il fût au joug, quelque façonné qu'il fût aux doctrines extrêmes, ne pouvait aller jusque-là. L'épiscopat surtout ne pouvait demeurer sourd aux cris de joie que le *Syllabus* avait fait pousser d'un bout à l'autre du camp hostile. Aussi, de tous les coins de l'Europe et du monde, fait unique sans doute dans l'histoire ecclésiastique, plus de six cents évêques (630), ce qui équivalait à une sorte de déclaration œcuménique, adhérèrent à l'interprétation de M. Dupanloup, et parmi eux se trouvait le cardinal Pecci, le futur Léon XIII, qui, dans sa cathédrale de Pérouse, a plus d'une fois tenu un langage analogue.

Le Vatican lui-même, dans son isolement aux extrémités désertes de Rome, n'était pas assez fermé aux bruits de ce monde pour ne pas entendre un écho des retentissantes clameurs soulevées par l'encyclique *Quanta cura*. On ne pouvait se dissimuler autour du pape qu'en Italie, comme en France, en Belgique, en Allemagne jusqu'en Amérique, le *Syllabus* avait, dans tout le monde civilisé, ranimé les haines et les défiances contre l'église. La propagande anticatholique, appuyée sur les commentaires du journalisme ultramontain, y avait trouvé une arme nouvelle, un épouvantail dressé par ses adversaires même, avec un cri de guerre d'autant plus dangereux pour ceux qui l'avaient imprudemment fourni qu'il sonnait d'une manière plus étrange et était moins intelligible à la foule (1). Les catholiques belges qui, quelques mois plus tôt, applaudissaient au congrès de Malines, les Montalembert, les Dupanloup, les Falloux, en avaient été particulièrement émus. Il semblait que de Rome on eût pris plaisir à miner derrière eux le terrain constitutionnel sur lequel ils tenaient péniblement tête à leurs adversaires. Aussi la grande revue romaine, *la Civiltà cattolica*, se crut-elle obligée de constater que le *Syllabus* et l'encyclique n'attaquaient « ni la constitution belge, ni les droits et les devoirs des citoyens belges, ni leurs légitimes libertés politiques (2). » Cette seule déclaration de l'organe romain eût renversé tout le système des ultras. Pie IX lui-même, soit qu'il eût été surpris du tumulte soulevé par son catalogue d'erreurs, et qu'il désirât en atténuer l'effet, soit qu'il sentît simplement la nécessité de ne pas prendre au compte du saint-siège les extravagans commentaires d'une certaine presse, Pie IX adressa à l'évêque d'Orléans un bref de félicitations. Le

(1) J'en puis citer comme exemple une anecdote caractéristique. Un prêtre de ma connaissance, passant en 1872 ou 1873 sur une des avenues de Versailles, entendit un ouvrier dire derrière lui à un autre : « Tu disais qu'il n'en restait plus de *Syllabus*? Eh bien, en voilà un qui se promène. »

(2) « L'enciclica non offende punto la costituzione belga nè i diritti e i doveri dè citadini di colà nè le legitime loro libertà politiche. » (*Civiltà cattolica*, février 1865.)

saint-père le remerciait de la manière dont il avait défendu et interprété le *Syllabus*, le louant d'avoir réprouvé les erreurs condamnées au sens où le pape les réprouvait lui-même (1). Après une pareille approbation, il semblait difficile de répéter que M. Dupanloup avait trahi et dénaturé la parole pontificale. Cela ne gêna point les adversaires de l'*Antisyllabus* d'Orléans. « L'hérésie libérale » condamnée par le pape, ils n'en persistèrent pas moins à la retrouver dans l'interprétation sanctionnée d'un bref de Pie IX, faisant eux-mêmes ce qu'ils reprochaient à M. Dupanloup, épiloguant sur le bref pontifical, prétendant y découvrir sous les éloges un blâme dissimulé, comme si le pape dont ils célébraient l'indomptable énergie eût pu s'oublier assez pour applaudir publiquement à des doctrines entachées d'erreur ou pour déguiser subrepticement son blâme sous des paroles ambiguës (2).

Toujours est-il que la question dont les ultras lui demandaient la solution, le *Syllabus* ne l'a pas tranchée. Le libéralisme n'a pas été officiellement classé parmi les hérésies. L'opinion des catholiques reste libre à cet égard après l'encyclique *Quanta cura* de Pie IX aussi bien qu'après l'encyclique *Mirari* de Grégoire XVI. La distinction du fait et du droit, de l'hypothèse et de la thèse, permet au croyant le plus timoré de mettre sa foi d'accord avec son patriotisme et sa conscience avec ses opinions politiques. Et cette liberté de fait dont les anathèmes du *Syllabus* n'ont pu le dépouiller, il n'est pas probable qu'aucun des successeurs de Pie IX la lui dispute jamais, ni qu'aucune encyclique aille dans ce sens au-delà du *Syllabus*. L'église a pour cela trop d'intérêt à laisser la question ouverte.

IV.

Les divisions intestines des catholiques ne les empêchèrent jamais de s'unir contre les ennemis spirituels et temporels de la papauté. De 1849 à 1870, à l'époque même où ils étaient en proie à une véritable guerre civile, les deux camps rivalisèrent de zèle et de dévoûment pour la défense de la royauté pontificale, veillant

(1) .... *Et eodem plane sensu quo a nobis fuerant reprobati.* Bref adressé dès le 4 février 1865.

(2) Voici le texte ainsi retourné contre l'évêque honoré du bref. Le pape, en terminant, se déclarait assuré que l'évêque d'Orléans expliquerait le véritable sens du *Syllabus* avec d'autant plus d'exactitude qu'il avait mis plus d'énergie à en repousser les interprétations calomnieuses : *Gratum itaque tibi significamus animum nostrum, pro certo habentes te eo accuratius traditurum esse populo tuo germanam nostrarum litterarum sententiam quo vehementius calumniosas interpretationes explosisti.*

avec une égale sollicitude sur les murs en ruines de la Rome papale, déjouant les surprises, repoussant les attaques sans se laisser endormir par les feintes ni lasser par les assauts de l'ennemi. Durant cette sorte de siège de plus de vingt ans, Montalembert, M. de Falloux et, en avant de tous, M. Dupanloup se distinguèrent par l'ardeur et la vigueur de leurs coups. Certes, si l'éloquence était un rempart pour les états, et si un trône pouvait être sauvé par la vaillance de la plume et de la parole, les murailles de la ville sainte n'eussent pas été violées et la croix de Savoie n'eût pas au Capitole remplacé l'écusson aux clés de Saint-Pierre.

La question romaine est de celles que nous avons trop souvent traitées ici et ailleurs pour y revenir longuement aujourd'hui (1). A nos yeux, on le sait, la monarchie pontificale était vouée à une chute fatale; la révolution italienne et l'unité de la péninsule n'en ont été que la cause seconde, non la cause première. Le respect et les regrets que les catholiques ne sauraient refuser à la royauté temporelle de leur chef, les argumens que la religion et la politique apportaient en faveur de son maintien ne pouvaient longtemps la faire survivre à la sécularisation, partout ailleurs accomplie, des états modernes. Deux choses presque également malaisées en eussent seules pu prolonger l'existence, la sécularisation spontanée de l'administration, et, en 1859 comme en 1848, une politique résolument nationale. Or, si un tel rôle n'était pas au-dessus du cœur de Pie IX, il était au-dessus de ses forces et peut-être des forces humaines. Quelques-uns parmi les catholiques, Lacordaire notamment, eussent voulu réveiller chez le pape-roi de 1860 le Pie IX d'avant 1848; mais ce dernier était mort de ses déceptions, et la monarchie pontificale était bien vieille pour se laisser transformer en quelques années. Ses plus illustres défenseurs en avaient le sentiment. Bien qu'ils ne fussent pas de ceux qui voyaient dans la petite monarchie théocratique une sorte de cité modèle et de type idéal de gouvernement, croyant cette monarchie nécessaire à l'indépendance de la papauté, ils ne pouvaient l'abandonner pour des défauts que leur piété leur rendait moins choquans, ni la sacrifier, parce qu'ainsi que le disait nettement Lacordaire, le gouvernement du saint-siège était un gouvernement d'ancien régime. Tous, du reste, avaient pour la chaire apostolique cet amour exalté qui est comme l'âme du catholicisme contemporain. Ceux qu'on prétendait flétrir du nom de libéraux, ceux qu'on traitait de catholiques selon Cavour étaient les premiers à adorer le « Christ de nou-

(1) Voyez particulièrement : *un Empereur, un Roi, un Pape;* Paris, 1878, et, dans la *Revue* du 1er janvier 1884 : *le Vatican et le Quirinal depuis 1878.*

veau crucifié dans son vicaire. » S'ils ne pouvaient se dissimuler les erreurs de la politique vaticane, ils les voilaient avec la piété des enfans de Noé. C'étaient vraiment, comme le proclamait Montalembert, des fils combattant pour leur mère et des fils non moins respectueux que tendres.

Puis, en tant que catholiques, comment n'auraient-ils pas eu les yeux ouverts sur les difficultés et les périls que devait entraîner pour la papauté la chute de sa royauté séculaire? Comment s'étonner qu'ils se soient enrôlés dans cette sorte de croisade de plume qui remuait tout le monde catholique, qu'ils aient combattu au premier rang pour une cause qui, parmi ses défenseurs, comptait à côté d'eux les Thiers, les Guizot, les Villemain? alors surtout que l'intérêt national leur semblait d'accord avec l'intérêt religieux; que, dans la jeune unité italienne, ils apercevaient avec M. Dupanloup, dès 1861, « la mère prochaine et très menaçante de l'unité allemande? » Ce que l'histoire leur pourrait reprocher, au point de vue même des intérêts ecclésiastiques, c'est d'avoir, par l'inflexibilité de leur attitude vis-à-vis des exigences italiennes, par leur zèle filial à tout couvrir et à tout défendre, contribué à maintenir le *Non possumus*, lequel, en fermant la voie à tout compromis, devait aboutir à l'entière dépossession du pape. Certes, il peut sembler aujourd'hui que d'autres conseils eussent été plus politiques, mais Rome ne les eût pas tolérés; elle ne s'en fût pas moins tenue au *Sint ut sunt;* puis, avant comme après 1870, il eût fallu être aveugle pour ne pas apercevoir combien de difficultés morales et matérielles se dressaient devant toute transaction.

Chose contraire à ce qu'on eût pu prévoir, si les pratiques du gouvernement pontifical à Rome offraient un argument aux contempteurs de toutes les libertés, l'attitude des catholiques français dans la question romaine, leur invincible obstination à défendre le trône pontifical, loin de les éloigner davantage du libéralisme, entretint ou réveilla chez beaucoup d'entre eux le goût de la liberté et des institutions parlementaires. La brusque déclaration de guerre de 1859, l'ambiguïté de la politique impériale dans toutes ces épineuses affaires, ranimaient les défiances contre le pouvoir personnel et contre le maître irrésolu que Montalembert signalait comme le Pilate de la papauté. C'est ainsi qu'en 1863, dans une sorte de consultation sur la conduite à tenir durant les élections, sept des principaux évêques de France, et à leur tête M. Dupanloup, déclarèrent que, dans nos sociétés agitées, la liberté religieuse n'a pas de meilleur appui que les libertés politiques (1). Les

(1) Déclaration du 15 mai 1863.

appréhensions pour la royauté du pape rendirent l'indépendance à plus d'un candidat officiel; dans le corps législatif, qui menaçait de rester la chambre du silence, elles rouvrirent les bouches et délièrent les langues de la majorité. En 1863 et 1869, comme en 1849, les catholiques libéraux se trouvèrent rapprochés de M. Thiers et des parlementaires, et cette fois, non pour la défense de l'ordre, à la cause duquel les uns et les autres avaient peut-être, sous la présidence, fait d'imprudens sacrifices, mais pour la revendication des libertés perdues. Les survivans de ces « cléricaux » peuvent ainsi se vanter d'avoir pour leur part contribué au réveil du libéralisme, d'avoir entretenu chez nous un idéal politique, alors que la société française, tout entière aux préoccupations matérielles, semblait absorbée dans la recherche du luxe et du lucre.

V.

Les partis religieux ne sont ni plus clairvoyans ni plus reconnaissans que les partis politiques. Les services rendus à la royauté pontificale par M. Dupanloup et ses amis ne devaient pas leur faire pardonner leur attitude au concile du Vatican. Leur opposition à la proclamation de l'infaillibilité papale est, pour beaucoup de fidèles, demeurée à leur front une tache indélébile. Les laïques, qui avaient fait de l'infaillibilité du souverain pontife leur cause personnelle, devaient faire un crime aux évêques d'avoir osé se prononcer quand on les interrogeait, de n'avoir pas craint, sous les voûtes de Saint-Pierre, de porter à l'ambon une parole libre, comme si les conciles n'étaient réunis que pour se taire ou saluer de leur docile *placet* toutes les propositions émanées des congrégations romaines. Les partisans de la définition eussent voulu qu'elle fût prononcée sans discussion, par acclamation; ils n'ont jamais pardonné à ceux qui ont fait échouer ce plan. Dès 1867, lors de la réunion des évêques pour le centenaire de Saint-Pierre, certains prélats se demandaient si le véritable but de cette convocation n'était pas la promulgation de l'infaillibilité pontificale. Plusieurs appréhendaient que les exaltés ne voulussent profiter de la présence à Rome de tant d'évêques pour faire proclamer à l'improviste le nouveau dogme (1). La plupart s'en montraient fort éloignés; ils désiraient que, si la définition devait avoir lieu, ce fût avec des formes solennelles, en concile.

La réunion d'un concile était depuis longtemps l'un des vœux du

(1) Voyez les lettres de l'évêque de Grenoble et de l'évêque de Mayence : l'abbé Lagrange, t. III, p. 48-49.

pape, qui en toutes choses aimait à faire grand. Il s'en était ouvert, dès 1864, à une séance d'une congrégation romaine, et plus tard, en 1865, dans une lettre confidentielle adressée à trente-six évêques, dont celui d'Orléans; mais, s'il avait en vue l'infaillibilité, Pie IX le taisait. On a généralement oublié, parmi les catholiques comme parmi les hétérodoxes, que la nouvelle définition dogmatique, qui semble avoir été l'unique résultat et le principal but du dernier concile, ne figurait même point dans ce qu'on en pourrait appeler le programme officiel. A s'en rapporter aux bulles d'indiction, il n'y devait être question que de la discipline du clergé régulier et séculier, de l'amendement des mœurs, de l'éducation de la jeunesse, de la paix universelle, et, d'une manière générale, des moyens de remédier aux maux de l'église et de la société. Aussi, loin de s'effrayer de la réunion d'un concile œcuménique, les catholiques libéraux étaient-ils plutôt disposés à s'en féliciter, comme d'une preuve de la vitalité de l'église. M. Dupanloup fut des premiers et des plus ardens à y applaudir. Il avait, en 1867, été de ceux qui décidèrent la majorité des cinq cents évêques réunis à Rome à demander, dans leur adresse au pape, la convocation d'un concile. Il la désirait si vivement, qu'un peu plus tard il pressait le pape Pie IX de publier les bulles d'indiction, et lui adressait en 1868 une note sur les périls de trop longs délais.

Si l'infaillibilité a été introduite au concile, si elle a été mise en discussion avant même que les évêques fussent rassemblés, c'est que la question fut soulevée par la presse religieuse, laquelle n'admettait point qu'elle ne fût pas posée et résolue. Lors donc que, laïques ou ecclésiastiques, des catholiques s'opposaient à la définition, demandant qu'elle ne fût pas portée au concile, loin d'aller contre les désirs avoués du saint-siège, ils se renfermaient strictement dans les bulles pontificales et ne combattaient que des journaux dont l'opinion ne pouvait avoir force de loi dans l'église.

La controverse soulevée à ce propos par le journalisme agitait déjà tout le monde catholique, que les adversaires de la définition pouvaient encore se flatter de ne pas se mettre en travers des vœux du Vatican. Les lettres d'un des prélats les plus éclairés de Rome, alors archevêque de Thessalonique, depuis secrétaire d'état de Léon XIII, après avoir partagé avec lui les voix du conclave de 1878, Mgr Franchi, permettaient de croire que la prudence l'emporterait autour du saint-père (1). De presque tous les points de l'Eu-

(1) « Je puis, écrivait à M. Dupanloup Mgr Franchi, le 15 octobre 1869, vous confier une chose très importante. Tout le monde commence à se convaincre des dangers que nous ont faits ceux qui se disent nos amis. Dans ma dernière audience, j'ai trouvé le saint-père parfait dans toutes les appréciations et dans toutes les questions, et j'ai une immense confiance que le concile sera l'œuvre de pacification que

rope, d'Allemagne et d'Autriche-Hongrie particulièrement, l'épiscopat agissait dans le sens de la modération. Les évêques allemands, réunis à Fulda, avaient adressé au Vatican un mémoire où ils déclaraient unanimement que, dans l'état actuel des esprits, ils considéraient comme un malheur qu'une question aussi délicate fût introduite au concile. Ce mémoire avait fait impression à Rome. Pour triompher des hésitations du Vatican et des répugnances des évêques les plus en vue par la situation et le talent, les infaillibilistes de la presse recoururent à un procédé inouï en pareille matière, mais conforme à l'esprit de la démocratie sacerdotale, sur laquelle ils semblaient vouloir édifier une sorte de césarisme théocratique. Ils imaginèrent un immense pétitionnement, « une sorte de plébiscite en matière de dogme » dans les colonnes de *l'Univers*. L'église enseignée, disait M. Dupanloup, prétendait dicter d'avance ses décisions à l'église enseignante; le bas clergé et la laïcité s'immisçaient indirectement au concile; et leur voix, multipliée par les échos de la presse, menaçait d'y couvrir celle des évêques. Il semblait que la place autrefois laissée dans ces assises de l'église aux princes catholiques eût été usurpée par le journalisme et que, à l'instar des empereurs ou des rois du passé, ce nouveau souverain se crût le droit d'y faire prévaloir ses volontés.

Un des traits les plus particuliers de ces querelles ecclésiastiques, c'est qu'en réalité les deux camps adverses étaient d'accord sur le fond de la question. Leur dissentiment ne portait que sur la conduite à tenir au concile. Ceux qu'on appelait les libéraux, en France du moins, étaient pour la plupart aussi romains, aussi ultramontains, au sens propre du mot, que leurs adversaires. Ils avaient en toute occasion non moins amoureusement proclamé l'autorité du saint-siége. Cela, sauf de rares exceptions, était vrai de ceux qu'on nommait les derniers gallicans, des élèves de Saint-Sulpice, tels que M. Dupanloup, lequel avait passé sa thèse de docteur en théologie à Rome et précisément sur la question de l'infaillibilité. Cela était non moins vrai des anciens amis de La Mennais, tels que Montalembert et Lacordaire. Dans les fameuses libertés de l'église gallicane, ils n'avaient jamais vu que des servitudes vis-à-vis du pouvoir civil. Le gallicanisme, avec son faux air de césaro-papisme, avait révolté leur jeunesse par son zèle pour le pouvoir absolu des rois. Ils ne lui avaient pas pardonné l'esprit de servilité vis-à-vis du trône, dont, à tort peut-être, ils accusaient l'ancien clergé. Les doctrines romaines, les maximes politiques de saint Thomas, de

nous voulons pour ramener la société, non pour l'éloigner davantage. » (L'abbé Lagrange, t. III, p. 138.)

Bellarmin, de Suarez, de Mariana même leur avaient, non sans raison, paru singulièrement plus libérales, plus démocratiques, plus modernes, en un mot, que celles de Bossuet et de nos vieux gallicans, fauteurs du droit divin des rois (1).

Ils s'étaient imaginé qu'en cherchant son point d'appui à Rome, l'église de France se montrerait à la fois plus indépendante vis-à-vis du pouvoir et plus amie des libertés publiques. C'était compter sans les passions et la secrète logique de l'ultramontanisme, qui, oublieux de ses anciens docteurs, devait perdre de vue leurs théories sur l'origine du pouvoir civil et les droits de la communauté, pour appliquer à la société civile et à l'état les mêmes procédés et les mêmes maximes qu'à la société religieuse. On l'a remarqué avant nous, le journalisme catholique, rattachant à l'ultramontanisme une conduite politique que jusque-là il n'avait pas paru impliquer, l'avait associé à la complaisance envers les pouvoirs héréditaires et absolus (2). C'était justement le contraire de ce qu'avait rêvé, vers 1830, l'école ultramontaine de *l'Avenir*, pour laquelle la plus haute personnification de la papauté, c'étaient les grands pontifes du moyen âge luttant, avec les communes libres, contre l'absolutisme des empereurs. Si l'ancien gallicanisme avait dégoûté les âmes fières par sa platitude vis-à-vis des princes, le nouvel ultramontanisme leur avait offert sous le second empire un spectacle non moins répugnant. Ne l'avait-on pas vu, comme s'en indignait encore Lacordaire à ses derniers jours, déshonorer l'église en saluant César d'une acclamation qui aurait excité le mépris de Tibère (3)?

Au point de vue religieux même, dans la sphère où l'obéissance leur paraissait une vertu, et l'humilité une noblesse, les premiers promoteurs de l'ultramontanisme en France avaient, ainsi qu'il arrive souvent, été bientôt distancés dans la voie qu'ils avaient ouverte. Après avoir, sous Louis-Philippe, devancé la plus grande partie du clergé dans l'exaltation de la chaire romaine, ils s'étaient trouvés dépassés par les adorations et les adulations excessives des ultras de l'ultramontanisme. Montalembert, dont c'était la propre histoire, qui, moins de dix ans plus tôt, appelait le gallicanisme la plus redoutable et la plus invétérée de nos

(1) Il est vrai qu'à sonder les intentions, les docteurs ultramontains, et spécialement les jésuites espagnols, tels que Suarez et Mariana, l'apologiste du tyrannicide, semblent avoir été moins soucieux de relever les droits du peuple que d'abaisser le pouvoir des rois, afin de rehausser d'autant la puissance ecclésiastique. (Voyez, par exemple, M. Ad. Franck, *Réformateurs et Publicistes de l'Europe au XVIIe siècle*, p. 42 et 80.)

(2) Émile Ollivier, *l'Église et l'État au concile du Vatican*, t. I, p. 303.

(3) Lettre du 13 avril 1861 : *le Père Lacordaire*, par Montalembert, p. 257.

erreurs, qui se félicitait de voir les articles de 1682 abandonnés de tout le clergé, et les idées du *Pape* de J. de Maistre devenues des lieux communs pour la jeunesse catholique (1); Montalembert notait avec tristesse, dès 1861 ou 1862, cette rapide évolution. « Les prêtres, disait-il, qui inquiétaient le clergé gallican de 1830 par leurs sympathies ultramontaines ont assez vécu pour pouvoir protester contre les extravagances des ultramontains d'aujourd'hui (2). »

On a dit que les catholiques libéraux s'étaient vengés du *Syllabus* sur l'infaillibilité, qu'anciens champions des doctrines ultramontaines, ils avaient déserté au gallicanisme par représailles (3). De pareilles imputations sont démenties par leur langage avant l'apparition du *Syllabus*. Il n'est, du reste, aucun besoin d'y recourir pour expliquer leur attitude à l'époque du concile. Des hommes, dont la répulsion pour le gallicanisme avait été parfois poussée jusqu'à l'injustice envers l'ancien clergé, s'étaient, grâce au mouvement des esprits autour d'eux, retrouvés un jour gallicans par comparaison. C'est là une aventure fréquente dans l'histoire des partis, religieux ou politiques, qui tendent presque toujours à renchérir sur leurs propres doctrines et tôt ou tard traitent les esprits modérés en suspects ou en renégats. Plus d'un des catholiques qui avaient naguère amoureusement couvé les tendances ultramontaines en était de cette façon revenu à ce que Lacordaire, si je ne me trompe, appelle quelque part le gallicanisme instinctif, gallicanisme éternel qui fait redouter tout pouvoir sans limite et qui, par là même, est l'opposé du nouvel ultramontanisme, lequel prétend courber la société civile aussi bien que la société religieuse sous le joug d'un despotisme omnipotent.

Dans la controverse qui précéda et accompagna le concile, les partisans de la définition de l'infaillibilité ne se firent pas faute d'évoquer contre leurs adversaires ce spectre du gallicanisme afin de susciter contre eux les ombrages de Rome. C'était de leur part, du reste, une vieille tactique qu'ils avaient comme bien d'autres choses empruntée à La Mennais et à *l'Avenir*. En fait, le gallica-

(1) *Des Intérêts catholiques au XIXe siècle*, chap. II et VI.

(2) L'abbé Lagrange, t. II. Il est du reste à noter qu'à l'époque même où il se félicitait du discrédit des gallicans, l'ultramontanisme de Montalembert n'allait pas jusqu'à ériger la papauté en une sorte d'autocratie religieuse. « Selon les doctrines ultramontaines, écrivait-il, les seules vraies, suivant moi, le pape est le monarque de l'église; mais ce n'est pas un monarque absolu. » (*Des Intérêts catholiques au XIXe siècle*, *ibidem.*) Avec de pareilles vues, on comprend qu'irrité par les exagérations de ses anciens amis, Montalembert, malade et aigri, soit allé un jour jusqu'à traiter ce nouvel ultramontanisme d'idolâtrie.

(3) Ainsi s'exprime un ouvrage fort répandu dans le clergé, *le Manrèze du prêtre*, par le père Caussette, t. I, 2e édition.

nisme était mort, la plupart des évêques qu'on flétrissait de cette marque n'avaient jamais été gallicans. Presque tous croyaient non moins que les infaillibilistes les plus bruyans à l'infaillibilité personnelle du pape. Ils l'avaient assez prouvé lors de la proclamation de l'immaculée conception en leur présence par Pie IX, et depuis, dans les adresses rédigées ou signées par eux lors des réunions de l'épiscopat pour la canonisation des martyrs japonais ou le centenaire de Saint-Pierre. S'ils s'effrayaient de la promulgation officielle d'un dogme auquel ils adhéraient personnellement, c'était uniquement pour l'effet que pourrait produire au dehors un pareil dogme et pour l'usage que certains catholiques en prétendaient faire. Ils sentaient que cette définition était indirectement dirigée contre eux, et contre leurs idées les plus chères; qu'aux yeux de ses plus ardens promoteurs, c'était moins un moyen de pacification dans l'église qu'une arme de guerre contre la société moderne. On se flattait parmi les ultras que l'éclat ainsi rehaussé de la tiare se réfléchirait tout autour d'elle, au-delà même de la sphère dogmatique. Selon le mot d'un ecclésiastique français, on voulait déclarer le pape infaillible dans les matières de foi pour le faire croire infaillible dans les autres.

Ce qui faisait redouter des uns la nouvelle définition, c'était précisément ce qui la faisait souhaiter de leurs adversaires. Tandis que, avec un des prélats les plus éclairés de l'Europe (1), les uns croyaient que, de notre temps, à notre époque sceptique, l'église ne pouvait rien gagner à accroître le nombre de ses dogmes; qu'en face des assauts de l'impiété et devant la sape du rationalisme contemporain, elle avait tout intérêt à ne pas étendre les lignes qu'elle avait à défendre; les autres, raillant comme indignes de l'église ces préoccupations d'humaine prudence, se complaisaient à humilier l'orgueilleuse raison du siècle sous le joug d'un dogme de plus, et en apparence du plus provocant de tous les dogmes. Au scepticisme et à l'incrédulité modernes, se plaignant d'être enfermés par le catholicisme dans un champ trop étroit, ils se faisaient gloire de répondre en resserrant le cercle des croyances obligatoires et rétrécissant le domaine abandonné à la libre raison.

De même au point de vue politique. Pendant que les uns s'effrayaient de voir accentuer le contraste entre l'organisation intérieure de la société religieuse et celle de la société civile, inquiets de voir la première concentrer tous les pouvoirs en une seule main,

(1) M. de Ketteler, évêque de Mayence, lettre à M. Dupanloup, en 1869 : l'abbé Lagrange, t. III, p. 49.

faire découler toute autorité d'une seule source, d'une seule bouche, alors que de toutes parts la société civile tend de plus en plus à faire dériver le pouvoir de la libre volonté des gouvernés, les autres se félicitaient de cette opposition, de cette marche en sens inverse, espérant qu'entre deux sociétés animées d'un esprit aussi différent et cheminant à l'encontre l'une de l'autre, l'antagonisme serait inévitable, le conflit certain, le choc prochain. Ce conflit que les premiers appréhendaient, les derniers, joyeux de l'affronter, l'appelaient de leurs vœux, se flattant d'en voir sortir le réveil des catholiques et le triomphe de l'église. Alors que *l'Univers*, persuadé que l'église avait toute la société à reconstruire, entrevoyait dans l'avenir, après un nouveau déluge envoyé par la miséricorde de Dieu, une confédération des peuples présidée par le pape (1), M. Dupanloup et ses amis craignaient que l'infaillibilité, et avec elle le *schema de Ecclesia*, ne fissent que provoquer les gouvernemens à rompre avec le saint-siège, éloigner les peuples de l'église, fournir une objection de plus aux rationalistes, dresser entre Rome et les églises séparées une nouvelle et plus haute barrière.

Il semblait qu'il y eût alors pour le saint-siège des raisons de prudence particulières. Le Vatican avait d'autant plus de ménagement à garder qu'il ne régnait à Rome qu'à l'abri du drapeau tricolore, et qu'en blessant les gouvernemens et l'opinion publique, il s'exposait à faire retirer nos troupes ou à en rendre le maintien plus malaisé. C'était là, pour les partisans de la modération, un argument qu'ils ne pouvaient se dispenser de faire valoir. On les accusa de vouloir exercer une pression du dehors; on alla jusqu'à les soupçonner de trahir la cause de l'indépendance pontificale, dont ils avaient été les plus vaillans soldats. Tel est, du reste, l'aveuglement de l'esprit de parti, tel était l'espèce d'illuminisme, prédominant dans certains cercles, qu'à Rome les *zelanti* regardaient la définition de l'infaillibilité comme une sauvegarde du pouvoir temporel, se figurant qu'une fois proclamé infaillible, le pape imposerait davantage à la révolution et trouverait de plus ardens défenseurs dans les nations ou les princes catholiques.

VI.

En se mettant en travers du torrent impétueux qui emportait l'église, les adversaires de la définition sacrifiaient leur popularité dans le clergé et parmi les masses catholiques, car, en religion non moins qu'en politique, la faveur des partis va presque toujours

(1) *Univers*, du 11 juillet 1868, article de Louis Veuillot.

aux opinions les plus tranchées et aux thèses les plus outrées. Les conseils de la prudence sont taxés de lâcheté ou de faiblesse; les hommes qui osent les donner s'offrent à la suspicion et aux calomnies de ceux mêmes dont ils servent la cause. Les prélats opposés à la définition n'échappèrent pas à cette loi commune. On leur fit voir que les haines religieuses et les rancunes théologiques ne sont ni les moins violentes, ni les moins soupçonneuses, ni les moins tenaces; mais, pour la plupart d'entre eux, le chagrin le plus cuisant, ce fut de contrister le cœur d'un pontife qu'ils aimaient et vénéraient par-dessus tout, de paraître faire acte d'opposition à un père persécuté dont leur piété filiale eût voulu adoucir les amertumes. Toute leur conduite au concile devait se ressentir de ce qu'avait de douloureux et de pénible un pareil rôle (1). Contraints de combattre un pouvoir qu'ils étaient les premiers à révérer, embarrassés dans leurs scrupules, paralysés par leur amoureuse dévotion au saint-siège, ils luttaient pour ainsi dire à genoux, se prosternant après chaque essai de résistance.

Une semblable opposition était d'avance condamnée à la timidité, aux reculs, aux hésitations, aux petites mesures, aux voies détournées, et conséquemment à la défaite. Quelque parti qu'elle prît, qu'elle luttât de pied ferme, offrant le combat aux adversaires, ou qu'elle évitât la bataille, se contentant de légères escarmouches, cherchant à gagner du temps et à retarder l'engagement final, elle était, non-seulement certaine d'être battue, mais assurée de voir ses procédés et ses motifs aussi durement appréciés de ses adversaires. Et, de fait, parmi les infaillibilistes comme parmi les incrédules, on lui a presque également reproché ses résistances et ses timidités, son indépendance et sa résignation.

Aucune tactique n'eût pu arrêter le triomphe des infaillibilistes. Une fois posée au concile, la question était sûre d'être tranchée dans le sens de l'affirmative. Après des siècles de lente élaboration et de patiente propagande, l'heure de la proclamation définitive de l'infaillibilité papale avait enfin sonné dans l'église. L'erreur des opposans fut d'avoir espéré l'empêcher, de s'être un instant fait illusion. A Trente déjà, trois siècles plus tôt, l'infaillibilité personnelle du pape aurait été érigée en dogme, à la face du protestantisme, sans l'opposition des gouvernemens. Depuis le dernier grand concile, depuis la révolution surtout, qui, en France et ailleurs, avait relâché les liens du pouvoir temporel et de l'aristocratie épiscopale, le prestige du siège apostolique et l'ascendant des doctrines romaines n'avaient fait que croître. Dans les pays comme la France qui avaient le plus longtemps répugné aux prétentions

(1) M. Dupanloup s'en ouvrait à Pie IX lui-même dans une lettre confidentielle.

pontificales, la majorité du clergé et des catholiques militans avait fini par y être peu à peu conquise. La révolution, qui semblait devoir ébranler jusqu'en leurs fondemens les bases de l'église, — la révolution, qui allait bientôt et si aisément renverser le trône temporel de la papauté, — avait, par une de ces réactions de tout temps communes, par un de ces contre-courans si fréquens dans l'histoire, tourné à l'exaltation de la chaire de Saint-Pierre et provoqué, par contre-coup, un nouvel ultramontanisme plus agressif et plus intempérant, autrement impatient et téméraire que celui des Bellarmin et des Liguori. La reconnaissance de l'infaillibilité pontificale était, du reste, le couronnement naturel de tout l'édifice catholique, le dernier mot d'une centralisation religieuse que tous les bouleversemens contemporains et toutes les découvertes modernes n'ont fait que rendre plus étroite et plus facile. C'était le terme logique auquel aboutissait toute l'histoire de l'église et de la papauté depuis les siècles où, sous les pieds de la Rome impériale, dédaigneusement ignorante des obscurs pontifes qui devaient succéder aux césars, la main d'un peintre des catacombes, faisant de Pierre le nouveau Moïse, le chef du peuple de Dieu, donnait au frère d'Aaron les traits traditionnels du pêcheur de Galilée et, à côté de la symbolique figure de Moïse qui frappe le rocher d'Horeb, écrivait *Petrus*, comme pour bien indiquer que toute grâce vient par Pierre et ses successeurs.

Dans un concile réuni, en 1869, à Rome, à l'ombre du palais pontifical, sous les voûtes de la grande basilique élevée à la gloire du prince des apôtres; dans un concile en majorité composé de prélats italiens, grossi de nombreux vicaires apostoliques et d'évêques *in partibus* dépendant directement du Vatican et de la Propagande; avec le mode de recrutement actuel de l'épiscopat, pour la plus grande partie nommé en dehors de l'état, uniquement par le saint-siège, les doctrines romaines, repoussées ou tenues en échec par des conciles tout autrement constitués et rassemblés sous des influences différentes, étaient manifestement assurées de triompher. Les adversaires de la définition de l'infaillibilité avaient beau avoir pour eux le prestige des grands sièges épiscopaux, la science des hommes et des choses, l'appui moral des gouvernemens, la vive éloquence latine des Haynald et des Strossmayer et l'autorité de ces grands évêques dont un historien du concile nous a donné une si vivante galerie de portraits, leur cause, dès qu'elle était portée à Saint-Pierre, était perdue d'avance.

Une seule chose eût pu prévenir leur défaite : l'intervention des puissances civiles. La plupart le sentaient. C'est pour cela qu'en cette occasion, les catholiques d'ordinaire les plus enclins à se récla-

mer uniquement de la liberté, les évêques les plus défians de toute protection séculière se montrèrent les plus favorables à l'action des puissances, non qu'ils voulussent à leur tour recourir au bras séculier, comme l'insinuaient les panégyristes avoués de l'inquisition, mais parce que l'intervention des gouvernemens ne pouvait s'exercer que dans le sens de la modération et qu'elle était conforme à toutes les traditions, les puissances et les princes ayant, de Nicée à Trente, toujours été représentés aux grandes assises de l'église. L'intervention directe des gouvernemens, aucun des pères du concile ne semble néanmoins l'avoir formellement invoquée, bien que quelques-uns, tels que l'archevêque de Paris, M. Darboy, aient plus d'une fois réclamé l'aide morale du gouvernement français et que, malgré son antipathie pour le régime impérial, M. Dupanloup ait, avant de partir pour Rome, fait une visite aux Tuileries. A ne consulter que leur intérêt bien entendu, l'intérêt de leurs bonnes relations, l'église et l'état eussent eu tout profit à laisser la salle conciliaire ouverte aux représentans attitrés des sociétés laïques; mais le sentiment public et les mœurs nouvelles y répugnaient de part et d'autre. Ni la cour de Rome, ni la majorité du concile, ni les gouvernemens, ni les partis politiques n'y étaient disposés. Un seul état, et de troisième ordre, la Bavière, en manifesta le désir et entama des négociations dans ce sens. Aussi Pie IX s'était-il abstenu d'adresser, selon l'usage, aux souverains catholiques l'invitation de se faire représenter au concile, bien qu'à tout événement il eût d'abord fait préparer, à Saint-Pierre, une place pour leurs « orateurs. » L'absence des représentans du pouvoir laïque devait remplir de joie les promoteurs de la définition. *L'Univers* en triomphait bruyamment d'avance. L'organe des ultras n'y voyait pas seulement, ce qui était conforme aux faits, un signe de la séparation, aux trois quarts effectuée, de l'église et de l'état, il y voyait la consommation de la rupture entre la société moderne et l'église, le prélude de l'abrogation des concordats, et il osait s'en féliciter, déclarant en langage fatidique qu'au temps des alliances allait pour l'église succéder l'ère des conquêtes (1).

Le cabinet français, auquel la présence de nos soldats à Rome donnait en cette question une influence et une responsabilité particulières, était, à cet égard, inégalement partagé. Le ministre des affaires étrangères, M. Daru, inclinait à l'intervention. Lié de longue date avec Montalembert, il croyait de l'interêt de l'état d'arrêter la définition de l'infaillibilité et de soutenir la minorité du concile. Le chef du cabinet, au contraire, M. Émile Ollivier, avec la majorité

(1) Article du 11 juillet 1868.

de ses collègues, tenait pour la politique de « respectueuse abstention, » considérant l'infaillibilité pontificale comme une affaire intérieure de l'église, où les états n'avaient rien à démêler. On n'en pouvait dire autant de toutes les questions politico-ecclésiastiques qui, d'après les bulles d'indiction, devaient être soulevées à Rome : les tendances de la majorité des pères laissaient craindre qu'elles ne fussent tranchées d'une façon peu conforme aux droits de l'état. Aussi les partisans de l'intervention revinrent-ils à la charge lors de la divulgation, par une indiscrétion de la presse allemande, du *schema : de Ecclesia*. Ce *schema*, dont les canons reproduisaient en plein XIXe siècle la théorie du pouvoir indirect du spirituel sur le temporel, de la papauté sur les couronnes, était si manifestement contraire au droit public moderne que toutes les chancelleries s'en étaient émues. Notre ministre des affaires étrangères, désireux de prévenir les conflits qu'il voyait s'amasser, trouvait là un nouveau motif d'intervention. Il eût voulu envoyer au concile un ambassadeur spécial ; son choix même, affirme-t-on, était déjà fait dans la personne de M. le duc de Broglie. Tel n'était pas l'avis de M. Ollivier, soutenu par la majorité des ministres et par l'empereur. Comme terme moyen, le cabinet des Tuileries se décida à faire remettre au saint-père un mémorandum appuyé par les autres puissances, mais dépourvu de toute sanction, et, ce mémorandum « agenouillé, » selon l'expression du chef du cabinet, le gouvernement impérial le laissa bientôt, lors de la retraite de M. Daru, « s'évaporer en vain manifeste (1). »

La cour de Rome, après avoir décliné les représentations des puissances, finit du reste par calmer leurs inquiétudes en retirant ce malencontreux *schema : de Ecclesia*, soit pour l'amender, soit pour gagner du temps. On n'en laissa venir au concile que ce qui touchait le pape, mais dans cette partie on inséra, contrairement au projet primitif, l'infaillibilité pontificale. Près de quatre cents évêques avaient, dès leur arrivée, demandé dans un *postulatum* l'introduction de cette question, se fondant sur ce qu'en ce moment même elle soulevait trop de controverses pour n'être pas définitivement tranchée. La minorité française et allemande eut beau présenter un contre-*postulatum*, Pie IX, une fois rassuré sur les projets d'intervention des gouvernemens, introduisit la question, et, dès qu'il s'y fut résolu, il se jeta de sa personne dans la lutte avec sa fougue habituelle, envoyant des brefs aux journaux et aux prêtres qui défendaient la suprématie pontificale, recevant des députations d'infaillibillistes, blâmant et à l'occasion tançant durement les évê-

(1) Émile Ollivier, *l'Église et l'État au concile du Vatican*, t. II, p. 211 et 226.

ques ou les cardinaux qui se permettaient de s'opposer à la promulgation d'un dogme, que, sans attendre la décision du concile, il avait solennellement affirmé en proclamant de son autorité l'immaculée conception à la face d'une assistance d'évêques. Cette fois, Pie IX n'épargna rien pour le triomphe définitif des prérogatives du suprême magistère qu'il vénérait en sa propre personne.

Les adversaires de la définition eussent voulu qu'à l'exemple de Trente, aucune résolution, en matière dogmatique du moins, ne fût prise qu'à l'unanimité morale, sinon à l'unanimité absolue. A cette prétention, le Vatican, qui, malgré les précédens, avait seul dressé les règlemens du concile, répondit en édictant d'avance que toutes les décisions seraient prises à la simple majorité. Plus de cent évêques protestèrent en vain contre cet article d'un règlement qui avait déjà soulevé leurs stériles réclamations, sans oser revendiquer le droit de statuer eux-mêmes, ainsi que les pères de Trente, sur l'ordre et les conditions de leurs travaux. La session s'avançant et les chaleurs de l'été menaçant de suspendre le concile avant que l'infaillibilité fût venue en discussion, les légats pontificaux, en dépit des représentations d'un grand nombre de pères des deux partis, intervertirent l'ordre du jour de l'assemblée, renversant l'ordre logique et traditionnel des canons sur les droits de l'église, sans s'arrêter à l'objection qu'avant d'aborder l'infaillibilité pontificale, il eût été bon de définir en quelle matière l'église elle-même est infaillible. La question, venue enfin au concile, les débats, déjà longs, il est vrai, furent écourtés. La majorité ardente, impatiente de délais, obtint des chefs de la minorité, de M. Haynald notamment, qu'ils renonçassent à la parole. Cette concession, traitée au premier moment de trahison par l'évêque d'Orléans, n'était pas du goût de tous. Quelques-uns, M. Dupanloup entre autres, eussent voulu maintenir leur droit à la parole : l'attitude de l'assemblée les contraignit à se résigner également au silence. On accusait déjà l'opposition de s'être entendue pour prolonger indéfiniment la discussion en la faisant reprendre tour à tour par chacun de ses membres. Des évêques dans un concile ne pouvaient, comme des Irlandais à la chambre des communes, s'exposer volontairement au reproche d'obstruction. Ils préférèrent se taire. Aussi vit-on en une seule séance vingt-deux orateurs de la minorité renoncer successivement à monter à l'ambon. Ce spectacle se renouvela deux jours de suite. A l'appel des secrétaires : *Dominus Episcopus *** accedat ad ambonem*, les évêques ne se levaient plus. Enfin, le 13 juillet, la définition était votée en congrégation, autrement dit en comité secret, par 451 voix sur 601 votans; 88 pères avaient répondu *Non placet;* 62 n'avaient donné qu'un *oui* conditionnel (*placet juxta modum*).

Quelques jours après avait lieu, en séance publique, le scrutin définitif sous les yeux mêmes du souverain pontife, qui avait enfin attaché à la tiare cette couronne si longtemps contestée. La minorité, sentant toute résistance inutile, s'était résolue à ne pas affliger Pie IX en renouvelant publiquement devant lui ses votes dissidens. Qu'elle l'ait fait ou non de propos délibéré, le dogme récemment inscrit au *Credo* catholique a de cette façon, comme elle le réclamait d'avance, obtenu du concile la presque unanimité. Deux voix seulement contre 533, la majorité ayant grossi d'un scrutin à l'autre, s'obstinèrent à la négative. Les chefs de l'opposition avaient quitté Rome la veille après avoir inutilement envoyé une ambassade au pape pour tenter de faire atténuer les termes de la définition. Cette sorte de retraite au moment décisif leur a été presque aussi sévèrement reprochée que l'avait été leur persistance à se mettre en travers de l'opinion dominante et leurs efforts pour faire échouer ou ajourner l'infaillibilité. Il serait assurément facile de relever chez la minorité plus d'une inconséquence, de signaler chez elle des alternatives de décision et de découragement, de résistance et de reculade; mais un concile n'est pas une assemblée politique, où des partis sans foi commune, séparés par des haines invétérées, se font un devoir de rester jusqu'au bout fidèles à leurs principes ou à leurs passions. Des évêques, délibérant la mitre au front, dans une basilique, sous les yeux du père commun des fidèles et sous les ailes invisibles de l'Esprit saint, que tous sentaient planer au-dessus d'eux; des évêques, également dévoués à l'église et au saint-siège, redoutant par-dessus tout le scandale des discordes intestines en face de l'impiété aux aguets, résignés d'avance pour le maintien de l'unité à toutes les défaites et les humiliations, mettant leur vertu et leur honneur à se soumettre, ne pouvaient combattre en irréconciliables, avec les révoltes de la chair et l'orgueil de l'esprit, un dogme dont le triomphe paraissait de jour en jour plus assuré, auquel croyaient, pour la plupart, ses adversaires mêmes et que tous étaient résolus d'avance à accepter du concile. Ce qui devait triompher au Vatican, ce n'était pas seulement la papauté élevée définitivement sur la tête de l'épiscopat, c'était, grâce à la soumission de tous les pères, l'unité, la cohésion de l'église rendue plus frappante par l'ardeur de ses controverses, remarquable privilège et force singulière en un temps où toutes les influences traditionnelles semblent en train de se dissoudre.

VII.

Ce qui nous intéresse surtout, ce sont les résultats pratiques, c'est l'impartial jugement des faits que rendent tôt ou tard les

années, et qu'aucune autorité ne saurait casser ni contester. Or, si l'on regarde la sentence portée par le temps, qui marche si vite aujourd'hui, sur ces controverses déjà si loin de nous, on s'aperçoit, nous semble-t-il, qu'ainsi qu'il arrive souvent dans la chaleur du combat, les différens partis et les divers acteurs ont attaché à leurs luttes une importance outrée; que, d'un côté et de l'autre, ils s'en exagéraient les conséquences, et qu'à tout prendre, la nouvelle définition dogmatique n'a valu à l'église ni tout ce qu'en redoutaient les uns, ni tout ce qu'en espéraient les autres.

Est-ce à dire que toutes les appréhensions de la minorité du concile fussent vaines? Non, assurément. En Orient, en Allemagne, en Suisse, en Italie, en France même, la proclamation de l'infaillibilité personnelle du pape a été le signal, a été la cause ou le prétexte de scissions et de défections qui, pour n'avoir entraîné qu'un petit nombre de fidèles, ou mieux, d'indifférens sans foi, n'en ont pas moins été une plaie nouvelle au sein de l'église. Chose plus grave que le schisme mort-né des vieux catholiques, l'érection de l'infaillibilité pontificale en dogme a partout réveillé contre le saint-siége les défiances des peuples et des gouvernemens. L'ombre en a paru s'étendre sur la société civile, et les pouvoirs laïques en ont été offusqués. Les cours ou les états non catholiques n'ont pas été les derniers à s'en alarmer. En Allemagne et en Angleterre, on a vu deux hommes d'état, de principes et de tempérament bien différens, mais à certains égards les deux plus remarquables de leur âge et tous deux se piquant également d'être chrétiens; l'un, défiant des innovations modernes, contempteur des assemblées et du régime parlementaire, apologiste convaincu des pouvoirs forts; l'autre, apôtre du libéralisme et pionnier infatigable de l'ère démocratique : M. de Bismarck et M. Gladstone, exprimer publiquement par la parole ou la plume les appréhensions suscitées chez eux par le nouveau dogme. A plus forte raison en a-t-il été ainsi chez les masses populaires, sur lesquelles les mots et les formules ont tant de prise. L'infaillibilité a, sous ce rapport, ravivé l'impression du *Syllabus*, fourni aux railleries banales et aux sarcasmes populaires un trait de plus. Elle n'a pas été étrangère à la recrudescence de haines contre l'église, et à la campagne anticléricale qui, en Allemagne, en Suisse, en France, en Belgique, en Autriche même, a presque partout signalé la fin du long pontificat de Pie IX.

Tout cela est incontestable : sur tous ces points, l'événement a justifié les craintes de la minorité du concile, et néanmoins les promoteurs de la définition seraient en droit de soutenir qu'elle n'a pas attiré sur l'église tous les maux ou les périls qu'en redoutaient leurs adversaires. Il a suffi de quelques années pour en affaiblir singulièrement l'effet au dehors comme au dedans du sanctuaire. Les

hommes d'état qui s'en étaient montrés les plus inquiets en ont vite pris leur parti, et l'on a vu les Bismarck et les Gladstone, après avoir affiché les craintes que leur inspirait l'autocratie pontificale, chercher à faire tourner au profit de leur politique, en Allemagne ou en Irlande, cette omnipotence papale dont ils avaient dénoncé les périls pour le pouvoir civil (1). Bien plus, les infaillibilistes peuvent se vanter d'avoir raffermi la charpente séculaire de l'église, consolidé tout le vieil édifice catholique en fortifiant la papauté, qui en est la clé de voûte et la maîtresse pièce. Au moment où le successeur de Pierre allait perdre son sceptre temporel, ils lui ont assuré une couronne que ni révolution, ni conquérant ne lui sauraient arracher. A l'heure où l'église, dépouillée de ses états territoriaux, ayant cessé de régner en souveraine sur sa capitale, pouvait sembler exposée aux divisions intestines et aux schismes nationaux, ils en ont étroitement resserré et pour ainsi dire vissé l'unité, si bien que l'église n'a jamais été plus papale et plus romaine, que depuis le jour où Rome a cessé d'appartenir au saint-siége. C'est une chose en effet digne de remarque, que l'année où le pape a été officiellement reconnu infaillible a été l'année où le saint-siége a perdu sa royauté dix fois séculaire. Dans la concordance de ces deux faits, dont l'un atténue singulièrement les conséquences de l'autre, les ultramontains sont libres de montrer le doigt de la Providence, qui n'a laissé tomber la petite monarchie italienne des papes qu'après avoir assuré leur monarchie spirituelle et affermi leur empire dans l'église. Il est vrai que les promoteurs de la définition, loin de s'attendre à la chute du trône temporel de Pie IX, s'imaginaient le fortifier et l'étayer avec l'infaillibilité; mais n'est-ce pas ainsi d'ordinaire, en aveugles inconsciens de l'œuvre à laquelle leurs mains travaillent, que les hommes sont les instrumens des desseins de la Providence?

Toujours est-il (et tel est au point de vue politique le fait capital) que c'est au moment où les papes ont cessé de compter parmi les princes qu'ils sont devenus définitivement les monarques absolus de l'église; c'est la veille du jour où ils ont perdu leurs minces états temporels, que d'un bout à l'autre du monde catholique ils ont vu toutes les vieilles résistances nationales abdiquer solennellement à leurs pieds, de façon qu'en réalité jamais le saint-siége n'a été plus puissant dans l'église, jamais il n'a plus régné sur les âmes que depuis qu'il a cessé de donner des lois aux bords du Tibre et que le pape vit en prisonnier au Vatican. Telle est, en somme, pour qui regarde les choses de haut, la principale consé-

(1) Voyez, dans la *Revue* du 15 novembre 1883, *le Vatican et le Quirinal depuis* 1878.

quence du dernier concile, et c'est là un fait que les hommes d'état ne sauraient perdre de vue : si, depuis le mois de septembre 1870, les papes, frustrés de leur ancienne souveraineté, restent humainement et politiquement désarmés, jamais dans le domaine religieux, ils ne se sont trouvés mieux équipés pour la lutte.

En dehors de là, en dehors du prestige et de l'ascendant qu'elle assure au pape, l'érection de l'infaillibilité pontificale en dogme a peu modifié la situation intérieure de l'église, et encore moins ses relations avec l'état et la société laïque. Envisage-t-on les questions débattues parmi le clergé et les fidèles avant 1870, on trouve que le concile du Vatican n'y a presque rien changé. Il n'a pas suffi de la proclamation de l'infaillibilité romaine pour mettre fin aux divisions ou aux dissentimens des catholiques.

Quant au pouvoir même du pape, devant lequel tous s'agenouillaient d'avance, le différend soulevé entre les infaillibilistes et leurs adversaires a seulement été reculé et reporté plus loin. En proclamant le souverain pontife infaillible, le concile n'a pas précisé les conditions dans lesquelles s'exerce cette infaillibilité. Le pape est infaillible en matière de foi quand il parle *ex cathedra*, mais quand parle-t-il *ex cathedra?* C'est ce qui n'est pas nettement défini, ce qui pour l'être semblerait demander un autre concile. A cet égard, se retrouvent parmi les catholiques les deux tendances qui les divisaient avant 1870. Les uns, de tout temps jaloux de faire intervenir le *Roma locuta est*, sont portés à étendre démesurément la sphère de l'infaillibilité pontificale; les autres restent enclins à la renfermer dans d'étroites limites et à en subordonner l'exercice à des conditions qui se présentent rarement (1). En fait, aucune controverse n'a encore, croyons-nous, été tranchée par là. A en juger par les quinze dernières années, l'infaillibilité reste une souveraine prérogative dont, loin d'abuser, la sagesse pontificale semble peu disposée à faire un fréquent usage.

Aussi ne saurait-on s'étonner si le dogme promulgué en 1870 n'a pas mis un terme aux dissensions des catholiques français ou belges, si, pas plus que le *Syllabus*, l'infaillibilité n'a résolu la question des rapports de l'église et de la société moderne, c'est-à-dire le point sur lequel portent aujourd'hui et porteront longtemps encore les dissentimens des catholiques. Les controverses doctrinales, qui, durant des siècles, ont tenu l'église plus ou moins divisée, ont cessé. Les querelles parallèles des jansénistes et des

(1) Il est bon de noter en passant que, malgré sa défaite, la minorité du concile a obtenu, dans la définition même qu'elle combattait, certaines atténuations de forme qui ont leur importance. (Voyez l'abbé Lagrange, t. III.)

molinistes, des gallicans et des ultramontains ont été les dernières; mais l'unité absolue, la concorde parfaite n'est pas de ce monde. L'esprit de dispute et de contention survit à la conformité des doctrines; ou, pour ne pas être injuste, les humaines divergences d'idées et de sentimens se font jour jusque dans l'église qui a poussé le plus loin l'unité, parmi les fidèles qui acceptent le même *Credo* et se courbent sous la même autorité. Le terrain de la lutte a seul changé. Aux anciennes controverses dogmatiques, aux vieilles querelles théologiques, qui ne touchaient qu'indirectement la politique et la société, ont succédé des divisions d'une tout autre importance pratique. C'est sur l'attitude de l'église vis-à-vis de la société moderne que se partagent désormais les catholiques; et ce dissentiment, il est malaisé à la papauté de le trancher, même à l'aide du glaive de l'infaillibilité. Il y a là des questions trop délicates et trop complexes pour être résolues d'autorité, et les expériences faites sous Pie IX, les controverses et les équivoques suscitées par le *Syllabus* ne sont pas propres à y encourager le saint-siège. Oserait-il reprendre à cet égard la tentative de Pie IX, au risque de froisser les gouvernemens ou les peuples et de faire passer les opinions politiques dans la sphère immuable du dogme; Léon XIII, cédant à certaines sollicitations, se déciderait-il à préciser sur ce point l'enseignement de l'église, que nous reverrions probablement les mêmes discussions, ou du moins les mêmes divergences d'interprétation, que lors de l'encyclique de 1864. Pratiquement, après l'infaillibilité comme après le *Syllabus*, les catholiques demeurent maîtres de suivre la politique qui leur agrée; ils sont libres de leur opinion, et cette liberté, Rome ne saurait tenter de la leur enlever.

C'est là, il est vrai, une faculté dont la plupart des catholiques ne se servent guère aujourd'hui. Dans le clergé, dans le bas clergé surtout, les idées libérales sont odieuses ou suspectes. L'esprit de réaction, fomenté dans son sein par la presse religieuse, a depuis la révolution du 4 septembre et les désillusions des dernières années pris sur lui un nouvel ascendant. A aucune époque peut-être les libéraux n'ont rencontré moins de sympathie dans ses rangs, quoiqu'il se voie contraint d'invoquer lui aussi le nom de liberté et de chercher un refuge au pied de cette profane idole. La faute en est-elle uniquement aux préventions de son éducation, étrangère au monde et isolée du siècle, aux conseils des feuilles qui, loin de l'éclairer sur une société qu'il ignore, persistent à le bercer de dangereux souvenirs et de décevantes espérances? Non, pour n'être pas injuste, nous devons reconnaître que la faute en

est en partie à d'autres, à ceux qui, se targuant du nom de libéraux ou de démocrates, arrêtent leur libéralisme à leurs amis et à leurs doctrines; à ceux dont l'exclusivisme sectaire entretient la répulsion des catholiques pour les libertés modernes et travaille à les dégoûter de la société contemporaine. Chose triste, et, par où l'on voit le peu de progrès des hommes, des partis et de l'esprit public, aujourd'hui tout comme il y a plus de cinquante ans, tout comme aux jours où La Mennais inscrivait en lettres d'or sur les bannières de l'église le mot de liberté, les défiances sont réciproques et, qui pis est, elles sont mutuellement fondées. Aujourd'hui de même qu'en 1830, le libéralisme se confond encore pour trop de catholiques avec la haine du catholicisme et, comme le disait alors La Mennais, « il faut avouer qu'on a peu fait pour les détromper de leur erreur (1). »

Qu'on le célèbre dans la presse ou qu'on le grave sur les murailles, les catholiques se méfient du nom de liberté; et ce même mot, sur leurs lèvres, n'inspire que défiance, depuis surtout qu'après l'avoir solennellement invoqué durant vingt ans, un grand nombre d'entre eux l'ont renié et désavoué. Ils provoquent autour d'eux un sourire incrédule, quand ils se reprennent à balbutier ce nom qu'ils ont trop longtemps désappris et qui, dans leur bouche, semble prendre un accent étranger. On sent que ce n'est pas leur langue qu'ils parlent; s'ils s'essaient à la bégayer, la plupart le font sans conviction, parce que c'est le jargon du jour. Parmi eux, comme chez nombre de leurs adversaires, ce mot trop profané ne semble qu'une fastueuse étiquette qui ne trompe plus personne, de façon que, dans le camp catholique, les autoritaires ont fini par enlever aux libéraux toute créance. Non contens de les discréditer dans l'église comme de faux catholiques, ils ont réussi à les discréditer au dehors comme de faux libéraux.

Si courte qu'ait été la vieillesse des Montalembert et des Lacordaire, ces initiateurs du libéralisme catholique ont assez vécu pour assister à la ruine de leur noble rêve sous les coups de leurs anciens amis. Plus tristes encore eussent été leurs dernières années si le nombre en avait été moins parcimonieusement mesuré. On a dit que les catholiques libéraux avaient fait faillite, et, en réalité, grâce à l'abandon de leurs anciens associés, les hautes espérances de leur jeunesse ont été trahies; mais, à y bien regarder, est-ce là la seule faillite de ce genre? Les libéraux catholiques ont-ils été les seuls à perdre leur crédit auprès du public ou de leur ancienne clientèle? Leurs adversaires de 1830 à 1848, devenus leurs alliés de 1850 et

(1) *Avenir* du 16 octobre 1830.

de la fin de l'empire, ont-ils été beaucoup plus heureux? Le libéralisme tout court, le libéralisme bourgeois de 1830, n'a-t-il pas été également déçu? Si l'on essayait d'en dresser le bilan, d'en compter les désillusions, d'en évaluer les insuccès et les pertes, ne serait-on pas en droit de conclure que lui aussi a fait banqueroute? Un pessimiste pourrait dire que ce qui a fait faillite, que ce qui a été ruiné, ce sont les superbes espérances de la première moitié du siècle; mais, dans la sphère des idées, à travers la marche tout à la fois lente et saccadée des sociétés, la fortune a parfois de brusques retours, et ce qui aujourd'hui semble en ruine peut demain se relever.

En attendant, malgré le *Syllabus*, malgré les étroites doctrines et les enseignemens surannés en honneur dans les séminaires et le clergé, il serait encore moins difficile aux catholiques de revenir à l'esprit de Montalembert et de Lacordaire, qu'à la société politique, à la démocratie, qui envahit tout, de refluer jusqu'aux Guizot et aux Thiers. Le triomphe même de cette démocratie, dont les orageuses destinées ont été jadis annoncées par La Mennais et ses amis, ne fera que donner plus de poids à leurs idées et à leur politique en en démontrant pratiquement la valeur. Tôt ou tard, il se retrouvera dans l'église des hommes pour comprendre et pour oser dire qu'au sein de nos sociétés égalitaires, fondées sur la ruine des privilèges, il n'y a pour la religion d'autre terrain que la liberté, d'autre droit que le droit public. Les événemens, la démocratie elle-même, se chargeront de convaincre les catholiques qu'ils ne peuvent trouver d'abri durable en dehors des principes de cette société moderne, tant honnie de certains d'entre eux. La liberté apparaîtra de plus en plus comme l'unique refuge laissé aux croyances chrétiennes. Ses temples, ouverts à tous, sont les seuls qui puissent rester en possession du droit d'asile. Le malheur des catholiques qui, aux heures de détresse, viennent y chercher un refuge, est que, après l'avoir bénie et avoir embrassé ses autels, ils n'ont pas craint de l'outrager et d'en enseigner le mépris.

Les catholiques français ont singulièrement à faire pour rendre à l'église la situation qu'elle occupait au milieu du siècle. Ils ont beaucoup à apprendre et beaucoup à faire oublier. La plupart sont loin de le sentir; en dépit des déceptions du passé, ils s'obstinent à demeurer enfoncés dans les obscurs fourrés de l'absolutisme. Ils n'ont pas entendu les leçons de l'histoire, ils n'ont pas su lire les signes du temps. Stimulés par leurs victoires dans l'intérieur du sanctuaire, les ultras, les théoriciens de l'absolutisme religieux et politique se sont retournés contre la société moderne, et, par un étonnant égarement, plus elle s'écarte d'eux, plus ils se croient assurés de la ressaisir et de la dompter. La grande tempête de 1870,

leurs défaites répétées des dernières années ne les ont pas éclairés. Ils n'ont pas vu que, si la troisième république les a traités d'une manière si différente de la seconde, cela tenait en grande partie au changement d'attitude du clergé et des catholiques vis-à-vis de la république et vis-à-vis des libertés modernes. Loin de là, leurs organes les plus écoutés, les moniteurs attitrés du clergé, n'ont eu de satisfaction qu'en accentuant ce revirement, qu'en fournissant des alimens aux haines et aux préventions populaires, qu'en se jetant témérairement au travers des vœux et des sympathies du pays. Oublieux de la recommandation de Montalembert de dégager la religion de toute solidarité politique, oublieux que « l'alliance de l'église avec les partis, à plus forte raison avec les coteries, est le pire des régimes qu'on lui puisse souhaiter (1), » ils se sont plu à confondre les intérêts spirituels avec les intérêts temporels, ils n'ont rien épargné pour enchaîner le catholicisme à un parti politique, et, dans ce parti, à la fraction la plus exaltée, la plus impopulaire, la plus chimérique. Par leurs bravades téméraires et leurs fols défis, ils n'ont cessé d'attirer sur le clergé, avec les rancunes de la démocratie, les représailles des vainqueurs du jour, et, ce qui est plus grave, l'antipathie des masses, l'aversion du peuple. Auxiliaires inconsciens du radicalisme révolutionnaire, ils ont contribué de toutes leurs forces à discréditer la religion et à déchristianiser la France. Les politiques l'avaient prévu dès longtemps : « Les doctrines les plus saintes deviendront odieuses, écrivait M. Dupanloup au commencement de l'empire; nous verrons toutes les haines, toutes les colères, tous les mépris qu'un journalisme emporté amasse contre lui se tourner contre nous. » A quoi ont-ils abouti, ces fauteurs de l'intolérance et ces trop sincères apôtres de l'absolutisme? « A permettre aux ennemis de l'église d'en faire, comme au temps de Tacite, l'objet de la haine du genre humain. » Ce n'est pas nous, c'est un cardinal qui l'affirme (2); et, si l'on regarde aux couches populaires, l'expression n'est pas trop forte.

Cette menaçante impopularité de l'église, et, avec elle, de toute religion, dans les classes qui lui doivent le plus, ne s'explique que trop aisément. Montalembert et Lacordaire avaient pour mot d'ordre le nom de liberté; quelle devise ont choisie ceux qui les ont supplantés dans la direction des catholiques? Ils ont pris comme cri de ralliement le mot le plus irritant pour le siècle, le plus répugnant pour le pays : contre-révolution. Sous le règne du suf-

(1) M. de Falloux, *Mélanges*.

(2) Lettre du cardinal Lavigerie (1884) à l'abbé Lagrange : *Vie de Monseigneur Dupanloup*, t. III, introduction.

frage universel, quand la nation n'est unanime que sur un point, l'aversion pour l'ancien régime, ils n'ont pas craint d'adopter ce nom de guerre provocateur qui, selon la remarque d'un catholique peu suspect de sympathies révolutionnaires, « confond dans une obscurité déplorable ce qu'on doit conserver et ce qu'on doit combattre (1). » On comprend les tristesses et l'effroi, on comprend les colères de certains catholiques en voyant arborer comme symbole un nouveau *labarum* sur lequel, au lieu du monogramme de Constantin, est inscrit ce mot de contre-révolution, érigé en signe de salut; en voyant, sous cette bannière plus politique que religieuse, de naïfs et bruyans agitateurs s'efforcer d'entraîner l'église à l'assaut de la société moderne.

Et, qu'on ne s'y trompe pas, pour ces orateurs ou ces journalistes qui se flattent de détruire la France nouvelle, ce n'est pas là une vaine devise, mais bien un programme qu'ils prétendent imposer et appliquer. Alors que l'église, qui a vu naître et mourir les empires et les dynasties, l'église, plus vieille que tous les états et toutes les constitutions, s'est toujours fait un devoir de ne s'inféoder à aucun régime, à aucune de ces mobiles formes de gouvernement qui varient avec les siècles comme la coupe des habits, les docteurs du nouvel ultramontanisme vont répétant qu'il n'y a d'acceptable pour la religion que ce qu'ils appellent la monarchie chrétienne. Hors de là pas de salut! il n'y a, pour la France, qu'une sorte de damnation politique. Et cette monarchie chrétienne, qu'en 1852 leurs maîtres s'imaginaient avoir retrouvée dans l'empire plébiscitaire sous l'aigle pseudo-romaine de la dynastie corse, ils l'ont depuis redemandée aux fleurs de lis du drapeau blanc et au Versailles de Louis XIV et de Louis XV.

La royauté absolue, aux trois quarts païenne d'esprit et d'origine, où le monarque se vantait d'être l'état; le régime du roi-soleil, qui avait poussé l'adoration du trône jusqu'à l'idolâtrie et renouvelé à la face du christianisme les apothéoses des césars romains; le régime du bon plaisir, des favoris et des favorites, décoré par eux du titre de royauté chrétienne, ils l'ont audacieusement érigé en idéal et en modèle, oubliant qu'à l'époque où cette monarchie était dans tout son éclat, le plus évangélique des évêques de France en détournait les yeux avec tristesse et cherchait un refuge au fond des fictions dans sa romanesque Salente.

Non moins aveugles sur le présent que sur le passé, ils se sont attachés avec passion à ce que l'ancienne royauté avait pour les générations modernes de plus répulsif; et quand la fortune ou la

(1) M. de Falloux, *Mélanges*, t. II, p. 365.

Providence leur a offert une occasion de rétablir cette monarchie dont ils attendaient le salut, ils en ont, par leurs exigences, rendu la restauration impossible. C'est une chose à signaler en effet que les radicaux de l'ultramontanisme ont, plus que tout autre parti, contribué à l'échec de la forme de gouvernement qu'ils prêchaient au peuple; que personne, dans aucun camp, n'a autant fait pour acclimater en France un régime qu'ils ne cessaient de proclamer incompatible avec les intérêts catholiques. L'histoire dira qu'ils ont été les plus précieux auxiliaires des fondateurs de la troisième république, et ce qui achève de faire juger leur politique, pendant qu'ils aidaient inconsciemment les Thiers et les Gambetta à installer la république, ils n'ont rien omis pour soulever les susceptibilités des républicains et s'attirer les vengeances du régime qu'ils rendaient inévitable.

Il est difficile de calculer le mal qu'une telle politique a fait au catholicisme; l'église en portera longtemps le poids. Heureusement pour elle que les imprudences et les excès des intransigeans de l'ultramontanisme sont en partie réparés et équilibrés par les violences et les folies des fanatiques de l'irréligion. Ce sont là des compensations fréquentes dans l'histoire. Il est habituel de voir les partis extrêmes travailler réciproquement l'un pour l'autre. C'est ainsi que l'intolérance de l'athéisme doctrinaire commence à rendre aux catholiques, avec les sympathies des libéraux, le sens et le goût de la liberté. On peut compter sur le zèle persécuteur des apôtres du matérialisme pour refaire, à cet égard, l'éducation des croyans et les contraindre à se couvrir de ce bouclier de la liberté, le seul qui les puisse défendre. Les souffrances, les humiliations, les défaites sont la meilleure leçon des partis et des religions aussi bien que des peuples. Si dure que semble l'oreille de leurs conseillers favoris aux enseignemens de l'histoire et des faits, la majorité des catholiques n'y demeurera pas toujours sourde. Lorsqu'ils auront vu s'évanouir leurs derniers rêves de domination, quand ils auront enfin compris l'inanité des promesses et des enfantines prédictions dont on les abuse, ils renonceront à lutter contre la société moderne comme l'ange de la Genèse se lassa de lutter avec Jacob. Ils feront en France ce qu'ils ont dès longtemps fait ailleurs : ils s'accommoderont, tout comme en Amérique, de la démocratie, de la révolution et du droit commun. Quelque éloigné qu'en semble le jour, si incrédules qu'ils restent à de pareilles prophéties, ils reviendront tôt ou tard à la liberté, et ils finiront par s'y attacher, ils en prendront l'amour avec l'habitude. Bien plus, si paradoxal que cela semble, ces hommes, qui ne cessent de la dénigrer, contribueront peut-être à son triomphe par leurs résistances mêmes.

Le christianisme, en effet, — et c'est par là que nous terminerons ces trop longues et incomplètes considérations, — le christianisme, quelles qu'en soient les doctrines et les tendances théoriques, reste à bien des égards un élément de liberté, parce qu'en tant que force indépendante du pouvoir, il demeure une digue ou une limite à l'absolutisme. Nous n'irons pas rechercher aujourd'hui si, comme le prétendait Montalembert, la notion même du pouvoir absolu n'est pas, dans son principe non moins que dans sa filiation historique, plus païenne que chrétienne. Il nous suffit de rappeler que le catholicisme ne saurait servir le despotisme que si ce dernier se met à son service. Or, dans l'Europe contemporaine, dans notre France démocratique surtout, c'est là un péril chimérique. Il n'y a plus, pour en douter, que les esprits extrêmes des deux bords opposés, que des illuminés, presque également aveugles, abusés les uns par leurs regrets, les autres par leurs craintes, qui, dans l'opposition même de leurs vœux, font simultanément à la société moderne, à la société laïque, l'injure de n'avoir pas confiance dans la solidité de ses conquêtes. Si la liberté, dont le règne est si facile à proclamer et si laborieux à établir, si les libertés publiques courent un danger, ce qui les menace, ce n'est assurément ni la théocratie ni la monarchie de droit divin. L'écueil, pour elles, aujourd'hui comme aux premiers siècles de notre ère, c'est l'omnipotence de l'état, l'asservissement de l'individu, de la famille, de la société par l'etat, absorption rendue plus facile et plus dangereuse par l'avènement de la démocratie, par la souveraineté impersonnelle du peuple substituée à l'empire d'un seul.

Or, qu'il le veuille ou non, le christianisme est aujourd'hui, comme au temps des césars païens ou des kaïsers germaniques, une barrière à cette confiscation de l'individu, un obstacle à la mainmise de l'état. Il y a, chez lui, dans le secret sanctuaire de la conscience où il réside, une force incompressible dont aucune violence, aucune puissance ne saurait triompher. A ce titre, que le souverain s'appelle autocrator ou dêmos, empereur ou peuple, que ce soit un prince divinisé par l'adulation ou une multitude enivrée à son tour des fumées du pouvoir, le christianisme, le catholicisme se dresse devant lui comme une borne à l'absolutisme, un frein à la tyrannie. A ce titre, le catholicisme, quels que soient les enseignemens de ses docteurs, est, tout comme au temps des catacombes, libéral malgré lui; il redevient un facteur de liberté, un agent d'indépendance, un rempart de l'autonomie de la conscience.

C'est au christianisme, on le sait, que remonte la distinction des deux pouvoirs, et, si défectueuse, si mal fondée en droit que semble à nos juristes cette théorie surannée, elle n'en contient pas moins

une distinction essentielle, et avec une part de vérité, une notion de liberté. Si la liberté humaine était naguère intéressée à ne pas laisser le sacerdoce assujettir la société civile, elle ne l'est pas moins à ne pas voir la puissance civile, l'état, le seul pouvoir reconnu de nos jours, asservir ou se subordonner les droits de la conscience. Pour cela précisément la liberté peut compter sur le christianisme. Il a débuté dans l'histoire en refusant de brûler l'encens devant la statue des empereurs; il ne s'inclinera pas davantage devant le culte de l'état, la moderne idolâtrie qui tend, en la remplaçant, à renouveler l'apothéose des césars.

« Le christianisme, a dit quelque part Rousseau, ne prêche que servitude et dépendance : son esprit est trop favorable à la tyrannie pour qu'elle n'en profite pas toujours; les vrais chrétiens sont faits pour être esclaves. » Cette sentence du philosophe de Genève, que trop de catholiques semblent prendre à tâche de confirmer, l'histoire ne la ratifie point. Rousseau, ici comme d'habitude, n'a vu qu'une face de la question et, partant d'une observation incomplète, il aboutit à une conclusion erronée. L'évangile a beau enseigner l'humilité, la soumission aux puissances établies, il est une chose, et non la moindre, que le chrétien prétend soustraire à leur autorité, c'est son âme, sa conscience. Sur ce point, il est intraitable, et le catholique plus que tout autre, parce que la constitution cosmopolite de son église en rend la subordination au pouvoir civil non seulement malaisée, mais impossible. Sur ce point, le catholique pousse la résistance aux empiétemens de l'état jusqu'au martyre, qui est la révolte des âmes et la plus opiniâtre des rebellions. Les disciples de Rousseau, les théoriciens de la souveraineté illimitée de l'état, s'en sont aperçus lors de la révolution, quand ils ont eu l'imprudence de toucher à cette borne invisible et de s'y heurter. Les vingt derniers siècles offrent plus d'un exemple de ce genre, et il y a là des leçons pour les peuples non moins que pour les rois. Si puissante et si justement confiante en ses forces que soit la superbe et jeune souveraine des temps nouveaux, la démocratie moderne, ses prédécesseurs à l'empire du monde lui ont laissé des enseignemens qu'elle a intérêt à ne pas oublier. Tout pouvoir, il est vrai, pouvoir récent surtout, est impatient de frein, de limite. Rois et conquérans ont toujours eu peine à supporter une barrière à leur domination. Peut-être ce sentiment n'est-il pas étranger à l'aversion de certains démocrates pour le christianisme.

ANATOLE LEROY-BEAULIEU.

gate de l'empire le commandant probable de nos flottes en cas de guerre européenne. Bien que la santé ne donne pas toujours l'énergie et que j'aie rencontré dans des corps chétifs une volonté de fer, je me réjouirai cependant quand je verrai à la tête de nos armées des hommes en possession de toute leur vigueur physique : le vainqueur de Saint-Jean-d'Ulloa n'aurait craint, en 1840, ni les fatigues, ni les veilles. Les circonstances manquèrent à sa fortune; la paix, près de se rompre, se raffermit soudain devant la menace d'une coalition formidable. Nous vîmes se dresser à la fois contre nous la Russie, l'Autriche, la Prusse, la Turquie, l'Angleterre. Il fallut bien s'incliner : la dictature morale n'appartenait plus, comme au temps du premier empire, à la France. Le vice-amiral Baudin, revenu du Mexique, alla dépenser son activité dans les obscurs soucis d'une préfecture maritime.

En 1848, le 25 février, après une révolution qui semblait faite contre l'Angleterre plus encore que contre la monarchie, ce vainqueur, reposé par dix ans de bureau, prenait le commandement des forces navales de la Méditerranée, l'exerçait dignement, utilement, sauvait par l'énergique fierté de son attitude la discipline gravement menacée, sans trouver cependant, du 25 février 1848 au 14 juillet 1849, jour où son pavillon cessa de flotter à bord de l'*Océan*, l'occasion de laisser une nouvelle page à l'histoire. La gloire pour les hommes de guerre s'acquiert en une heure; des siècles de services n'y suffiraient pas.

Le 27 mai 1854, l'empereur Napoléon III, juste appréciateur de cette vie toute d'honneur et de dévoûment, faisait déposer sur le lit de douleur de l'héroïque officier le bâton d'amiral. Charles Baudin est mort, le 7 juin 1854, investi de la dignité à laquelle les plus grandes renommées aspirent; il est resté pour moi le héros de Saint-Jean-d'Ulloa et surtout le capitaine du *Renard :* c'est à ce titre que je l'offre en modèle à nos jeunes officiers. Bénis d'avance soient ceux qui sauront lui ressembler !

JURIEN DE LA GRAVIÈRE.

ESSAIS

D'HISTOIRE RELIGIEUSE

I.

UN DERNIER MOT SUR LES PERSÉCUTIONS.

Il faut que les lecteurs de la *Revue* me permettent de revenir sur une question à laquelle j'ai déjà touché (1 ; elle est d'importance, et il n'y en a guère, dans l'histoire des premiers temps du christianisme, qui ait soulevé plus de débats. Si je demande à m'en occuper encore, c'est que des écrivains de mérite l'ont traitée de nouveau dans ces derniers temps, et que, grâce à leurs travaux, beaucoup de points obscurs se trouvent définitivement éclaircis (2).

(1) *Les Premières Persécutions de l'église*, dans la *Revue* du 15 avril 1876.

(2) Sans parler des dissertations que M. de Rossi et M. Le Blant, deux maîtres de l'archéologie chrétienne, ne cessent de nous donner, M. Aubé vient de publier deux volumes : *les Chrétiens dans l'empire romain, de la fin des Antonins à la fin du IIIe siècle*, 1881 ; *l'Église et l'État dans la seconde moitié du IIIe siècle*, 1885, qui, sous des titres différens, sont la suite de ceux dans lesquels il nous racontait les premières persécutions. M. Aubé y fait un usage judicieux de Tertullien, de saint Cyprien, d'Origène, et ses recherches personnelles parmi les Actes manuscrits que possède la Bibliothèque nationale lui ont fait trouver quelques documens nouveaux et intéressans. En même temps, M. Allard commence la publication d'une *Histoire des persécutions de l'eglise*, dont le premier mérite est de tenir grand compte des renseignemens que nous devons à l'archéologie. M. Allard, qui a popularisé chez nous les travaux de M. de Rossi dans les catacombes, a voulu nous montrer tout ce qu'ils ajoutent à notre connaissance des premiers siècles du christianisme, et comment ils

Dans tous les cas, les argumens principaux ayant été fournis et développés des deux côtés, je ne crois pas qu'il soit téméraire ou prématuré de conclure.

Nous pouvons le faire avec d'autant plus d'assurance que la question n'est pas à proprement parler une question religieuse. Elle le serait, si l'on pouvait affirmer que la vérité d'une doctrine se mesure à la fermeté de ses défenseurs. Il y a des apologistes du christianisme qui l'ont prétendu ; ils ont voulu tirer de la mort des martyrs la preuve irrécusable que les opinions pour lesquelles ils se sacrifiaient devaient être vraies : « On ne se fait pas tuer, disent-ils, pour une religion fausse. » Mais en soi ce raisonnement n'est pas juste, et d'ailleurs l'église en a ruiné la force en traitant ses ennemis comme on avait traité ses enfans. Elle a fait elle-même des martyrs, et il ne lui est pas possible de réclamer pour les siens ce qu'elle ne voudrait pas accorder aux autres. En présence de la mort courageuse des vaudois, des hussites, des protestans qu'elle a brûlés ou pendus sans pouvoir leur arracher aucun désaveu de leurs croyances, il faut bien qu'elle renonce à soutenir qu'on ne meurt que pour une doctrine vraie. Dès lors, il n'importe guère à la vérité du christianisme qu'il ait été plus ou moins persécuté et que le nombre de ceux qui ont versé leur sang pour lui soit plus ou moins considérable. Ce n'est plus qu'une question historique qu'on doit aborder avec le même calme que les autres, et j'avoue, pour moi, que je ne puis comprendre les passions qu'elle a jusqu'ici excitées.

C'est dans cet esprit que je vais tenter de la traiter, et il me semble que, lorsqu'on n'y apporte pas de prévention, tout y devient simple et clair. Comme je n'ai d'autre intention, dans les pages qui suivent, que de résumer ce qu'ont dit des écrivains autorisés, le lecteur y retrouvera beaucoup d'opinions qu'il connaît ; mais je n'y cherche pas la nouveauté : je voudrais seulement mettre en lumière quelques points qui, dans cette histoire, telle que la science nous l'a faite, me paraissent incontestables.

I

On a longtemps pris à la lettre ce que Sulpice Sévère et Paul Orose nous racontent des persécutions de l'église. Personne n'a douté, pendant tout le moyen âge, que, depuis Néron jusqu'à Constantin, il n'y en ait eu neuf ou dix (suivant que l'on compte ou que

redressent et complètent ce que nous disent les historiens de ce temps. Dans le dernier volume de son ouvrage sur *le Christianisme et ses origines*, M. Havet a touché à l'histoire des persécutions, mais sans y insister. J'aurai l'occasion de parler plus loin des *Études au sujet de la persécution des chrétiens sous Néron*, par M. Rochart.

l'on omet celle de Maximin, qui dura peu), et qu'elles n'aient fait un nombre incalculable de victimes. Tout le monde alors admettait sans aucune hésitation la réalité des Actes qu'on lisait dans les églises pour édifier les fidèles ; c'est le temps où s'épanouissaient toutes les fleurs de la légende dorée. Les premières années de la Renaissance, qui ébranlèrent tant de superstitions, ne furent pas trop nuisibles à celle-là. La réforme persécutée, qui cherchait des forces dans l'exemple des anciens martyrs, dont elle pensait continuer l'œuvre, n'avait aucun intérêt à en diminuer le nombre ou à battre en brèche leur histoire. Scaliger, qui lisait pieusement les récits du Martyrologe, disait : « Il n'y a rien dont je sois plus ému ; si bien qu'au sortir de cette lecture je me sens tout hors de moi. » Les doutes s'exprimèrent pour la première fois d'une manière scientifique dans la dissertation de Dodwell, publiée en 1684, et qui est intitulée : *De paucitate martyrum*. Le moment était heureux pour une attaque de ce genre : le XVIIe siècle finissait ; les esprits commençaient à s'émanciper, et déjà pointait l'incrédulité du siècle nouveau. La dissertation de Dodwell fut lue avidement et fort commentée. En vain dom Ruinart essaya-t-il d'y répondre dans la préface de ses *Acta sincera* ; il ne put en détruire l'effet. Voltaire, dès qu'il entre dans la lutte, crible Ruinart de ses railleries, et, ce qui est plus cruel, prend dans son livre même des argumens pour le combattre. Il refait à sa façon le récit des martyres les plus fameux, il en parodie les détails les plus touchans, et trouve moyen de nous égayer de ce qui faisait pleurer nos pères. Toutes les fois qu'il touche à ce sujet, sa verve est intarissable ; puis, après qu'il a signalé les fraudes, les erreurs, et ce qu'il appelle « les sottises dégoûtantes » dont on a composé l'histoire des premiers temps de la religion chrétienne, il termine par cette conclusion ironique : « Elle est divine sans doute, puisque dix-sept siècles de friponneries et d'imbécillités n'ont pu la détruire ! »

C'est donc la dissertation de Dodwell qui a été le point de départ des doutes au sujet du nombre des martyrs et de la violence des persécutions ; mais, comme il était naturel, on est allé depuis beaucoup plus loin. Voici à peu près jusqu'où les plus radicaux arrivent en ce moment. Les dernières persécutions de l'église, à partir de celle de Dèce, ont laissé des traces si profondes et sont attestées par des documens si certains qu'il n'est pas possible d'en nier l'existence. On est bien forcé de les admettre et l'on se contente d'affirmer ou de laisser entendre qu'elles ont fait beaucoup moins de victimes que les écrivains ecclésiastiques ne le prétendent. Mais pour celles qui ont précédé, on est plus à l'aise ; non seulement on en diminue beaucoup les effets, mais on arrive même à les supprimer. Le moyen d'y parvenir est fort simple : il s'agit

de détruire ou d'affaiblir l'autorité des textes qui nous en ont conservé le souvenir. Tertullien rapporte que les chrétiens ont été très maltraités sous Septime Sévère ; mais est-il possible de nous fier tout à fait à son témoignage ; et, puisqu'il a échappé aux bourreaux, quoiqu'il fût plus en vue que personne et qu'on eût plus d'intérêt à le frapper, il faut bien croire que la répression n'a pas été aussi violente qu'il le dit et qu'il était assez facile de s'y soustraire. Pour la persécution de Marc Aurèle, nous avons un document de la plus grande importance, la lettre adressée aux églises d'Asie et de Phrygie qui raconte la mort des martyrs de Lyon; elle semble à M. Renan la perle de la littérature chrétienne du IIe siècle et l'un des morceaux les plus extraordinaires qu'aucune littérature ait produits. « Jamais, dit-il, on n'a tracé un tableau plus frappant du degré d'enthousiasme et de dévoûment où peut arriver la nature humaine : c'est l'idéal du martyre, avec aussi peu d'orgueil que possible de la part du martyr. » L'opinion de M. Havet est bien différente ; il n'y trouve « que de belles périphrases, des comparaisons classiques, des mots à effet, » et, « comme on ne voit pas ni à qui cette lettre est adressée, ni à quelle occasion, ni par quelle voie, ni qui est-ce qui a tenu la plume, » il déclare qu'elle n'a aucun caractère historique. La persécution de Trajan revit pour nous dans la fameuse lettre de Pline le jeune à l'empereur et dans la réponse du prince. Mais quoiqu'on n'ait jamais pu donner une raison décisive qui nous force à rejeter ces deux documens, on ne veut plus les tenir pour authentiques. Celle de Néron au moins semblait au-dessus de toute attaque : elle était établie par un texte célèbre des *Annales* de Tacite qu'on ne songeait guère à suspecter. Or, voici qu'on vient de nous apprendre que ces quelques lignes ne sont pas de Tacite et qu'elles ont été subrepticement introduites dans son ouvrage par un chrétien zélé et peu scrupuleux qui voulait assurer à sa religion l'honneur d'avoir été persécutée par le plus méchant empereur de Rome (1).

(1) C'est l'opinion que soutient M. Hochart dans ses *Études au sujet de la persécution des chrétiens sous Néron*. Le livre de M. Hochart est l'œuvre d'un esprit sagace et vigoureux ; il représente un effort remarquable de travail. Mais tout ce travail est perdu, parce qu'il a été entrepris avec une idée préconçue. M. Hochard n'a pas abordé l'étude de l'histoire pour se convaincre ; il avait sa conviction faite d'avance, et elle était tellement enracinée que rien ne pouvait l'ébranler. Sa méthode est simple et sûre : toutes les fois qu'un fait le gêne, il le nie ; quand un texte lui est contraire, il déclare qu'il n'est pas authentique. C'est ainsi qu'il est certain de trouver dans l'histoire tout ce qu'il y cherche. Par malheur, M. Hochart ne connaît pas assez le latin pour établir si un passage est l'œuvre d'un moine du moyen âge ou d'un auteur classique. Il est trop étranger à la critique des textes pour décider s'ils sont authentiques ou apocryphes. Il est vraiment pénible de voir le manque de méthode et le parti-pris rendre inutiles tant d'obstination et de sincérité.

Voilà donc toute cette vieille histoire à bas ; si nous en croyons quelques personnes, il n'en reste plus rien debout. Il est vrai que, pour la détruire, il faut entasser des suppositions qui ne laissent pas d'inquiéter un critique raisonnable. Ce n'est pas assez d'admettre que tous les écrivains ecclésiastiques se soient entendus pour nous tromper, ce qui pourrait à la rigueur s'expliquer par l'esprit de secte qui fait commettre tant de fautes et leur trouve si facilement des excuses; il faut de plus supposer qu'ils sont parvenus à introduire leurs propres mensonges dans le texte des historiens profanes et qu'ils ont fait ainsi de leurs ennemis leurs complices. Mais pour affirmer avec tant d'assurance que les pères de l'église ont menti, que les ouvrages de Tacite, de Pline, de Suétone ont été scandaleusement interpolés, quel argument invoque-t-on? Un seul, qui fait le fond de toute la polémique : on refuse de croire les faits allégués par tous les auteurs ecclésiastiques ou profanes parce qu'ils ne paraissent pas vraisemblables.

Cet argument, quand on s'en sert avec discrétion, est parfaitement légitime : il est sûr qu'une chose impossible ne peut pas être arrivée. C'est Voltaire qui a le premier largement appliqué à l'histoire ce critérium de vérité, et, en le faisant, il nous a rendu un grand service. Jusqu'à lui les historiens étaient esclaves des textes : on n'osait pas s'insurger contre une affirmation d'Hérodote, de Pline, de Tite Live. Ce qu'on n'aurait jamais cru, si un contemporain s'était permis de l'attester, on l'acceptait sans hésitation d'un ancien auteur. Il semblait vraiment que les gens de ces époques lointaines n'étaient pas de notre chair et de notre sang, et qu'on ne pût pas leur appliquer les règles qui nous guident dans la vie ordinaire. Voltaire fit cesser cette superstition, comme tant d'autres. Il déclara que les historiens de l'antiquité ne doivent pas avoir de privilège, qu'il faut juger leurs récits avec notre expérience et notre bon sens, qu'enfin on ne doit pas leur accorder le droit d'être crus sur parole quand ils racontent des faits incroyables. Il n'y a rien de plus juste, et ce sont les lois mêmes de la critique historique.

Malheureusement ces lois sont d'une application très délicate, et il faut avouer qu'il est fort aisé d'en faire un mauvais usage. Nous rejetons l'incroyable, à merveille ! mais par incroyable qu'entendons-nous ? C'est ici qu'on cesse de s'accorder. D'abord ceux qui apportent à l'étude du passé des opinions toutes faites sont toujours tentés de refuser de croire aux faits qui gênent leurs sentimens : il est si naturel de tenir pour déraisonnable ce qui n'est pas conforme à notre manière de raisonner ! Et même parmi les personnes sans préjugé, sans parti-pris, combien y en a-t-il qui ne soient pas trop pressées de conclure d'elles-mêmes aux autres, et de

décider que les gens d'autrefois n'ont pas pu penser ou agir comme on nous le dit, parce que ceux d'aujourd'hui penseraient ou agiraient autrement. C'est là peut-être la plus grande source d'erreurs. Chaque siècle a ses opinions et ses habitudes, ses façons de faire ou de voir qui risquent de n'être pas comprises du siècle suivant. Les sentimens même qui nous semblent les plus profonds, les affections les plus générales, les plus naturelles, sur lesquelles repose la famille et la société, sont susceptibles de changer d'aspect d'une époque à l'autre. N'est-il pas tout à fait singulier, ne semble-t-il pas impossible qu'au temps des Césars et des Antonins, dans cet éclat de civilisation et d'humanité, on ait trouvé tout simple qu'un père exposât son enfant devant sa porte et l'y laissât mourir de froid et de faim, quand il ne lui plaisait pas de l'élever ? Cet usage a pourtant duré jusqu'à Constantin sans qu'aucune conscience honnête se soit soulevée d'indignation, et Sénèque lui-même n'en paraît pas étonné. Il en est de même de certains faits fort étranges qui se passaient dans les temples de l'Asie et qu'Hérodote nous a complaisamment racontés. Voltaire, qui les juge d'après les mœurs de son siècle, les trouve tout à fait absurdes et s'en égaie beaucoup : « Vraiment, dit-il, il ferait beau voir nos princesses, nos duchesses, madame la chancelière, madame la première présidente, et toutes les dames de Paris donner, dans l'église Notre-Dame, leurs faveurs pour un écu ; » et il en prend occasion de maltraiter cruellement ce pauvre Larcher, qui se permettait de défendre les récits d'Hérodote. Ils sont vrais pourtant, quoique fort peu vraisemblables, et il n'y a personne aujourd'hui qui ne donne raison à Larcher. Voltaire s'est donc quelquefois trompé, et nous nous tromperons comme lui si nous nous croyons le droit de nous prononcer à la légère, d'après nos soupçons et nos répugnances, si nous regardons comme faux tout ce qui contrarie nos idées, tout ce qui nous arrache à nos habitudes, tout ce qui n'est pas conforme à nos opinions. Avant de récuser le témoignage d'un historien sérieux, il faut nous livrer à une enquête approfondie, sortir de notre temps, nous faire les contemporains des faits qu'on raconte, et voir alors s'il est vraiment impossible qu'ils se soient passés comme on le prétend.

II.

Appliquons cette règle à la question qui nous occupe. Quels motifs allègue-t-on d'ordinaire pour établir que les tableaux qu'on nous fait des persécutions ne sont pas vraisemblables ? — D'abord on insiste sur la dureté des lois, qui, selon les apologistes, furent promulguées contre les chrétiens, sur la cruauté des juges, et

principalement sur l'effroyable rigueur des supplices. On se demande s'il est croyable que des princes comme Trajan ou Marc Aurèle aient commandé ces horreurs, et que les contemporains de Sénèque en aient souffert le spectacle ; et l'on conclut qu'il n'est pas possible que ces scènes affreuses se soient produites dans un temps si éclairé et si humain. Voilà, en deux mots, l'un des argumens les plus souvent invoqués contre le récit officiel des persécutions.

Mais ceux qui raisonnent ainsi me paraissent oublier que les deux premiers siècles de l'ère chrétienne sont un âge complexe, où les contraires se mêlent : siècles de progrès et de décadence, de grandes vertus et de vices énormes, dont on peut dire, tour à tour et sans injustice, beaucoup de bien et beaucoup de mal. C'est pour n'avoir vu qu'une des faces du tableau qu'un grand nombre d'écrivains ont embrouillé cette question, déjà si obscure, des origines du christianisme. Ceux qui sont plus frappés du mal que du bien, et qui ne songent qu'aux exemples épouvantables de débauche et de cruauté donnés par les empereurs et les gens qui les entouraient croient cette société irrémédiablement corrompue, et quand ils y trouvent par hasard quelques personnages vertueux, quand ils lisent, dans les ouvrages de ses grands écrivains, quelques vérités élevées, ils ne veulent pas croire qu'elle ait pu les tirer d'elle-même, et sont amenés à penser qu'elle les doit à quelque influence chrétienne. C'est, par exemple, ce qui a fait imaginer la fable des rapports de Sénèque et de saint Paul. En revanche, ceux qui sont convaincus que Sénèque n'a rien emprunté aux doctrines du christianisme, ce qui est la vérité, et qui regardent les belles pensées qu'on trouve dans ses œuvres comme le produit naturel du progrès qu'avait fait la raison humaine en cinq ou six siècles de recherches philosophiques, arrivent à juger toute cette époque par ces pensées généreuses et ne veulent plus la croire capable des crimes qu'on lui attribue. Ils se révoltent quand on vient leur dire que, dans un siècle si poli, si lettré, si préoccupé de sagesse, si épris d'humanité, où les philosophes proclamaient « que l'homme doit être sacré pour l'homme, » on ait pu témoigner pour la vie humaine le mépris insolent qu'atteste l'histoire des persécutions. C'est qu'ils oublient qu'à côté de ces enseignemens philosophiques, où quelques âmes d'élite pouvaient prendre des leçons discrètes de justice et de douceur, il y avait des écoles publiques de cruauté, où toute la foule allait s'instruire. Je veux parler de ces grandes tueries d'hommes dont on donnait l'exemple au peuple pendant les fêtes publiques. Il s'y accoutumait à voir couler le sang, et c'est un plaisir dont il lui est très difficile de se passer quand il en a pris l'habitude. Non seulement il l'exigeait

de tous ceux qui voulaient lui plaire, empereurs ou candidats à l'empire, gouverneurs de provinces, magistrats des grandes et des petites villes, mais il fallait le lui rendre de plus en plus piquant en y mêlant, sans cesse, des raffinemens nouveaux. De là tous ces supplices ingénieux qu'on ne se lassait pas d'inventer pour ranimer l'attention de ce public de dégoûtés. Les vieilles et nobles formes du théâtre antique, la comédie, la tragédie, paraissaient fades si elles n'étaient relevées par une saveur de réalisme brutal. Pour rendre quelque intérêt au drame d'*Hercule au mont Œta*, il fallait qu'on brûlât à la fin le héros sur un bûcher véritable; on ne supportait plus le mime appelé *Laureolus*, dont plusieurs générations s'étaient amusées, et qui représentait les démêlés d'un coquin avec la police, qu'à la condition que le principal personnage serait réellement mis en croix et qu'on jouirait de son agonie. C'étaient, à la vérité, des condamnés à mort qu'au dernier moment on substituait aux acteurs, et des condamnés qui appartenaient aux dernières classes de la société. Les gens de cette espèce ne pouvaient guère compter sur la pitié des Romains. Rome, en dépit de tous les changemens de régime, est toujours restée un pays d'aristocratie. La loi y fait une grande différence entre les gens bien nés et les misérables (*humiliores* et *honestiores*), et ne leur applique pas les mêmes peines. Quand on punit le riche d'une simple relégation, on enferme le pauvre dans cet enfer, dont on ne sort guère vivant, qu'on appelle le travail des mines (*metalla*). Pour les crimes plus graves et qui entraînent la mort, l'un est décapité, l'autre jeté aux bêtes ou brûlé vif dans l'arène. Ces différences, dont personne ne songe à s'étonner, ont fini par accréditer l'opinion que sur les pauvres gens tout est permis; pour eux, la justice est toujours sommaire et la punition terrible. Mais voici le danger : l'habitude étant prise de les expédier sans façon, on étend le même procédé à des personnages de plus d'importance. Tibère s'étant aperçu, après la mort de Séjan, que ses prisons étaient trop remplies, les vida d'un coup en faisant tuer tous ceux qu'il y avait enfermés. « Ce fut, dit Tacite, un immense massacre. Tous les âges, tous les sexes, des nobles, des inconnus gisaient épars ou amoncelés. Les parens, les amis ne pouvaient les approcher, verser sur eux des larmes, ou même les regarder trop longtemps. Des soldats, postés à l'entour, suivaient ces restes corrompus pendant que le Tibre les emportait. » Voilà une scène qui nous prépare à comprendre les tueries des persécutions.

Il est vrai que la politique seule a servi de prétexte à ces exécutions, et qu'on croit pouvoir affirmer qu'elles n'eurent jamais pour cause des opinions religieuses. « Chez les Romains, dit Voltaire, on ne persécutait personne pour sa manière de penser. » C'est aller

peut-être un peu loin; mais il faut avouer qu'au moins sous l'empire Rome a été très tolérante pour tous les cultes étrangers et qu'elle a donné une large hospitalité à tous les dieux du monde. Cette tolérance générale est un des principaux argumens qu'on invoque contre les persécutions chrétiennes. Il est sûr qu'au premier abord on ne comprend pas pourquoi les disciples du Christ ont été traités autrement que les adorateurs de Sérapis ou de Mithra. Nous ne sommes pas les premiers à nous en étonner; les chrétiens, qui étaient victimes de ces rigueurs inattendues, en ont été bien plus surpris que nous. Comme ils voyaient toutes les religions tolérées et des temples s'élever à tous les dieux dans les villes romaines, ils s'indignaient qu'on fît une exception pour eux seuls : c'est un sentiment qu'on retrouve chez tous leurs apologistes. Origène va plus loin : cette conduite des Romains envers la religion nouvelle lui paraît si étrange, si peu conforme à leurs pratiques ordinaires, qu'il veut y voir une preuve de la divinité du christianisme. Après avoir rappelé que le Christ avait dit à ses apôtres « qu'ils seraient conduits devant les rois et les magistrats à cause de lui, pour rendre témoignage en leur présence, » il ajoute : « Qui n'admirerait la précision de ces paroles? Aucun exemple puisé dans l'histoire n'a pu donner à Jésus-Christ l'idée d'une pareille prédiction : avant lui aucune doctrine n'avait été persécutée, les chrétiens seuls, ainsi que l'a prédit Jésus, ont été contraints par leurs juges à renoncer à leur foi, et l'esclavage ou la mort ont été le prix de leur fidélité. » Mais non : Origène se trompe, et il n'y a rien là de miraculeux. Un peu de réflexion montre vite pourquoi les Romains furent ici contraires à leurs maximes, et quel motif les rendit sévères au christianisme, tandis qu'ils étaient indulgens pour les autres cultes. Ce motif, on l'a souvent donné, et il me suffit de le rappeler en deux mots : les autres religions étant au fond polythéistes pouvaient s'accorder avec celle de Rome : Isis et Mithra ne répugnaient pas à s'entendre avec Jupiter et Minerve : les inscriptions nous montrent que ces divers dieux, quoique fort distincts par leur origine et leur caractère, s'aident les uns les autres et se recommandent mutuellement à la piété des fidèles ; celui des chrétiens n'est pas aussi accommodant : il veut tout pour lui et n'admet pas de partage. Plus d'une fois, dans leurs aigres disputes avec les partisans des nouvelles croyances, les amis de Jupiter très bon et très grand, qui siégeait au Capitole et de là régnait sur l'univers prosterné, avaient dû entendre les chrétiens murmurer ces mots terribles, qu'ils empruntaient à leurs livres saints : « Les dieux des nations sont des idoles : qu'ils soient déracinés de la terre! » Ces menaces, on le comprend, exaspéraient les païens : on ne s'entendit pas avec des gens qui ne voulaient s'entendre avec personne : et, comme ils re-

fusaient opiniatrément d'entrer dans cette fusion qui s'opérait alors entre tous les cultes, ils furent mis hors de la tolérance commune.

Du moment qu'on était décidé à ne pas tolérer les chrétiens, il ne manquait pas de moyens de les atteindre et de les frapper. M. Le Blant a montré dans un mémoire important qu'il y avait un grand nombre de lois qu'on pouvait leur appliquer ; d'abord celle qui défendait d'introduire des cultes étrangers. Il n'est pas permis de douter qu'elle fût en vigueur sous la république : Cicéron et Tite Live la mentionnent expressément : elle existait encore au temps de l'empire, et Tertullien parle « d'un vieux décret » qui ne permettait pas aux Romains d'accueillir une religion nouvelle sans une autorisation formelle du sénat. Il faut avouer pourtant que le décret n'était guère respecté, il n'a pas empêché tous les dieux de l'Orient de s'établir dans Rome, à quelques pas de Jupiter Capitolin, sans prendre la peine d'en demander la permission à personne. C'est seulement quand leurs adorateurs devenaient trop remuans et que le culte nouveau semblait communiquer aux esprits une excitation dangereuse qu'on allait chercher l'ancienne loi dans cet arsenal de sénatus-consultes et de plébiscites oubliés où elle sommeillait avec beaucoup d'autres, et qu'on s'en servait contre les coupables (1). Voilà comment, sous Tibère, à la suite de scandales éclatans, on exila en Sardaigne quatre mille affranchis « infectés des superstitions égyptiennes et judaïques. » On ne peut pas douter que la religion ne fût le prétexte de leur exil, puisque Tacite ajoute « qu'il fut enjoint aux autres de quitter l'Italie si, dans un temps fixé, ils n'avaient abjuré leur culte profane. » Évidemment on les frappa en vertu du « vieux décret » dont parle Tertullien, ce qui prouve bien qu'on ne l'avait pas abrogé.

Telle était la première loi sous laquelle tombaient les chrétiens ; par malheur pour eux, on leur en appliqua une autre. « Nous sommes poursuivis, dit Tertullien, comme sacrilèges et coupables de lèse-majesté. C'est le plus grand crime dont on nous accuse, ou plutôt c'est le seul. » La loi de majesté, comme on l'appelait, faite, sous la république, pour punir les complots contre la sûreté de l'état, avait fini par atteindre tout ce qui, de près ou de loin, pouvait compromettre la sécurité du prince et la tranquillité de l'empire. On sait l'abus qu'en firent les délateurs sous Tibère et Néron ; mais, quelle que soit l'extension qu'ils lui aient donnée, il n'est pas

(1) Aussi en fit-on, sous Marc Aurèle, une rédaction nouvelle et plus conforme à la réalité. « Tous ceux, disait-on, qui introduisent des religions nouvelles *de nature à exciter les esprits* seront punis, les riches de la relégation, les pauvres de mort. » En réalité, c'était moins l'introduction d'un culte nouveau qu'on voulait prévenir que les désordres qui en pouvaient être la suite.

aisé de comprendre au premier abord qu'on ait pu la tourner contre les chrétiens et qu'on soit parvenu à transformer en conspirateurs redoutables des sectaires inoffensifs, qui proclamaient solennellement « que rien ne leur était plus étranger que les affaires de l'état. » Cependant, on s'aperçoit, quand on regarde de près, qu'il y avait certaines apparences qui ont pu tromper sur leurs dispositions véritables et les faire soupçonner d'être des ennemis des césars. — C'est encore ici un sujet fort connu, et je n'ai qu'à résumer en quelques mots ce qui a été dit bien souvent. — Les jours de fête, on était surpris de voir qu'ils ne décoraient pas, comme tout le monde, leurs portes de fleurs, et qu'ils n'y allumaient pas des lumières le soir; c'est qu'ils ne voulaient pas paraître honorer la déesse *Limentina*, qui, selon les païens, présidait au seuil des maisons. Ils refusaient aussi de prendre part aux repas publics, craignant qu'on y servît des viandes consacrées aux dieux. Surtout ils s'abstenaient d'assister aux jeux de l'amphithéâtre ou du cirque, qui s'ouvraient par des cérémonies religieuses. Sérieux et graves, quand la foule était bruyante et joyeuse, fuyant les temples où l'on allait remercier les dieux des prospérités de l'empire, s'enfermant chez eux au lieu de célébrer, avec tout le monde, les victoires du prince, ils avaient vraiment l'air de s'affliger de la félicité publique. On ne doutait pas, à leur aspect, qu'ils ne fussent des mécontens; et, comme les mécontens deviennent facilement des rebelles, on leur appliqua sans scrupule la loi qui protégeait la sûreté générale. D'ailleurs cette loi prononçait des peines sévères contre les sociétés secrètes. Il n'y avait rien dont l'autorité se méfiât davantage et qui parût plus nuisible à la paix de l'empire. Or les chrétiens formaient une association qui pouvait sembler plus redoutable que les autres. Les membres qui la composaient, étroitement unis entre eux, se donnaient le nom de frères; ils possédaient une caisse commune qui, de bonne heure, fut très riche; ils se réunissaient la nuit, ce qui semblait être une circonstance aggravante; ils se propageaient vite, et attiraient surtout à eux les classes inférieures des grandes villes, tourbe incommode et agitée, dont se défiait la bourgeoisie, et que les magistrats menaient rudement pour lui apprendre à rester tranquille. Voilà sans doute ce qui fit croire qu'ils pouvaient être nuisibles à la sécurité de l'empire et comment on en vint à leur appliquer la loi de majesté.

III.

Ce fut un grand malheur pour les chrétiens de tomber sous cette loi redoutable. Si on ne les avait poursuivis que pour avoir pratiqué un culte étranger, il est probable qu'on se serait contenté de

les exiler, comme fit Tibère pour les Égyptiens et les Juifs. Accusés de lèse-majesté, ils étaient exposés à des peines bien plus sévères. Il n'y avait pas de crime qui fût recherché avec plus de soin et plus impitoyablement puni. Pour être sûr de découvrir les coupables, on commençait par supprimer les garanties qui protégeaient la vie des citoyens. On accueillait les dénonciations de tout le monde, sans s'occuper de savoir si les dénonciateurs n'étaient pas eux-mêmes des criminels et si l'on pouvait les croire sur parole. Les esclaves étaient interrogés contre leurs maîtres, ce qui d'ordinaire était défendu, et mis à la torture quand ils refusaient de parler (1). On ne se faisait pas scrupule, au besoin, d'infliger aux hommes libres, aux gens de condition, le même traitement qu'aux esclaves, et de les torturer comme eux : *quum de eo quæritur, nulla dignitas a tormentis excipitur*. Puis, quand le crime paraissait suffisamment prouvé, on prononçait la peine, qui était toujours très rigoureuse. « Autrefois (2), dit le jurisconsulte Paul, on interdisait pour jamais au condamné le feu et l'eau ; maintenant ceux d'un rang inférieur sont livrés aux bêtes ou brûlés vifs, les autres ont la tête tranchée. » Ainsi s'explique la cruauté des supplices qu'on employa contre les chrétiens ; ils ne paraissent plus surprenans quand on songe qu'ils étaient accusés de lèse-majesté. Plus tard, la loi s'adoucit un peu contre les coupables ordinaires ; sous les Antonins, les crimes politiques ne furent plus aussi durement punis, mais les chrétiens ne profitèrent pas de cette clémence. La lutte était alors engagée entre eux et le pouvoir, et leur obstination paraissait indigne de miséricorde. Il arriva donc que la loi de majesté ne conserva plus ses rigueurs que pour ceux qu'elle n'aurait pas dû atteindre. Cette injustice indignait Tertullien : « Nous sommes brûlés vivans pour notre Dieu, disait-il : c'est un supplice que vous n'infligez plus aux sacrilèges, aux véritables conspirateurs, à tous ces ennemis de l'état qu'on poursuit au nom de la loi de majesté. »

Il n'y a donc, je le répète, aucune raison de s'étonner de la rigueur des supplices dont furent punis les chrétiens dans les premières persécutions : c'était la loi ; on la leur appliqua plus rigoureusement qu'aux autres, ce qui leur semblait avec raison très cruel, mais elle ne fut pas faite pour eux. Il n'en est pas tout à fait de même de la marche qu'on suivait d'ordinaire dans les procès qui

(1) C'est ce qui arriva dans l'affaire des martyrs de Lyon. Leurs esclaves, qui étaient païens, furent mis à la torture, et les accusèrent de crimes monstrueux : ce qui nous prouve que c'était bien au nom de la loi de majesté qu'on poursuivait les chrétiens.

(2) Sous la république.

leur étaient intentés : ici, tout paraît d'abord assez surprenant et l'on comprend bien que des doutes se soient élevés au sujet de procédures qui semblent peu régulières et ne répondent pas à l'idée que nous nous faisons d'un peuple ami de la justice. Il faut voir pourtant si c'est une raison suffisante pour refuser entièrement de croire aux Actes des martyrs, et s'il n'y a pas quelque moyen de tout expliquer.

Un des plus anciens exemples que nous ayons de ces procédures singulières se trouve dans la seconde apologie de saint Justin. Il nous raconte qu'une femme, qui avait longtemps mal vécu, s'étant convertie au christianisme, essaya de ramener son mari à une conduite plus honnête, mais que, comme elle le vit plus que jamais engagé dans ses désordres, et qu'il voulait même la forcer à les partager, elle résolut de demander le divorce. Le mari, pour se venger, l'accusa devant les tribunaux d'être chrétienne, mais la femme obtint qu'elle ne serait jugée de ce crime qu'après que l'affaire du divorce serait terminée. Furieux de voir sa vengeance retardée, le mari s'en prit à un certain Ptolémée, qu'il accusait d'avoir converti sa femme. « Il s'adressa à un centurion et l'engagea à se saisir de Ptolémée et à lui demander seulement s'il était chrétien. Ptolémée, qui aimait la vérité, et ne voulait ni tromper, ni mentir, ayant avoué qu'il l'était, le centurion le fit remettre aux fers et longtemps il le tourmenta dans son cachot. A la fin, quand il fut amené devant (le juge) Urbinus, on lui fit seulement la même question encore s'il était chrétien; et derechef ayant conscience de ce qui était son bien par l'enseignement de Christ, il confessa la divine morale qu'il avait apprise. Urbinus ayant donné l'ordre de l'exécuter, un certain Lucien, qui était lui-même chrétien, voyant un jugement si déraisonnable, s'adressa à Urbinus et lui dit : Qu'est cela? Voilà un homme qui n'est ni adultère, ni corrupteur, ni meurtrier, ni voleur, ni brigand, ni convaincu d'aucun crime, mais qui confesse seulement qu'il s'appelle du nom de chrétien, et tu le fais exécuter? Ce n'est pas là un jugement tel que tu le dois à notre empereur pieux, à César le philosophe, ni au saint sénat, Urbinus. Et l'autre, sans répondre, dit seulement à Lucius : Tu m'as l'air d'être aussi de la même espèce. Et Lucius ayant dit : Précisément, il ordonna de l'exécuter aussi. Lucius déclara qu'il le remerciait, sachant bien qu'il échappait à des maîtres odieux pour aller au Père suprême et au roi du ciel. Et un troisième étant survenu, fut aussi condamné à la même peine (1). » Quelque étrange et expéditive que nous semble cette façon d'agir, les faits ont bien dû se passer comme Justin les rapporte: Il écrivait une

(1) Je cite ce passage dans la traduction qu'en a donnée M. Havet.

apologie qui devait être lue du sénat et du prince; il ne pouvait pas leur présenter un tableau inexact de la procédure qu'on suivait envers les chrétiens; il aurait été trop facilement convaincu de mensonge. Ou bien l'ouvrage n'est pas authentique, ce que personne encore n'a osé prétendre, ou il faut admettre que, dans les procès de ce genre, le juge ne posait jamais qu'une question au prévenu. Il lui demandait s'il était chrétien, et, sur sa réponse affirmative, il le condamnait sans hésiter. C'est ce que confirment les Actes des martyrs auxquels on peut avoir confiance, et plus encore les plaintes passionnées des apologistes. Tous répètent, comme le Lucius de saint Justin, qu'avant de prononcer la sentence, il faudrait savoir quel crime l'accusé a pu commettre, s'il est voleur, brigand ou meurtrier; mais non, on se contente de demander s'il est chrétien. C'est donc un nom qu'on poursuit, c'est pour un mot qu'on fait mourir un homme! Je ne vois que deux façons d'expliquer cette étrange manière de procéder. Ou bien il faut croire qu'il s'était établi dès le premier jour un préjugé qui faisait admettre comme démontré que les chrétiens étaient de grands criminels, en sorte qu'on pouvait saisir tous ceux qui confessaient l'être : *correpti primum qui fatebantur*; et comme ce précédent parut dans la suite suffisant pour justifier toutes les rigueurs, on continua de les punir, sur leur nom seul, parce qu'on les avait punis une fois, sans se demander davantage de quel crime ils étaient accusés. C'est l'opinion à laquelle incline M. Renan. J'avoue qu'elle me semble soulever de graves objections. Il me paraît difficile qu'un peuple qui respectait les formes de la justice se soit laissé dominer à ce point par une prévention populaire. Souvenons-nous qu'il ne s'agissait pas ici d'exécutions sommaires, mais de jugemens motivés. C'étaient les magistrats qui condamnaient les chrétiens, et ils devaient le faire dans les formes ordinaires. Or un juge applique toujours une loi; il a besoin d'invoquer une décision du pouvoir souverain qui sert de raison ou de prétexte à la sentence. Je suis donc tenté de croire qu'à un moment que nous ignorons, sous une forme qui ne nous est pas connue, il a dû paraître un décret, un rescrit, un acte quelconque du prince, qui déclarait d'une manière générale que les chrétiens étaient coupables de quelque crime et qu'ils tombaient sous la loi. Les apologistes ne veulent pas tenir compte de ce décret qui leur est contraire; les juges ne sentent pas le besoin de le rappeler, peut-être parce qu'ils le trouvent suffisamment connu. Quand ils disent à l'accusé : « Êtes-vous chrétien? » ils sous-entendent : « Si vous l'êtes, il est juste de vous appliquer la loi qui proclame que tout chrétien est un criminel ou un rebelle, et vous méritez la mort. » Comme il leur semble que l'aveu d'un de ces crimes entraîne la reconnaissance de l'autre, ils se con-

tentent de mentionner le premier. C'est une façon de simplifier la procédure.

On ne doit pas s'étonner que cette loi, une fois promulguée, n'ait plus été abolie : les Romains étaient conservateurs de nature, et il leur répugnait de rien changer aux institutions du passé. Ce n'est pas sans raison que Tertullien les sollicite de porter la cognée dans leur forêt épaisse de règlemens et de décrets, et d'y faire pénétrer un peu de jour; mais ils ne s'y résignaient pas volontiers; on comprend donc qu'ils aient laissé subsister la loi contre les chrétiens avec toutes les autres. Seulement, comme on ne l'appliquait pas toujours, qu'elle était peut-être obscure dans son texte, ou par quelque autre motif que nous ignorons, nous voyons des doutes et des scrupules naître parfois dans l'esprit de ceux qui étaient chargés de l'exécuter. Pline, quand il fut gouverneur de la Bithynie, éprouva le besoin de demander à ce sujet des instructions plus précises à l'empereur; il le pria de lui faire savoir comment il devait se conduire à l'égard des chrétiens. Trajan répondit : « Il ne faut pas faire de recherches contre eux; mais, s'ils sont accusés et convaincus, il faut les punir : *conquirendi non sunt; si deferantur et arguantur, puniendi sunt.* La justice avait donc alors deux moyens d'atteindre les coupables : ou bien le magistrat les poursuivait d'office, ou les particuliers se chargeaient de les déférer aux tribunaux. En ordonnant aux magistrats de s'abstenir de toute recherche, l'empereur supprime la moitié du danger que les chrétiens peuvent courir, l'état ne prendra plus désormais l'initiative de les poursuivre ; mais ils restent exposés aux vengeances et aux rancunes particulières; et s'il arrive, comme dans l'affaire de Ptolémée, que quelqu'un les traduise en justice (*si deferantur*) s'il prouve qu'ils sont bien chrétiens (*et arguantur*), l'affaire doit suivre son cours et être jugée selon les lois. Quelque dure que paraisse en somme la décision de Trajan, et quoiqu'elle laisse les chrétiens exposés à de grands périls, je crois qu'ils avaient raison de prétendre qu'elle rendait leur situation un peu moins mauvaise (1).

(1) La lettre de Trajan a été, on le comprend, interprétée de diverses façons. Overbeck, dans ses *Studien zur Geschichte der alten Kirche*, prétend que la tradition chrétienne s'est grossièrement trompée et qu'elle a regardé comme ayant arrêté la persécution un acte qui l'a précisément commencée. Comme il ne croit pas qu'il y ait eu aucune poursuite régulière contre les chrétiens avant Trajan, il pense que ce prince fixa définitivement la procédure qu'il fallait suivre à leur égard, en sorte que sa lettre fut le principe et la règle de toutes les persécutions qui ont suivi. M. Édouard Cuq, dans son mémoire sur le *Conseil des empereurs d'Auguste à Dioclétien*, montre au contraire que Trajan n'entend pas poser de règle invariable, fonder un principe de jurisprudence; il se réserve de statuer selon les circonstances, et il engage Pline à faire comme lui. « Il ne veut pas déclarer que le nom de chrétien constitue un délit, ce

Pendant le procès, il se produit bien d'autres irrégularités, que les apologistes ont grand soin de signaler ; Tertullien surtout, en sa qualité de jurisconsulte, les relève avec aigreur. Peut-être nous surprennent-elles moins que lui et arrivons-nous assez aisément à les comprendre. Ordinairement on n'interroge un accusé que pour obtenir qu'il avoue son crime. Il semble donc qu'ici, quand le malheureux avait répondu qu'il était chrétien, il ne restait plus qu'à prononcer la sentence; c'est bien ce qui se faisait lorsqu'on avait à juger un de ces hommes dont la fermeté était connue et qu'on n'espérait pas ebranler (1). Mais le plus souvent, après l'aveu de l'accusé, l'interrogatoire continuait. C'est qu'en général les juges ne tenaient pas à trouver des coupables; s'ils étaient éclairés, humains, étrangers à tout fanatisme religieux, il leur répugnait de livrer aux bêtes ou de faire brûler vifs des gens qu'ils regardaient seulement comme des entêtés ou des fous. Un jour que les chrétiens se présentaient en foule devant le tribunal du sage gouverneur de l'Asie, Arrius Antoninus, pour y confesser leur foi : « Misérables, leur dit-il, n'avez-vous donc pas chez vous des cordes pour vous pendre ou des fenêtres pour vous jeter? » Malheureusement la loi était formelle ; on ne pouvait les sauver que s'ils revenaient sur leur aveu. Le juge les engageait donc avec insistance à se rétracter, et quand il y parvenait, il en éprouvait une joie très vive ; il se faisait un point d'honneur de réussir. « J'ai vu, dit Tertullien, un gouverneur de Bithynie aussi triomphant que s'il avait battu une nation barbare, parce qu'un chrétien, après deux ans de lutte courageuse, avait fini par céder. » Quand la persuasion est impuissante, le juge a recours à la violence : et si rien ne réussit, il emploie la torture. Tertullien n'a pas de peine à montrer l'iniquité de ce procédé. La torture, d'après la législation romaine, devait être un moyen d'information ; on en faisait un instrument de mensonge. Au lieu de l'appliquer à ceux qui mentaient pour les forcer à dire la vérité, on s'en servait contre ceux qui disaient la vérité pour les obliger à mentir. C'est le renversement de la justice. Mais le juge ne s'en aperçoit guère ; la conscience qu'il a de ses bonnes intentions le rassure ; il se rend témoignage des efforts qu'il fait pour sauver le coupable, et s'ap-

qui autoriserait les magistrats à poursuivre d'office, il permet seulement de punir ceux qui seront dénoncés régulièrement des *flagitia inhærentia nomini*, de *scelus aliquod.* » C'est ce qu'il ne m'est pas possible de croire. Si les chrétiens étaient régulièrement accusés d'un crime, il me semble qu'on ne pourrait les relâcher qu'après qu'ils auraient établi qu'ils en sont innocens; or Trajan dit formellement qu'il suffit, pour qu'on ne les poursuive pas, qu'ils affirment qu'ils ne sont pas chrétiens ou qu'ils ont cessé de l'être, et qu'ils le prouvent en sacrifiant aux dieux. D'où la conclusion qu'on ne les avait accusés que d'être chrétiens.

(1) Voyez, par exemple, le procès de saint Cyprien, dont nous avons conservé les pièces.

plaudit peut-être de son humanité, au moment même où il le torture. Plus il le voit obstiné dans une résistance dont il ne peut pas comprendre les motifs (1), plus il devient impatient et irritable. Il entre enfin dans une de ces fureurs dont les modérés sont capables quand on les pousse à bout, et, comme la loi le laisse libre dans l'application de la peine, qu'il peut la rendre à son gré plus dure ou plus douce, il est naturel qu'il en profite pour condamner le chrétien récalcitrant aux supplices les plus rigoureux.

Il y avait donc d'abord, entre l'accusé et le juge, une sorte de combat singulier, où le juge mettait son amour-propre à n'être pas vaincu, et qui tournait toujours au préjudice de l'accusé. La sentence prononcée, une lutte du même genre commence entre le condamné et le bourreau. A sa façon, le bourreau est un artiste, c'est le nom que lui donne Prudence. Il tient à sa réputation; d'autant plus qu'à Rome l'exécution d'un criminel est un spectacle et qu'elle a lieu quelquefois dans les jeux publics. Devenu l'un des acteurs de ces grandes solennités, le bourreau a le sentiment de son importance; il soigne sa renommée. Comme il met son orgueil à faire peur et que rien ne l'humilie plus que de paraître impuissant, la fermeté de ses victimes lui semble un outrage, et l'on comprend qu'il ait recours à toutes les ressources de son art pour en triompher.

C'est ainsi que ces amours-propres irrités conspirèrent ensemble pour rendre la situation des chrétiens plus dure, et voilà comment on en vint à leur infliger des peines si épouvantables, qu'après s'être étonné qu'il se soit trouvé des juges pour les prononcer contre eux, on n'est guère moins surpris que les victimes aient été capables de les supporter. Il est sûr que le courage des martyrs paraît quelquefois dépasser les forces humaines, et c'est encore un motif qui fait douter de la véracité de leurs Actes.

Mais ici encore tout s'explique, quand on veut bien regarder de près : les faits qu'on nous raconte, et qui peuvent d'abord paraître peu vraisemblables, nous surprendront moins si nous songeons qu'il s'en fallait beaucoup que tous les chrétiens fussent aussi fermes. Les Actes des martyrs ne nous parlent que de ceux qui ont tenu bon jusqu'au bout; c'était une élite. Nous savons que beaucoup d'autres se laissèrent vaincre par les supplices, ou que même ils n'osèrent pas en affronter la menace. Les lettres de saint Cyprien et quel-

(1) Les païens avaient grand'peine à comprendre qu'on mourût pour sa religion. Les chrétiens qui refusaient de sacrifier aux dieux leur paraissaient surtout des entêtés. C'est cette obstination qui paraît à Pline le jeune leur plus grand crime. Celse me semble être un des premiers, le premier peut-être, qui ait proclamé « que ceux-là sont méprisables qui, pour gagner leur vie, abjurent ou feignent d'abjurer leurs croyances. » C'est pourtant ce que les juges demandaient tous les jours aux chrétiens.

ques documens fort curieux conservés par Eusèbe nous montrent qu'à côté de ces vaillans, qui surent bien mourir, il y avait beaucoup de timides qui cherchaient tous les moyens de se soustraire au danger. Le nombre de ces timides augmenta naturellement quand la communauté devint plus riche. « Celui dont la bourse est à sec, dit Juvénal, chante en face des voleurs. » On est moins hardi lorsqu'on a quelque chose à perdre. Les négocians, les banquiers, les fonctionnaires que l'église comptait parmi ses fidèles, étaient fort troublés quand la nouvelle leur venait de Rome que l'empereur allait publier quelque édit de persécution. La crainte de compromettre leur fortune ou leur position leur causait de mortelles inquiétudes. Aux premières poursuites beaucoup reniaient leur foi; saint Cyprien nous dit qu'ils le faisaient quelquefois avec un empressement étrange et qu'ils apportaient leur abjuration avant qu'on la leur eût demandée: on les appelait les Tombés, *Lapsi*; d'autres se procuraient à prix d'argent des attestations fausses qui assuraient qu'ils avaient sacrifié aux idoles, quoiqu'ils n'en eussent rien fait : c'étaient les *Libellatici*. D'autres, enfin, se cachaient et attendaient dans quelque retraite que l'orage fût passé. Quelques-uns seulement, les plus résolus, les plus sûrs d'eux-mêmes, osaient braver les menaces du prince. Ce sont les seuls dont la postérité ait tenu compte; leur triomphante résistance a couvert tous les autres. Aussi semble-t-il à distance qu'à l'heure du danger il n'y ait eu que des héros dans la communauté chrétienne; mais quand on regarde mieux, on voit bien qu'alors, comme il arrive toujours, les courageux furent en minorité.

Encore ceux-là ne seraient-ils peut-être pas restés fermes jusqu'à la fin, s'ils n'avaient reçu une sorte de préparation particulière qui les rendait propres au martyre. Dans la fameuse lettre rapportée par Eusèbe, qui nous raconte la persécution de Lyon, il est dit que, parmi ceux qui s'étaient d'abord offerts avec une sorte de bravade, quelques-uns faiblirent aux premiers combats, « parce qu'ils n'étaient pas suffisamment préparés et exercés. » Il fallait donc l'être pour souffrir tous les tourmens auxquels un chrétien était exposé. M. Le Blant a mis ce point en pleine lumière dans un des Mémoires les plus intéressans et les plus originaux qu'il ait publiés (1). Il a fait voir par quelle série de pratiques et de leçons on essayait de fortifier d'avance l'âme des fidèles. De petits livres, que nous avons encore, leur rappelaient, sous une forme concise, toutes les raisons qu'ils pouvaient avoir de haïr l'idolâtrie, afin de rendre inutiles les efforts qu'on allait faire pour les y ramener. On

(1) *Mémoire sur la préparation au martyre dans les premiers siècles de l'église.* Dans les *Mémoires* de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

les enflammait ensuite en exaltant la gloire de tous les hommes de cœur qui, depuis Daniel et les Macchabées jusqu'aux victimes de Néron et de Domitien, avaient bravé les supplices pour garder leur foi; enfin, on leur montrait la récompense réservée à ceux qui ne se laissent pas vaincre par le bourreau et le paradis ouvert pour les recevoir. C'étaient surtout ces belles espérances qui donnaient aux patiens un courage surhumain. « Le corps, dit Tertullien, ne s'aperçoit pas des tourmens lorsque l'âme est toute dans le ciel. » On arrivait ainsi à créer de ces élans de passion capables de supprimer chez les victimes le sentiment de la douleur. Les pères de l'église comparaient cette préparation à celle qu'on faisait subir aux athlètes pour les habituer à la lutte et les armer contre la souffrance et contre la mort. Elle me rappelle un autre souvenir. Quand la philosophie grecque, fatiguée de beaucoup d'aventures, s'enferma dans l'étude de la morale pratique et n'aspira plus qu'à donner des règles pour la conduite de la vie, elle conçut, dans ce domaine restreint, de vastes espérances. Il lui sembla d'abord possible d'arriver, par un effort de l'âme, à dompter les passions et à détacher si complètement l'homme des choses de ce monde, qu'il ne se sentît plus blessé quand il les perdait. Elle espéra ensuite qu'elle pourrait étendre plus loin son pouvoir et le rendre insensible à la douleur physique comme aux peines morales. C'est la prétention qu'affichent, après Socrate, les écoles les plus diverses. Toutes ont des formules, presque des recettes, qu'elles enseignent à leurs adeptes, et dont elles vantent l'efficacité. Les épicuriens prétendent que, pour rendre la souffrance présente plus légère, il suffit de penser fortement à une volupté passée; les stoïciens affirment qu'à force de se redire à soi-même que la douleur n'est pas un mal, on finit par se le persuader, et qu'on en souffre moins les atteintes. Quel a été le succès de leur entreprise? Assurément il n'a pas dû répondre tout à fait à leur ambition; quand on s'en prend à la nature humaine et qu'on veut lui faire violence, on ne peut pas espérer une victoire complète. Mais, pour prétendre que ce grand effort est resté entièrement stérile, il faut ne pas savoir combien la peur d'un mal en augmente l'intensité et le pouvoir que l'âme peut exercer sur le corps. Dans tous les cas, l'histoire des persécutions nous montre les chrétiens réalisant ce qu'avaient tenté les philosophes. Eux aussi, à leur manière, travaillaient à mettre le corps sous la dépendance plus étroite de l'âme; eux aussi, comme les épicuriens et les stoïciens, cherchaient des moyens de le fortifier contre la souffrance et contre la mort. « Allons, bourreau, fait dire Prudence à l'un des martyrs, brûle, déchire, torture ces membres qui ne sont qu'un amas de boue. Il t'est facile de détruire cet assemblage fragile. Quant à mon âme, malgré tous tes sup-

plices, tu ne l'atteindras pas. » Ces beaux vers me rappellent le mot célèbre du stoïcien Posidonius, qui, tourmenté par un violent accès de goutte, frappait du pied en disant : « Tu as beau faire, ô douleur, tu ne me forceras pas à reconnaître que tu es un mal ! » Comment se fait-il donc que les philosophes aient si peu rendu justice aux chrétiens? Pourquoi n'ont-ils pas reconnu qu'après tout c'étaient des gens qui pratiquaient, sans le savoir, les préceptes des plus grands sages, qui domptaient la douleur et restaient fermes devant la mort sans l'avoir appris dans une école? Je me figure qu'en les voyant si intrépides au milieu des tortures, ils ne pouvaient d'abord se défendre d'une certaine surprise, et que même quelquefois ils ressentaient une admiration secrète pour eux ; mais bientôt les préventions reprenaient le dessus, et ils ne manquaient pas de trouver de bonnes raisons pour rabaisser leur courage. Épictète explique la mort énergique des Galiléens « par une sorte de folie ou d'habitude. » Marc Aurèle, après avoir établi qu'il faut que l'âme soit prête à se séparer du corps, ajoute : « Mais elle ne doit s'y résoudre que pour des motifs raisonnables, et non par obstination pure, comme font les chrétiens. » Décidément, l'esprit de secte est un mauvais conseiller ; il aveugle les plus grands caractères et rend injustes les plus nobles cœurs.

IV.

Je crois avoir répondu aux principales objections qu'on soulève d'ordinaire contre l'existence des persécutions. Mais si l'on ne peut pas tout à fait les supprimer, au moins essaie-t-on de réduire le nombre des victimes qu'elles ont faites! On prétend que les historiens de l'église l'ont fort exagéré, et qu'en somme elles n'ont dû atteindre qu'assez peu de personnes. C'est ici une question bien plus difficile à traiter que la première et dans laquelle l'absence de documens précis ne permet pas toujours de se décider entre des affirmations contraires. Examinons pourtant quelques-uns des raisonnemens qui servent à contester le récit des écrivains ecclésiastiques, et voyons quelle en est la valeur.

Pour prouver qu'ils se trompent ou qu'ils nous trompent, un des moyens les plus sûrs serait d'établir qu'à l'époque où ils nous montrent des milliers de chrétiens mourant pour leur foi, il n'y avait encore que fort peu de chrétiens. Il est clair que le nombre des victimes doit avoir été en proportion de celui des fidèles, et que, si l'église ne comptait pas alors beaucoup d'adeptes, il était difficile qu'elle eût beaucoup de martyrs. C'est une question nouvelle qui se pose à propos d'une autre et qui ne manque pas d'importance. On l'a souvent agitée et elle a reçu des solutions très

diverses. Il s'agit de savoir comment le christianisme a été d'abord accueilli et de quelle manière il s'est propagé dans l'empire pendant les deux premiers siècles. Si nous consultons certains auteurs du temps, nous serons amenés à croire que ses progrès ont été très rapides. Au dire de Tertullien, qui vivait sous le règne de Septime Sévère, une bonne partie du monde était alors chrétienne. On connaît la fameuse phrase de son *Apologie :* « Nous ne sommes que d'hier, et déjà nous remplissons tout votre empire, vos villes, vos places fortes, vos îles, vos municipes, vos camps, vos tribus, vos décuries, le palatin, le sénat, le forum ; nous ne vous laissons que vos temples. » Un peu plus loin, il affirme que, si les chrétiens se retiraient, la solitude se ferait dans le monde, et que les Romains seraient épouvantés de régner sur un désert (1). La lettre de Pline à Trajan laisse entendre à peu près la même chose. Il lui mande que, dans la Bithynie, dont il est gouverneur, « cette superstition, comme une peste, a infesté non-seulement les villes, mais les villages et les campagnes ; que les temples sont abandonnés, qu'on ne fait plus de sacrifices, que les animaux qu'on amenait sur le marché pour être offerts aux dieux ne trouvent plus d'acheteurs. » S'il est permis de conclure d'une province aux autres, on doit supposer que les chrétiens formaient alors une portion importante de la population de l'empire. Et l'on n'a pas lieu d'en être surpris, quand on voit que, du temps de Néron, trente ans à peine après la mort du Christ, Tacite nous dit qu'il y en avait à Rome « une immense multitude. » De tous ces textes il ressort que le christianisme a dû faire des conquêtes très rapides, puisqu'en moins de trente ans ses partisans remplissaient Rome, et qu'un siècle après ils occupaient une grande partie de l'empire.

Voilà précisément ce qu'on refuse d'admettre. D'abord on ne veut tenir aucun compte des affirmations de Tertullien. C'était, nous dit-on, un rhéteur et un sectaire, ce qui doit nous le rendre deux fois suspect. Il serait tout à fait ridicule de prendre au sérieux ses belles phrases et de donner à ses amplifications de rhétorique la force d'un argument. Quant à la lettre de Pline et au passage de Tacite, nous avons vu plus haut qu'on ne les croit pas authentiques, et les renseignemens qu'ils contiennent au sujet du nombre des chrétiens sont une des principales raisons qu'on allègue pour les rejeter. On y trouve une exagération qui trahit le faussaire et paraît tout à fait incroyable. — Ici encore c'est au nom de la vrai-

(1) Je cite ces passages parce qu'ils sont les plus connus. Il y en a d'autres, dans Tertullien, qui semblent moins déclamatoires et plus précis. Ainsi, dans le traité adressé à Scapula, il dit des chrétiens : *pars pœne major civitatis.* N'oublions pas que l'auteur parle à un païen, à un haut fonctionnaire, qui doit savoir ce qu'il en est.

semblance qu'on expurge Pline et Tacite; c'est d'elle qu'on s'arme pour supprimer des passages importans de leurs œuvres; on affirme qu'ils ne peuvent pas les avoir écrits, ou que même, quand ils en seraient les auteurs, ils n'ont pas su ou n'ont pas dit la vérité. On proclame enfin, comme un principe qui n'a pas besoin d'être démontré, qu'il n'est pas possible qu'une religion fasse en si peu de temps d'aussi grands progrès.

J'avoue que cette assurance me confond. Est-il donc raisonnable de trancher d'un mot des questions si obscures, si mal connues? Connaît-on assez bien l'histoire des religions et les lois qui président à leur développement pour prétendre fixer d'une manière aussi précise le temps qu'elles mettent à se répandre? Est-on certain que les choses ne se soient jamais passées comme les auteurs ecclésiastiques le soutiennent et qu'il n'y ait pas eu de religion dont les progrès aient été aussi rapides? — Voici un exemple qui prouvera, je l'espère, ce qu'il y a d'excessif et de périlleux dans ces affirmations ambitieuses. Les événemens que je vais rapporter ont fait peu de bruit dans le monde. Ils ont eu pour théâtre quelques villages ignorés sur lesquels personne n'avait les yeux. Ils n'en ont pas moins cette importance qu'ils nous permettent de répondre par des faits précis à des généralités vagues.

Il y a quelques mois, en fouillant les Archives des Bouches-du-Rhône, un savant fut très étonné de découvrir qu'en 1530 les doctrines de Luther étaient parvenues jusque sur les bords de la Durance. A Lourmarin, à Pertuis (arrondissement d'Aix), à Laroque-d'Anthéron (arrondissement d'Apt) et dans d'autres petits villages de la même contrée, les nouvelles opinions comptaient beaucoup de partisans. Le parlement d'Aix, qui en fut averti, résolut de punir les coupables. Il envoya des sergens dans les endroits qu'on prétendait infestés par l'hérésie. A Peypin-d'Aigues, petit hameau du canton de Pertuis, on nous dit que « les manans et habitans du lieu se mirent tous en fuite et ne se trouva plus personne; » ce qui prouve qu'ils étaient tous luthériens. On ne put saisir que quelques misérables, qui furent brûlés en cérémonie (1). A ce moment, Luther vivait encore et il y avait dix ans à peine qu'il s'était séparé de l'église! Cependant ses doctrines avaient voyagé du fond de l'Allemagne jusqu'au pied des Alpes; elles s'étaient glissées dans des villages obscurs, parmi des paysans qui n'entendaient pas un mot de la langue qu'il parlait. Voilà ce qui paraît bien plus invraisemblable que de voir le christianisme arriver en trente ans d'un canton de la Judée dans la capitale même de l'empire, où toutes les agitations du monde venaient aboutir. Et pourtant il n'y

(1) Voyez le *Bulletin du comité des travaux historiques*, 1884, n° 1.

a rien de plus vrai. On pourra dire, il est vrai, que plusieurs de ces villages de la Provence étaient habités par d'anciens vaudois, que l'hérésie y couvait au fond des âmes et qu'on y était, pour ainsi dire, aux aguets des doctrines nouvelles, ce qui explique qu'on en ait eu si vite connaissance. Mais le christianisme aussi s'est développé chez des gens qui l'attendaient, qui le souhaitaient, qui étaient disposés à le bien recevoir. Les juifs, qui l'ont les premiers accueilli, avaient débordé sur le monde entier; mais partout ils se regardaient comme exilés, tenaient les yeux fixés sur leur patrie et communiquaient sans cesse avec elle. Qu'y a-t-il donc d'extraordinaire qu'ils aient su bientôt l'histoire tragique du Christ, et, comme ils exerçaient une grande influence sur ceux qui les approchaient, qu'ils l'aient fait connaître autour d'eux? N'est-il pas un peu singulier que ceux qui ne veulent pas croire à la diffusion rapide du christianisme soient précisément les mêmes qui montrent avec le plus de complaisance que son succès était de longue main préparé, qu'il est venu à son heure et qu'avant même qu'il fût né, il y avait comme un mouvement des esprits qui les portait vers lui? S'il en est ainsi, et je ne crois pas qu'on puisse le nier, qu'y a-t-il de surprenant à croire que des gens qui l'attendaient l'aient bien accueilli, et que, par conséquent, il ait eu d'abord beaucoup de disciples? C'est plus tard, lorsqu'il est sorti de ces premières couches et qu'il a voulu entamer la bourgeoisie et le grand monde romain, que sa marche est devenue plus lente. Il s'est heurté alors à des politiques qui ne voulaient rien changer aux institutions du passé, à des lettrés que les charmes de la poésie et des arts rattachaient aux anciennes croyances, et il a trouvé plus de peine à les convaincre. Mais s'il est naturel que ses progrès aient été alors moins faciles, on comprend très bien qu'au début, tant qu'il s'est développé dans un milieu favorable et bien disposé, il se soit propagé très vite. Voilà, je le répète, ce qui est vraisemblable, et il me semble que le bon sens confirme entièrement le témoignage de Tacite et de Pline. — D'où il résulte que l'argument qui prétend conclure du petit nombre des chrétiens au petit nombre des martyrs n'a aucune valeur.

Il faut donc chercher d'autres raisons et s'adresser ailleurs pour résoudre la question qui nous occupe. Elle serait vidée si les documens officiels de l'empire romain existaient encore. Pour savoir au juste combien chaque persécution a fait de victimes, nous n'aurions qu'à consulter les archives de l'état. Les affaires criminelles donnaient lieu à de nombreuses procédures, et nous pouvons être certains qu'on avait grand soin de les conserver. Jamais la minutie administrative n'a été poussée plus loin qu'alors. Cette époque est avant tout paperassière. Un fonctionnaire impérial ne marche jamais qu'accompagné de secrétaires (*scribæ*) et de sténographes (*no-*

tarii), qui sont chargés d'instrumenter pour lui : c'est la manie du temps. Jusque dans les réunions privées, on dresse à tout propos des procès-verbaux. Quand saint Augustin disserte avec ses amis sur des questions philosophiques, il appelle un *notarius* pour que rien ne se perde. Toutes les administrations ont leurs registres parfaitement tenus, qui contiennent les Actes qui les intéressent. Il y en a dans la chancellerie du proconsul (*Acta proconsularia*), où il écrit les lettres du prince et les siennes ; il y en a dans les municipalités (*Acta municipalia*), où il semble que chaque citoyen avait le droit de venir consigner ses griefs ; quand on le lui refuse, il se plaint qu'on lui a fait une injustice : *publica jura negata sunt*. Il s'en trouve aussi dans chaque corporation, et nous avons, dans les livres de saint Augustin, des extraits des Actes de l'église d'Hippone. Nous devons donc être certains qu'on recueillait les pièces des procès, les actes d'accusations, les interrogatoires des accusés, les sentences des juges, et qu'on les gardait. Malheureusement tout a disparu dans ce grand désastre, qui, vers le VIe siècle, emporta l'empire.

A défaut des archives de l'état, pouvons-nous du moins interroger celles de l'église ? — Nous y trouvons des documens fort nombreux, les Actes des martyrs ; et, si cette mine était aussi sûre qu'elle est riche, la question serait résolue. Par malheur, la plus grande partie de ces pièces ne mérite aucune confiance. En 496, le pape Gélase, dans le fameux décret où il distingue les livres authentiques des apocryphes, disait qu'on ne lit pas les Actes dans les églises de Rome « parce qu'on n'en connaît pas les auteurs et que des mains infidèles ou ignorantes les ont surchargés de détails inutiles ou suspects. » Au XVIIe siècle, un pieux ecclésiastique, Tillemont, y signale des fautes grossières contre l'histoire, les institutions et les lois romaines, et en rejette un très grand nombre. Quand dom Ruinart entreprit de trier cette masse énorme de récits légendaires que le moyen âge nous a laissés et de mettre à part les plus véridiques, il n'en trouva qu'à peu près cent vingt qui lui semblèrent irréprochables ; ce sont ceux-là même qui ont paru à Voltaire si ridicules et qui lui ont fourni l'occasion d'exercer son impitoyable raillerie.

Il y a donc fort peu de ces Actes qui, sous la forme où nous les possédons, puissent être attribués aux premiers siècles de l'église. Je ne puis m'empêcher d'être fort surpris de cette rareté. Les chrétiens avaient un grand intérêt à les recueillir, et il leur était aisé de le faire. Nous venons de voir que les archives des tribunaux contenaient sans aucun doute la minute de tous les jugemens rendus contre leurs frères. Ils n'avaient qu'à s'en procurer des copies, et il est sûr qu'ils l'ont fait quelquefois. De cette façon ils pouvaient

reproduire, dans leur texte officiel, l'interrogatoire de l'accusé, les dépositions des témoins, la sentence du juge. C'étaient pour eux des documens d'un grand prix et qu'ils devaient tenir à conserver. Il leur était facile d'y joindre un récit de la mort du martyr, d'après le témoignage de ceux qui le suivaient jusqu'au lieu du supplice, pour s'édifier de ses paroles, tant qu'il vivait, et recueillir son sang après sa mort. Nous possédons un certain nombre d'Actes qui ont été composés de cette manière ; mais comment se fait-il que nous n'en ayons pas davantage? La raison qu'on en donne d'ordinaire, c'est qu'ils furent détruits par l'ordre de Dioclétien. L'empereur avait remarqué sans doute que ces récits héroïques enflammaient l'âme des chrétiens et leur donnaient l'exemple de souffrir; aussi les fit-il placer parmi les livres de la doctrine proscrite qu'il ordonna de saisir et de brûler sur la place publique. Le poète Prudence déplore, en beaux vers, une rigueur qui a privé l'église de ses plus glorieux souvenirs et rendu pour elle toute cette antiquité muette :

> O vetustatis silentis obsoleta oblivio!
> Invidentur ista nobis, fama et ipsa extinguitur.

Comme alors la persécution dura dix ans et qu'elle fut très habilement conduite, il est probable que la plus grande partie des écrits de ce genre fut découverte par les agens de l'empereur, sans compter ceux qui furent supprimés par les chrétiens timides qui craignaient de se compromettre en les gardant. Je persiste pourtant à croire qu'on en aurait sauvé davantage s'ils avaient été plus nombreux et plus répandus. Faut-il croire ou que, dans le feu des persécutions, malgré les recommandations des évêques, on a négligé quelquefois de les rédiger, ou qu'après l'orage on les a souvent laissé perdre? Cette dernière hypothèse me paraît surtout vraisemblable. Quand on vient de traverser ces crises terribles, il est naturel qu'on s'abandonne tout entier à la joie de vivre, et l'on est si charmé du présent qu'on oublie de songer au passé. Quoi qu'il en soit, on ne peut douter qu'au IVe siècle, après la paix de l'église, la mémoire de beaucoup de martyrs ne se fût fort effacée; les documens abondent pour le prouver. De plusieurs d'entre eux on ignorait l'endroit où ils étaient ensevelis; pour d'autres, leur nom gravé sur leur tombe était tout ce qu'on en pouvait dire : quelques-uns à peine, plus importans ou plus heureux, n'avaient pas cessé d'être honorés des fidèles. C'est seulement après cette époque que la plupart des Actes, tels que nous les avons aujourd'hui, furent composés, soit qu'ils aient été imaginés de toute pièce, soit qu'on les ait restitués d'après des documens plus anciens.

Est-ce une raison pour les condamner tout à fait et leur refuser toute créance? Il y a des savans qui ne le croient pas et qui ont essayé de montrer qu'avec quelques précautions, on pouvait légitimement s'en servir. M. de Rossi pense que beaucoup d'entre eux ont été simplement interpolés, et qu'en leur appliquant les règles de critique qu'on emploie pour corriger les textes anciens, en les débarrassant des élémens étrangers qui s'y sont ajoutés, on pourra les ramener à leur intégrité première. C'est ce qu'il a fait avec une admirable sagacité pour les Actes de sainte Cécile. M. Le Blant est entré dans une voie un peu différente; au lieu de choisir un Acte isolé et d'en faire le sujet d'une étude particulière, il a parcouru tout le recueil, notant au passage, au milieu d'erreurs grossières, de mensonges manifestes, d'exagérations ridicules, quelques détails dont la vérité est incontestable, des renseignemens historiques, des particularités de procédure, des allusions à des habitudes ou à des croyances qui n'existaient plus quand ces récits furent rédigés comme ils le sont, et qui, par conséquent, doivent remonter plus haut. Il en conclut qu'ils ont dû exister sous une première forme et qu'ils procèdent d'un exemplaire plus ancien. Ce sont là des résultats importans, qui laissent entrevoir que, pour plusieurs d'entre eux, on pourra un jour reconstruire les originaux perdus et mettre ainsi de précieux documens à la disposition de l'histoire. Mais l'œuvre est à peine commencée, et, en attendant qu'elle s'achève, il faut bien reconnaître que, sous la forme où nous les avons, la plupart des Actes des martyrs méritent peu de confiance, et qu'il n'y a guère moyen de s'en servir pour savoir quelle a été la violence des premières persécutions et avoir quelque idée du nombre des victimes qu'elles ont faites.

Puisque les renseignemens officiels nous font défaut, que les archives de l'état n'existent plus et que celles de l'église ne nous fournissent pas des pièces auxquelles on puisse entièrement se fier, il faut bien se contenter de ce que nous apprennent des persécutions les contemporains qui se sont occupés d'elles. Mais ici encore, notre attente va être en partie trompée. D'abord les historiens profanes ne nous en parlent presque jamais : c'étaient sans doute pour eux des événemens de fort peu d'importance, et il est rare qu'ils daignent en faire mention (1). Quant aux écrivains ecclésiastiques, leur témoignage est suspect, et d'ailleurs, ils ne s'entendent pas toujours très bien entre eux. Dans son ouvrage contre Celse, Origène, voulant montrer que Dieu a toujours favorisé son église et qu'il

(1) On s'est quelquefois servi de ce silence des historiens profanes sur les premières persécutions pour en nier l'existence. Mais il ne faut pas oublier que les auteurs païens ne disent pas un mot non plus de la persécution de Dioclétien, dont il est pourtant impossible de douter.

lui a épargné des épreuves qui pouvaient la perdre, écrit cette phrase significative : « Quelques-uns seulement, dont le compte est facile à faire, sont morts à l'occasion pour la religion du Christ, tandis que Dieu empêchait qu'on ne leur fît une guerre par laquelle on en eût fini avec la communauté tout entière. » Au moment où Origène s'exprimait ainsi, les chrétiens avaient subi six persécutions : lui-même avait assisté à la dernière, et son père y était mort avec un courage admirable. Il ne les regardait pourtant que comme des escarmouches qui pouvaient tout au plus exercer le courage des fidèles, et non comme une guerre sérieuse, capable de compromettre l'existence même de l'église. Il affirmait qu'après tout les victimes y avaient été rares et « que le compte en était facile à faire. » Cet aveu est significatif, et il semble d'abord donner pleinement raison à Dodwell et à ses partisans. Mais on a fait remarquer qu'Origène est seul de son opinion, et que les autres pères de l'église ne parlent jamais que de « la multitude des martyrs » et « des milliers de chrétiens qui ont succombé dans les supplices. » Voici, par exemple, ce que dit Clément d'Alexandrie, qui vivait quelques années avant Origène, au sujet de la persécution de Sévère : « Chaque jour nous voyons sous nos yeux couler à flots le sang des fidèles brûlés vifs, mis en croix ou décapités. » Il paraît bien étrange que deux auteurs qui écrivaient presque à la même époque, qui professaient le même culte et qui devaient voir les événemens sous le même jour et qui avaient intérêt à les dépeindre de la même façon, les aient jugés d'une manière si différente. « Pour s'expliquer la contradiction des deux passages, dit fort ingénieusement M. Havet, on fera bien, je crois, de se reporter à l'image que Bossuet a rendue célèbre, quand il compare les jours heureux clairsemés dans la vie d'un homme à des clous attachés à une longue muraille. — Vous diriez que cela occupe bien de la place : amassez-les ; il n'y en a pas pour remplir la main. — C'est ainsi que Clément a vu ces morts illustres, étalées, pour ainsi dire, sur la muraille. Origène les a comptées en les ramassant. » Je vais plus loin, et, s'il faut dire toute ma pensée, je ne trouve pas qu'au fond ces deux témoignages soient aussi opposés qu'il le paraît. Sans doute Origène affirme qu'il y a eu peu de martyrs, tandis que Clément prétend qu'il y en a eu beaucoup ; mais remarquons que *beaucoup* et *peu* sont des termes vagues et qui ne répondent à aucun nombre précis. Il est si faux de dire qu'ils se contredisent toujours, qu'il peut arriver qu'on les emploie l'un pour l'autre. Supposons que le sang ait coulé dans une émeute et que le chiffre des morts soit connu ; tandis que les vaincus ne manquent pas de s'apitoyer sur le grand nombre des victimes, les agresseurs seront toujours tentés de trouver qu'après tout il a péri peu de monde. C'est que, suivant

les passions ou les intérêts, ce qui est *beaucoup* pour les uns semble être *peu de chose* pour les autres. Origène veut faire voir que Dieu n'abandonne pas son église et qu'il n'a jamais cessé de la soutenir : il affirme donc que, dans les persécutions, elle a perdu peu de monde. Clément, qui veut en inspirer l'horreur pour en prévenir le retour, nous dit que le sang des chrétiens a coulé à flots. Peut-être sont-ils en réalité moins opposés qu'il le semble, et il peut même se faire qu'en parlant d'une manière si différente ils aient tous deux le même chiffre dans l'esprit.

Mais ce chiffre, nous ne le savons pas, et, vraisemblablement, nous ne le saurons jamais ; il faut prendre son parti de l'ignorer. Le plus sûr, dans cette obscurité, c'est de tenir une route moyenne entre les deux opinions contraires. Sans doute, les historiens de l'église sont tentés d'exagérer le nombre des martyrs ; mais il serait imprudent aussi de vouloir trop le réduire. Je suis frappé de voir qu'il n'y a pas un seul écrit ecclésiastique, quelque sujet qu'il traite, depuis le Ier siècle jusqu'au IIIe, où il ne soit question de quelque violence contre les chrétiens. On en parle dans l'*Apocalypse* de Jean comme dans le *Pasteur* d'Hermas, dans le charmant dialogue de Minutius Felix comme dans les vers barbares de Commodien ; à tous les momens, les évêques et les docteurs ne sont occupés qu'à prémunir les fidèles contre les dangers présens ou prochains ; c'est leur unique pensée, et l'on voit bien qu'ils s'adressent à des gens dont aucun ne peut s'assurer du lendemain. Nous venons de voir que les écrivains profanes ne parlent guère des chrétiens, mais le hasard veut que toutes les fois qu'ils en disent un mot, c'est pour faire allusion aux châtimens qu'on leur inflige. Laissons Tacite et Pline, puisqu'on croit le texte de leurs ouvrages interpolé. Épictète et Marc Aurèle, en attestant leur courage en face de la mort, montrent bien de quelle façon on les traitait ; Lucien nous les représente, dans un dialogue célèbre, jetés en prison et condamnés à périr ; Celse, qui écrit au lendemain d'une de ces attaques brutales et qu'il croit efficace, ne peut s'empêcher de leur dire, avec un ton d'insolence triomphante : « Si vous subsistez encore deux ou trois, errans et cachés, on vous cherche partout pour vous traîner au supplice. » Qu'on se remette devant l'esprit cette série non interrompue de témoignages ; qu'on songe qu'en réalité la persécution, avec plus ou moins d'intensité, a duré deux siècles et demi, et qu'elle s'est étendue à l'empire entier, c'est-à-dire à tout le monde connu, que jamais la loi contre les chrétiens n'a été complètement abrogée jusqu'à la victoire de l'église, et que, même dans les temps de trêve et de répit, lorsque la communauté respirait, le juge ne pouvait se dispenser de l'ap-

pliquer toutes les fois qu'on amenait un coupable à son tribunal, et l'on sera, je crois, persuadé qu'il ne faut pas pousser trop loin l'opinion de Dodwell, et qu'en supposant même qu'à chaque fois et dans chaque lieu particulier, il ait péri peu de victimes, réunies elles doivent former un nombre considérable.

On dit ordinairement qu'en persécutant une doctrine on ne fait que la rendre plus forte : c'est même pour beaucoup de personnes un axiome incontestable. Plût au ciel qu'il fût aussi vrai qu'il est moral! La certitude d'un échec, s'ils en avaient été bien convaincus, aurait découragé peut-être quelques persécuteurs. Par malheur, il y a des persécutions qui ont réussi, et le sang a quelquefois étouffé des doctrines qui avaient toutes sortes de raisons de vivre et de se propager. L'épée des musulmans a supprimé le christianisme d'une partie de l'Asie et de toute l'Afrique. En brûlant des milliers de personnes en quelques années, l'inquisition a extirpé l'islamisme de l'Espagne et arrêté la réforme. Ne disons donc pas d'un ton si assuré que la force est toujours impuissante quand elle s'en prend à une opinion religieuse ou philosophique; c'est une belle espérance que nous prenons trop aisément pour une réalité. Mais une fois au moins la force a été vaincue ; une croyance a résisté à l'effort du plus vaste empire qu'on ait jamais vu : de pauvres gens ont défendu leur foi et l'ont sauvée en mourant pour elle. C'est la victoire la plus éclatante que la conscience humaine ait jamais remportée dans le monde ; pourquoi s'acharne-t-on à en diminuer l'importance? Et n'est-il pas singulier que ceux qui se sont donné cette tâche soient précisément les gens qui se piquent le plus de défendre la tolérance et la liberté? Si les faits leur donnent raison, il faudra bien se rendre à leur sentiment ; nous reconnaîtrons avec regret que nous avons été dupes d'un mensonge et qu'il faut déchirer l'histoire des persécutions telle que le passé l'avait faite. Mais, comme on vient de le voir, les argumens qu'ils invoquent ne m'ont pas convaincu, et je ne crois pas que l'histoire, impartialement étudiée, soit favorable à leur opinion. Nous pouvons donc continuer à croire que, depuis Néron jusqu'à Dèce, les chrétiens ont eu à supporter plusieurs persécutions cruelles, et j'ajoute qu'il ne nous est pas interdit de plaindre et même d'admirer ceux à qui elles ont coûté la vie. Quelle que soit la cause pour laquelle ils sont morts, n'oublions pas qu'ils ont défendu les droits de la conscience et qu'ils méritent notre sympathie et nos respects. Pour un libre penseur comme pour un croyant, ce sont des martyrs.

GASTON BOISSIER.

LES

ASSEMBLÉES DU CLERGÉ

EN FRANCE

SOUS L'ANCIENNE MONARCHIE

IV [1].

LES ASSEMBLÉES DU CLERGÉ A LA FIN DU XVIIe ET AU XVIIIe SIÈCLE.

Les derniers retentissemens de la fronde s'étaient tus au commandement de Louis XIV. En prenant en main le gouvernement de son royaume, le jeune monarque ne devait pas plus souffrir d'opposition à ses volontés dans le clergé que chez le reste de ses sujets. Il poursuivit à l'égard de cet ordre avec plus de décision que ne l'avait fait Mazarin la politique de Richelieu. Mais tout en exigeant des prélats l'obéissance, il garda toujours envers eux une déférence que lui prescrivait sa foi; il leur témoigna plus de respect que ne leur en avait témoigné le ministre de Louis XIII. Sa dignité de cardinal et sa haute position dans l'église permettaient à Richelieu vis-à-vis du clergé des libertés et des allures que Louis XIV ne pouvait prendre. Fort ignorant en théologie, encore moins versé dans les matières canoniques, le monarque était obligé de consulter sans cesse son confesseur et les évêques qui avaient sa confiance; devant eux, s'il tenait la tête haute, il lui fallait courber sa raison. Pour Richelieu, la religion n'était guère qu'un moyen de gouvernement. Louis XIV, tout despote qu'il fût, se sentait retenu par la

(1) Voyez la *Revue* du 15 février, du 1er avril et du 15 septembre 1879.

crainte d'encourir la condamnation de l'église, dont il ne mettait point en doute l'infaillibilité. S'il entendait ne pas laisser porter atteinte à son autorité, il ne songeait pas moins à son salut, et, afin de rassurer sa conscience, il faisait tous ses efforts pour obtenir du pouvoir spirituel des sentences conformes à ses visées et à ses intérêts. Aussi est-ce moins à l'intimidation qu'il recourut qu'au prestige de sa dignité royale, à la séduction de sa propre grandeur. Il voulait convaincre l'église qu'elle devait marcher d'accord avec lui pour la plus grande gloire de Dieu. Sans doute, Louis XIV avait près de lui quelques conseillers moins préoccupés qu'il ne l'était de rester dociles aux décrets de l'église et qui travaillaient à le prémunir contre les entreprises du clergé. Mais les principes que lui avait inculqués son éducation défendaient à ce roi de laisser des laïques décider des choses de la religion. Voilà comment, alors même qu'il amoindrissait l'autonomie administrative de l'église, qu'il affaiblissait l'indépendance des prélats, Louis XIV en relevait l'autorité spirituelle. De la sorte il se ménagea dans l'épiscopat un auxiliaire contre les prétentions du saint-siège et une caution de la pureté de sa foi. Louis XIV donnait, en agissant ainsi, le change à sa conscience; en gagnant les évêques, il s'imaginait demeurer le plus fidèle serviteur de l'église. Son erreur était au reste bien naturelle. Il rencontrait chez la majorité d'entre eux tant d'empressement à condescendre à ses désirs! Regimbant contre le despotisme de Rome, l'épiscopat français se résignait aisément à reconnaître l'autorité du monarque, sur un terrain que revendiquait l'église, en échange de la part d'indépendance que la couronne lui garantissait à l'égard du saint-siège. En exaltant l'autorité du roi, l'église gallicane se grandissait elle-même, puisque c'était à ses décisions qu'il en demandait la sanction, puisque, plus elle fortifiait la puissance de Louis XIV, plus elle était en droit d'attendre de lui privilèges et appui.

I.

Les deux assemblées générales du clergé qui suivirent celles dont j'ai rappelé les actes dans un précédent travail, et où l'affaire du cardinal de Retz avait occupé la place principale, ne furent pas marquées par ces contestations irritantes, ces résolutions de nature à inquiéter la cour, qui s'étaient produites antérieurement. On y vota les décimes réclamés, on y renouvela le contrat avec l'Hôtel de Ville, on y traita de ces affaires particulières, de ces litiges qui se présentaient à tout instant dans l'administration ecclésiastique et qu'avaient multipliés les contacts plus fréquens avec l'administration et la justice royales, dont le zèle et la vigilance étaient stimu-

lés par le souverain. Sans doute, nombre de ces affaires intéressaient les immunités de l'église et se rattachaient à l'exercice des droits qui lui étaient le plus chers, mais le désir qu'avait l'assemblée de ne pas se donner l'apparence d'une opposition systématique au gouvernement du roi la rendait plus conciliante, et s'il y eut quelques démêlés, ils ne furent jamais bien sérieux; si la représentation ecclésiastique fit entendre des remontrances, elles n'eurent point le caractère de récriminations.

La querelle du jansénisme ne troubla même que faiblement le calme que la docilité aux volontés du monarque assurait aux délibérations de ces assemblées. La grande majorité se prononça pour la condamnation de doctrines que leurs adhérens feignaient de désavouer afin de détourner les foudres du saint-siège. Dans ce qui touchait aux intérêts de l'église gallicane, une seule question, celle de la régale, eut le privilège de passionner les débats, parce qu'elle remuait l'épiscopat tout entier. On eût dit que c'était sur ce terrain que s'était réfugié ce qui restait de véritable indépendance aux évêques. La question de la régale rendit aux assemblées une vie qui commençait à les abandonner. Le droit ainsi appelé était un de ceux où l'église souffrait le plus de l'invasion de l'autorité royale. Il donnait au souverain la libre disposition du revenu des archevêchés et des évêchés vacans et la faculté de conférer les bénéfices qui étaient à leur collation jusqu'à ce que les nouveaux prélats eussent prêté serment de fidélité à la couronne. Les origines de ce droit étaient entourées d'obscurité et se discernaient mal dans la confusion juridique du moyen âge. Comme il favorisait singulièrement l'immixtion du pouvoir laïque dans le gouvernement de l'église, quoique admis par le saint-siège, il avait maintes fois soulevé les réclamations du clergé. Mais les rois de France n'avaient jamais voulu s'en dessaisir. Au reste l'exercice de ce droit était de dates fort diverses suivant les provinces. Il en était plusieurs où il n'avait été qu'assez récemment introduit. Les réclamations du clergé s'étaient surtout fait entendre sous Henri IV. Louis XIII parut en vouloir tenir compte, et à l'assemblée de 1655, l'espoir que les mêmes dispositions subsistaient à la cour fit nommer une commission spéciale pour examiner la question de la régale; les assemblées qui suivirent imitèrent cet exemple. L'assemblée de 1670 adressa à Louis XIV par la bouche de l'archevêque d'Embrun une remontrance particulière. Mais le monarque ne demeurait pas moins jaloux de ce droit qu'il ne l'était de toute autre branche de son autorité. Préoccupé d'établir dans le royaume une uniformité de régime qui facilitât son gouvernement en lui donnant plus d'action, Louis XIV cherchait à étendre la régale à toutes les provinces, et, se fondant sur la doctrine qui représentait ce droit comme

étant non l'exception, mais la règle commune, il exigea que les provinces qui s'en prétendaient exemptes produisissent leurs titres. Pour couper court aux remontrances qu'avait faites l'assemblée de 1670, deux déclarations, l'une, de 1673, l'autre de 1675, portèrent que le droit de régale devait être exercé dans tous les diocèses du royaume, à la réserve seulement des archevêchés et évêchés qui en étaient exemptés à titre onéreux. Les déclarations étaient conçues dans des termes qui ne souffraient guère de réplique. Le clergé n'osa pas d'abord protester : il savait que ce droit était soutenu par le parlement; l'assemblée de 1675 courba la tête. Le pape même ne fit faire par son légat et par ses nonces aucune représentation. Louis XIV n'admettait pas qu'une autre juridiction que son conseil d'état s'érigeât en tribunal souverain des contestations auxquelles l'exercice de ce droit ne cessait depuis près d'un siècle de donner lieu. Les déclarations de 1673 et 1675 ne firent que les multiplier. Les provinces de Guyenne, de Languedoc et de Dauphiné soutenaient qu'elles devaient être affranchies de la régale. Leurs réclamations furent portées au conseil. Le débat dura longtemps, et le procès aboutit à un arrêt qui déboutait les provinces opposantes, quoique le saint-siège eût appuyé leurs plaintes. Comme c'était généralement le cas dans les conflits entre l'église et l'état, on produisait de part et d'autre des raisons spécieuses; on se fondait sur des interprétations ambiguës, on invoquait des précédens différens, on faisait surtout appel à des autorités opposées. Tandis que le pape alléguait à l'appui de la réclamation les canons des conciles, le roi s'armait du silence gardé par le saint-siège, quand ses prédécesseurs avaient réservé au conseil d'état et au parlement de statuer sur tout ce qui touchait à la régale, pour des provinces telles que la Bretagne, où ce droit n'était point auparavant appliqué. Dans ce conflit, il s'agissait non d'une question de l'ordre spirituel, mais d'un privilège, en apparence purement temporel, lié à la jouissance des anciens droits féodaux. Louis XIV n'était pas homme à l'abandonner de la sorte et à diminuer l'étendue de la puissance que ses prédécesseurs lui avaient léguée. Les quatre provinces déboutées en restèrent là; seuls, deux évêques protestèrent: c'étaient des prélats imbus des principes jansénistes, et d'un caractère indépendant, l'évêque d'Alet, Nicolas Pavillon, naguère collaborateur de saint Vincent de Paul, et l'évêque de Pamiers, Étienne-François de Caulet, fils d'un président au parlement de Toulouse. Ils s'élevèrent avec énergie contre l'application de la mesure dans leurs diocèses, invoquant un des canons du deuxième concile de Lyon. Cette double résistance ne tarda pas à se réduire à une seule par suite de la mort de Pavillon; mais elle émut tout le clergé français et irrita au plus haut degré Louis XIV. Des

mesures coercitives furent sur son ordre prises contre l'évêque de Pamiers. On le menaça de la saisie de son temporel s'il n'obéissait pas aux arrêts du conseil. Caulet tenta vainement de détourner le coup en écrivant par deux fois au roi. Son temporel fut saisi; il recourut alors à l'appui du saint-siège.

Autour de cette opposition pouvaient s'en grouper bien d'autres; elle avait causé dans l'épiscopat une vive agitation, à laquelle la mort de Caulet, arrivée bientôt après, ne mit même pas un terme. La résistance de cet évêque trouva de l'écho, tout au moins de la sympathie chez trois autres prélats, les évêques de Rieux, d'Agde et de Saint-Pons. Voyant le temporel de leur collègue séquestré, ils prirent à leur charge tous les frais de son entretien. Dans le diocèse de Pamiers, la saisie mise sur les revenus de l'évêque fut étendue aux bénéfices qui en dépendaient. Caulet mort, le chapitre de Pamiers nomma des vicaires généraux capitulaires. L'archevêque de Toulouse, auquel les régalistes en avaient appelé à titre d'autorité métropolitaine, du vivant de Caulet, qui les avait frappés de censures ecclésiastiques, en nomma de son côté. Les jésuites, qui gardaient rancune à la mémoire d'un prélat avec lequel ils avaient eu de graves démêlés, prirent chaudement le parti des régalistes, et le diocèse de Pamiers se trouva ainsi en proie à la plus déplorable division. Pour y porter remède, le pape envoya à l'église de Pamiers un bref qui cassait le choix fait par l'archevêque métropolitain et confirmait celui du chapitre, menaçant d'excommunication ceux qui persisteraient à reconnaître les vicaires généraux désignés par l'archevêque de Toulouse. Le parlement de Paris répondit par un arrêt à la lettre du souverain pontife, dont il affectait au reste de contester l'authenticité, d'accord en cela, contre l'ordinaire, avec les jésuites. Le parlement de Toulouse se prononça dans le même sens et les deux cours apportèrent une regrettable passion dans leurs poursuites contre tous ceux qui faisaient cause commune avec l'église de Pamiers. Le parlement de Toulouse alla même jusqu'à condamner à mort et à faire exécuter en effigie dom Cerle, que le parti antirégaliste avait nommé grand vicaire de Pamiers, assimilant les menées de ce religieux à une conspiration contre la sûreté de l'état, sentence qui n'empêcha pas au reste Cerle d'entretenir la résistance du fond de sa retraite.

Tel fut le point de départ de la longue contestation qui s'éleva entre Louis XIV et le saint-siège, et où s'entremit activement l'ambassadeur de France à Rome, le cardinal d'Estrées. L'assemblée du clergé de 1680 ne pouvait garder le silence en cette conjoncture; elle intervint et donna son avis. La question divisait alors le corps ecclésiastique en deux partis, les régalistes et les antirégalistes.

La grande majorité des membres de l'assemblée, tout en n'étant pas favorable à l'extension de la régale, n'admettait cependant pas les prétentions de la curie romaine. Ils blâmaient la façon dont le souverain pontife avait répondu à Louis XIV, et ils témoignèrent leurs sentimens dans une lettre qu'ils adressèrent à ce monarque : « Nous souffrons avec une peine extraordinaire, y disaient-ils, que l'on menace le fils aîné et le protecteur de l'église comme on a fait en d'autres rencontres pour les princes qui ont usurpé ses droits. Nous sommes si étroitement attachés à votre majesté que rien n'est capable de nous en séparer. » Cette lettre avait été vraisemblablement provoquée par le roi lui-même, mais l'assemblée n'eût pu tenir un tel langage si elle avait partagé toutes les vues du saint-siège. En soutenant ainsi les droits de la couronne de France, elle rendait plus difficile un rapprochement entre Innocent XI et Louis XIV. Le pape envoya en effet, le 7 août de cette année 1680, un second bref qui était un nouvel acte de mauvais vouloir à l'égard de l'épiscopat français. Il improuvait ce qu'avait fait l'archevêque de Paris dans un certain couvent de filles de Charonne. Aussi le bref ne fit qu'accroître le dissentiment. L'archevêque de Toulouse n'eut pas plus gain de cause dans son différend avec les vicaires capitulaires de Pamiers, qui en avaient appelé à Rome à l'instar de feu leur évêque. Les brefs se succédèrent. Le pape revendiquait pour lui-même le droit de juger souverainement les causes d'un caractère ecclésiastique portées de France à son tribunal, prétention contraire au concordat de 1517. Le conflit continua jusqu'à la fin de l'année, et le 1er janvier 1681, Innocent XI adressait à l'église de Pamiers un nouveau bref dont les termes étaient une atteinte plus claire encore au concordat. Il fallait sortir de cette situation périlleuse, et le moyen qui paraissait le plus sûr c'était de convoquer, soit un synode national, soit une assemblée spéciale du clergé. Le chancelier Le Tellier se prononça pour ce second moyen, et son avis prévalut. A son instigation, les agens généraux demandèrent, dans un mémoire, au roi la permission de réunir ceux des évêques qui se trouvaient alors à Paris. Mais cette petite assemblée ne pouvait offrir une garantie sérieuse d'indépendance, placés qu'étaient tous ces prélats sous l'influence de la cour. C'est ce que ne manquèrent pas de dire les antirégalistes; ils dénoncèrent au pape, comme de coupables menées, les actes de la camarilla dont l'âme était le P. de La Chaise, surnommé par les mauvais plaisans *le père nourricier de la régale* et qui tenait à sa dévotion quelques jésuites, notamment le P. Maimbourg. Le gouvernement s'était imaginé que la petite assemblée, aux ordres du roi, suffirait à arranger l'affaire, conduite qu'elle serait par l'archevêque de Reims, Le Tellier, fils du chancelier. Elle se réunit en mars 1681 pour donner son avis sur la

difficulté pendante : il fut conforme aux désirs de Louis XIV, à quelques restrictions près sur le caractère du droit de régale, que les évêques avouaient être une servitude imposée à l'église. La commission chargée d'examiner la question et dont l'archevêque de Paris, Fr. de Harlay, avait dicté la composition, choisit pour président l'homme sur qui le roi pouvait le plus compter, l'archevêque de Reims. Le prélat dit dans les conclusions de son rapport que les évêques de France avaient eu raison de se soumettre aux déclarations de 1673 et de 1675, mais il évita de se prononcer sur le fond du débat. Il en agit de même pour l'affaire de Charonne, qui avait été également soumise à l'examen de la commission. L'archevêque se montra moins réservé sur l'affaire de Pamiers : il ne craignit pas de soutenir que la juridiction ecclésiastique et les libertés de l'église gallicane avaient été violées par les brefs du pape. La petite assemblée approuva le rapport de Le Tellier. Quelques évêques parlèrent de la nécessité de réunir un concile national pour prononcer sur tous les points en litige. Un plus grand nombre se borna à demander la convocation spéciale d'une assemblée générale du clergé. Tout le monde était d'accord pour que l'église de France saisît cette occasion de faire une exposition de principes qui assurât l'indépendance épiscopale. Cette indépendance semblait en effet gravement menacée ; elle était attaquée sans ménagement par les ultramontains, par les jésuites surtout. Déjà les dernières assemblées générales du clergé avaient dû prendre la défense du pouvoir des évêques. Louis XIV consulta son entourage, et il se décida pour la convocation d'une assemblée générale du clergé ; mais, comme l'on eût pu contester aux députés qui n'étaient pas évêques une autorité spirituelle suffisante pour prononcer en pareille matière, il fut entendu que les députés du second ordre n'auraient que voix consultative. On évitait de la sorte les dangers et les difficultés d'un concile. Le roi avait toute raison d'espérer qu'il trouverait dans une telle assemblée des dispositions favorables à ses vues. On prit d'ailleurs des mesures pour qu'il en fût ainsi. On prépara l'opinion du clergé par l'envoi du procès-verbal de la petite assemblée. On se hâta de répandre ce document dans tous les diocèses afin de neutraliser l'effet des écrits dont les antirégalistes inondaient clandestinement les provinces.

Aucune assemblée du clergé n'avait encore eu de mission si grave ; ce qui allait lui imprimer un caractère à part, c'est qu'elle serait uniquement réunie pour statuer sur une question touchant aux rapports fondamentaux de l'église et de la royauté. Le roi n'osait pas donner à cette diète la qualification de concile, de synode, et cependant il voulait qu'elle en eût le plus possible l'apparence. Aussi décida-t-il qu'on ne se bornerait pas à appeler les députés des

provinces ecclésiastiques, il voulut qu'on fît encore venir des représentans du clergé des pays d'obédience, qui ne prenaient point part d'ordinaire aux élections.

Depuis que le droit de régale était devenu l'objet de sérieuses contestations entre la couronne de France et la cour de Rome, les défenseurs du pouvoir royal avaient songé à chercher un appui dans les assemblées du clergé. M. l'abbé J.-Th. Loyson nous en fournit la preuve dans le savant ouvrage qu'il a publié sur l'assemblée du clergé de 1682, et auquel je suis redevable de précieuses indications. Dès 1670, le docte Baluze, que Colbert avait chargé d'étudier la question de la régale, disait à ce grand ministre : « Je me suis un peu étendu sur l'autorité spirituelle des assemblées pour examiner si en certaines occasions elles peuvent avoir le pouvoir d'un concile national, tant parce que cela était du sujet que monseigneur m'a prescrit que parce que j'estime qu'il est important de donner du crédit à ces assemblées sous l'autorité du roi. Il peut arriver que le roi sera bien aise de pouvoir opposer cette autorité aux entreprises de la cour de Rome, à l'exemple de Philippe le Bel, de Charles VI, de Louis XI et de Louis XII. » Louis XIV fut donc encouragé à prêter à l'assemblée qui allait se réunir l'autorité d'un concile, et la qualification qui lui est attribuée dans les lettres de convocation en fait foi, car on l'y désigne sous le titre d'*assemblée générale extraordinaire représentant le concile national*. Les électeurs durent être avertis qu'il ne s'agissait pas d'une assemblée comme il s'en était déjà tenu antérieurement; le gouvernement pensa qu'il fallait éclairer leur choix et surtout ne pas les laisser libres d'imposer à leurs députés les procurations que bon leur semblerait. Les agens généraux reçurent l'ordre de faire parvenir à toutes les provinces un modèle uniforme de procuration qu'avaient rédigé les commissaires désignés par la petite assemblée. Il y était dit que les députés devaient maintenir l'observation des clauses du concordat de 1517 *et procurer par toutes sortes de voies dues et raisonnables la conservation des maximes et libertés de l'église gallicane*.

Dans les assemblées provinciales qui se tinrent, comme cela avait déjà eu lieu tant de fois, et notamment lors des élections à la dernière assemblée, le gouvernement pesa sur les choix. Les ministres et l'archevêque de Paris agirent activement pour faire nommer des candidats agréables au roi. Celui-ci eut même en bien des provinces des candidats officiels qu'il fit connaître par lettres de cachet, c'est-à-dire lettres cachetées. Il enjoignit à divers métropolitains d'intervenir pour faire élire tels et tels évêques. Les intendans de province jouèrent alors un rôle que nous avons vu si souvent en ce siècle dévolu aux préfets pour assurer de *bons choix*. On écarta soigneusement les prélats dont les opinions ultramontaines inspiraient

de la défiance. C'est ainsi que Camille de Villeroy, malgré sa dignité d'archevêque de Lyon et la parenté qui l'unissait au maréchal pour lequel Louis XIV avait tant d'amitié, ne put réussir à se faire désigner. Le gouvernement se fonda sur ce que l'assemblée avait à débattre, non des questions de temporel, mais un point d'une nature quelque peu théologique, pour ne pas observer les règles auxquelles on s'était jusqu'alors astreint dans les élections. Par exemple les provinces eurent la faculté de prendre leurs députés parmi les ecclésiastiques qui n'y possédaient pas de bénéfices.

Pendant qu'on procédait au choix de ces mandataires spéciaux, les négociations se poursuivaient activement près du saint-siège, mais elles n'avançaient pas. Tout annonçait qu'Innocent XI persévérerait dans ses sentimens. C'était là ce qui inquiétait l'opinion. On se préoccupait de ce qu'allait faire une assemblée dont on ne contestait pas les lumières, mais à laquelle on voyait imposer une mission des plus délicates. Plusieurs conseillers de Louis XIV, et en première ligne Colbert, le plus résolu dans l'opposition à Innocent XI, étaient d'avis que le roi ne devait pas abandonner l'assemblée à sa libre initiative, qu'il importait que les commissaires royaux formulassent les points qu'il s'agissait d'établir et les présentassent à cette compagnie afin qu'elle y donnât son acquiescement. D'autres pensaient différemment. C'est au milieu de ces incertitudes que l'assemblée se réunit à Paris, dans l'automne de 1681. Elle tint une séance préparatoire le 1er octobre, à l'archevêché. Le 27 du même mois, les députés s'assemblèrent aux Grands-Augustins, et le 30, Fr. de Harlay et Ch. Maurice Le Tellier furent élus présidens. Ces choix étaient significatifs, car les deux archevêques s'étaient montrés les plus zélés pour les libertés de l'église nationale et avaient toute la confiance du roi. Il semble pourtant que la majorité de la compagnie ne professait pas des opinions aussi avancées que les leurs. Toute décidée qu'elle était à défendre les privilèges de l'église de France, elle ne voulait pas se faire l'instrument des rancunes du gouvernement contre le saint-siège. Bossuet fut l'interprète de ces sentimens dans son *Discours sur l'unité de l'église* qui devait inaugurer la séance solennelle du 9 novembre. Il dut, avant de le prononcer, soumettre ce sermon au conseil du roi. On y trouvait cette phrase : *qu'il fallait tout supporter plutôt que de rompre avec l'église romaine*. Fr. de Harlay, présent à la lecture, arrêta l'évêque de Meaux en l'entendant et l'engagea à supprimer l'épithète de *romaine*. Bossuet n'y voulut pas consentir, preuve que l'assemblée dont ce grand prélat reflétait l'esprit prétendait rester en communion étroite avec le saint-siège. Malgré la condescendance qu'elle témoignait pour les volontés de Louis XIV, elle n'acceptait pas le rôle passif auquel on poussait celui-ci à la con-

damner. Tel était le sens dans lequel agissait le cardinal d'Estrées, qui jugeait l'effacement de l'assemblée nécessaire au succès de l'affaire, alors qu'au mois de septembre précédent il écrivait au P. de La Chaise : « Je crois qu'il est très important que l'assemblée du clergé n'entreprenne point de faire examiner l'affaire de la régale par ses députés ni de l'examiner elle-même, mais que les commissaires du roi leur déclarent qu'encore que le roi n'ait pas besoin de rendre compte à personne d'un jugement qui regarde les droits de la couronne et dont il ne doit rendre compte qu'à Dieu, tel qu'est celui de la régale, il a bien voulu leur en faire savoir les fondemens afin qu'ils en informent sa sainteté et qu'elle cesse de s'engager dans une affaire où elle ne peut faire que de mauvais pas. » L'assemblée n'obéissait qu'à demi. De même que les assemblées antérieures avaient cherché à réduire le chiffre des subsides qu'on exigeait d'elles, celle-ci, en concédant l'extension du droit de régale, s'efforçait d'en restreindre au moins l'exercice; l'archevêque de Reims partageait ce sentiment. Sur ses conclusions, l'assemblée résolut d'envoyer des députés au roi pour l'informer qu'elle avait reconnu la légitimité de l'application de la régale à tout le royaume, mais pour le supplier en même temps d'y apporter certaines modérations. La députation se rendit à Saint-Germain, ayant à sa tête les deux présidens. Louis XIV dit qu'il examinerait en conseil le message qu'elle lui apportait, et huit jours après, il répondait aux délégués que la compagnie lui avait de nouveau députés, qu'attendu qu'il s'agissait *de relâcher des droits de sa couronne, il ne voulait pas décider seul et qu'il avait nommé des commissaires pour prendre connaissance de l'affaire*. Le choix que fit le monarque à cette occasion montra suffisamment son intention de ne point laisser amoindrir ce qu'il tenait pour le privilège de son pouvoir souverain. Colbert et Pussort étaient du nombre des commissaires et la commission était présidée par le chancelier Le Tellier. Telle que Louis XIV l'avait composée, cette commission se trouvait en majorité d'accord avec le parlement sur les points en discussion; aussi jugea-t-elle à propos d'en référer au procureur général de cette cour, Achille de Harlay, et aux deux avocats généraux, Talon et Lamoignon. Les débats se prolongèrent dans la commission, et les opinions restaient encore fort partagées. Ce que voyant, Louis XIV pensa qu'il serait plus sage de faire quelques concessions, et il remit en conséquence aux députés du clergé l'édit du 14 janvier 1682, qui donnait satifaction aux demandes de l'assemblée, en réglementant l'usage de la régale. Dès lors la compagnie ne pouvait plus refuser l'acquiescement que le roi attendait d'elle, et le 2 février elle votait l'acte de consentement par lequel elle souscrivait à l'extension de la régale conformément aux termes de la déclaration royale

du 10 février 1675. Dans cet acte, la compagnie exprimait l'espérance que le pape, entrant dans le véritable intérêt des églises de France et comprenant les motifs de paix qui avaient fait agir le clergé, recevrait favorablement la lettre qu'elle était résolue de lui écrire, pour lui bien expliquer les raisons de sa conduite. Les députés s'étaient flattés qu'Innocent XI approuverait la façon dont ils terminaient un différend avec l'autorité royale qui troublait l'église depuis plusieurs années; mais le temps n'était plus où le souverain pontife voyait dans les évêques des collaborateurs investis presque des mêmes droits que lui-même et au milieu desquels il n'était guère que le *primus inter pares*. La doctrine de l'infaillibilité pontificale avait gagné bien du terrain, et les envahissemens de l'autorité papale effrayaient ceux mêmes qui, comme Fénelon, acceptaient cette infaillibilité. « Les papes, dans ces derniers siècles, écrivait l'archevêque de Cambrai dans son ouvrage latin sur *l'autorité du pape*, ont négligé l'antique coutume de *définir*, de concert avec les évêques, qui sont leurs frères, et même ils ont voulu déprimer l'épiscopat tout entier. » Le saint-père, qui avait été déjà informé des résolutions prises par l'assemblée tenue à Paris, en manifesta son mécontentement, et, la lettre arrivée à Rome, il la garda trois jours sans l'ouvrir et n'y répondit que le 11 avril, pour casser les décisions de l'assemblée. Le bref fut apporté, le 6 mai, par l'abbé Lauri, auditeur de la nonciature, à Courcier, secrétaire de l'assemblée. Celui-ci crut devoir, par deférence, avant de le recevoir, prendre les ordres du président de l'assemblée. Il n'y avait pas moyen de le supprimer, et la réponse papale fut lue en séance trois jours après. Innocent XI traitait la compagnie en termes fort durs. Il trouvait mauvais le motif qu'elle avait mis en avant pour acquiescer à l'édit royal, motif qui, ainsi qu'on l'a vu, était la crainte de voir la discorde s'établir entre le sacerdoce et la couronne. Cette crainte, Innocent XI la condamnait comme indigne des défenseurs de l'église. Et non-seulement il annulait la décision qui étendait le droit de régale aux provinces qui en avaient été exemptes, mais il repoussait ce droit même comme une atteinte portée à l'autorité de l'église. Si ce bref n'amena pas une rupture entre le souverain pontife et l'épiscopat français, que l'attachement à ses prérogatives n'empêchait pas de vouloir demeurer uni au saint-siège, par contre il irrita au dernier degré Louis XIV, indigné de voir le pape lui dénier un droit à l'exercice duquel il était résolu à ne point renoncer. La lettre d'Innocent XI ne pouvait donc qu'envenimer la querelle entre Rome et Versailles. Les conseillers du monarque les plus opposés aux prétentions de la papauté, Colbert, le chancelier Le Tellier, son fils l'archevêque de Reims, Fr. de Harlay, jugèrent le moment opportun pour obtenir de l'assemblée une décision plus catégo-

rique. Puisque le saint-père avait traité dans son bref les évêques en sujets révoltés, c'était, disaient-ils, à eux de revendiquer leurs droits, et afin de les y amener, ils poussèrent le roi à demander à la compagnie une déclaration qui pût être opposée à un bref pontifical. On entrait dans une voie périlleuse où l'orthodoxie de l'église gallicane risquait de se compromettre. Bossuet, tout en soutenant le principe de l'indépendance des évêques, voulait qu'on se contentât de la décision de la Sorbonne que le pape n'avait point ostensiblement condamnée. Le P. de La Chaise, tout jésuite qu'il fût, tenait pour les droits de son royal pénitent; de même qu'il s'était hautement prononcé en faveur de la régale, il approuvait l'idée d'un manifeste de l'épiscopat. Cette idée ne pouvait manquer d'être accueillie par l'assemblée, car il lui fallait, si elle voulait maintenir ses résolutions en face du saint-père, formuler nettement le droit des évêques. Une déclaration solennelle des principes qu'elle entendait adopter était le corollaire naturel de l'acte au prix duquel l'édit de janvier avait été obtenu. On l'avait si bien compris que plusieurs mois avant l'arrivée du bref, antérieurement à l'édit de janvier, une commission de l'assemblée avait été chargée de traiter la question doctrinale touchant la nature de l'autorité des évêques. Le gouvernement comptait sur cette commission pour faire consacrer d'une manière plus solennelle les six articles de la Sorbonne, dont il voulait faire une loi fondamentale du royaume. Ces six articles établissaient que le pape n'a aucune puissance sur l'autorité temporelle du roi, laquelle ne relève que de Dieu, qu'il ne peut déposer à son gré les évêques et se placer au-dessus des conciles, son autorité n'étant point infaillible. On ne trouvait au reste là que ce qui était de tradition dans l'église gallicane, et en cherchant à faire sanctionner par l'épiscopat de France tout entier de tels principes, Louis XIV n'innovait pas. Les parlemens, qui y étaient encore plus attachés que le clergé gallican, s'étaient hâtés d'enregistrer la décision de la faculté de théologie de Paris, que la déclaration royale du 4 août 1663 avait corroborée. Cette déclaration portait défense d'enseigner dans le royaume une doctrine contraire aux six articles de la Sorbonne. La question demeurée obscure et controversée de l'autorité du saint-siège se trouva ainsi soulevée, et le travail de la commission pouvait donner lieu à de dangereux et interminables débats. Bossuet, voyant l'impuissance de ses efforts pour éviter qu'on ne se lançât dans une si grosse entreprise, consentit à proposer qu'on abordât la matière, mais il demanda qu'on y apportât toute la maturité nécessaire. Cela ne faisait pas le compte de Louis XIV, qui était pressé de sortir de la situation délicate que lui faisait le bref. Son entourage le poussait à demander à l'assemblée de statuer au plus tôt, et il donna l'ordre à la commission de hâter le travail.

On chargea d'abord l'évêque de Tournai, Choiseul-Praslin, de rédiger les articles de la déclaration à soumettre au vote de la compagnie. Mais la majorité des commissaires s'effraya de la netteté des principes qu'énonçait le prélat. Choiseul-Praslin niait en effet formellement l'indéfectibilité du saint-siège, laquelle suivant lui ne pouvait être admise sans entraîner l'infaillibilité papale. Bossuet y contredit. Il soutint que les deux principes n'étaient point connexes. Son opinion moyenne prévalut, parce qu'elle avait l'avantage de permettre au clergé français de rester, malgré la déclaration, en communion de sentimens avec Rome. Voilà comment, au dire de Fénelon, l'évêque de Meaux fut finalement chargé de rédiger la déclaration, et sa rédaction fut soumise à l'approbation de l'assemblée par l'évêque de Tournai, resté le rapporteur officiel. Choiseul-Praslin, tout en gardant sa manière de voir, avait accédé au tempérament qu'apportait dans les principes formulés son collègue de Meaux.

Je n'entrerai point dans l'examen critique de cette fameuse déclaration, qui fut considérée pendant un siècle et demi comme l'arche sainte du gallicanisme. Elle a fourni matière jusque de nos jours à de vives discussions où les préoccupations théologiques ont trop souvent pris la place de la recherche impartiale de la vérité historique. On pourra consulter à ce sujet les ouvrages de M. Gérin, de M. l'abbé J. Th. Loyson et du P. Lauras, qui sont les plus récens. Je me bornerai à remarquer ici que les articles avaient un double but: c'était d'assurer l'indépendance de l'épiscopat français à l'égard du saint-siège, sans rompre l'union qui doit toujours exister entre eux; c'était ensuite de soustraire la royauté à la prétention qu'avait eue si souvent la papauté d'exercer sur elle une tutelle politique au nom des intérêts de la catholicité. Ces articles étaient donc destinés à cimenter l'alliance du trône et de l'église nationale. Ils déclaraient que le saint-père, pas plus que l'église, n'a reçu de puissance de Dieu que sur les choses spirituelles et qui concernent le salut, qu'il n'en a pas sur les choses temporelles et civiles, qu'il doit se soumettre aux canons des conciles œcuméniques, maintenir les règles et les constitutions de l'église de France. En déniant au pape l'infaillibilité, le quatrième et dernier article prenait, il faut le reconnaître, le caractère d'un canon et donnait à l'assemblée la compétence d'un véritable concile; mais, dans la forme, la déclaration se bornait à énoncer une doctrine depuis longtemps acceptée par l'église de France. « Quoique le pape, est-il dit dans cet article, ait la principale part dans les questions de foi, et que ses décrets regardent toutes les églises et chaque église en particulier, son jugement n'est pourtant pas irréformable, à moins que le consentement de l'église n'intervienne. » Ces termes avaient été habilement calculés pour dissimuler la dissidence qui existait

entre l'église de France et le saint-siège, dissidence à laquelle l'épiscopat entendait enlever toute apparence schismatique. Si ces articles devaient être mal reçus à Rome, ils n'en devaient pas moins satisfaire pour le fond la majorité du clergé français, surtout du clergé séculier. Mais beaucoup contestèrent l'opportunité d'une telle déclaration. Ils estimaient qu'elle rendrait plus difficile l'accord entre le pape et le roi de France. C'est ce que nous montrent les *Mémoires* du marquis de Sourches, dont le P. Lauras a relaté d'importans passages dans son ouvrage intitulé : *Nouveaux éclaircissemens sur l'assemblée de 1682*. Ceux qui tenaient à ne point envenimer la querelle eussent préféré qu'on laissât les choses dans le *statu quo*; de la sorte, les adversaires de l'infaillibilité pontificale eussent pu garder leur opinion, tout en demeurant, au moins en apparence, en union spirituelle avec Rome. D'ailleurs la question de la régale ne semblait pas d'assez grande importance pour que l'on s'exposât à sacrifier pour elle la paix de l'église. Il advint ce qui était déjà souvent arrivé. Le gouvernement avait été de l'avant sans pressentir les difficultés qu'il se préparait et, une fois engagé, il ne voulut plus reculer, bien qu'il fît tous ses efforts pour sauver sa dignité et son droit sans compromettre son orthodoxie. S'il y réussit, il risqua pourtant de troubler la paix au sein même de l'église de France, dont il s'était fait le champion; car une minorité qui allait toujours grossissant se déclarait pour les doctrines ultramontaines, et dans cette minorité se trouvaient plusieurs de ceux qui, s'élevant avec le plus d'énergie contre l'immixtion de l'autorité laïque dans les affaires de l'église, semblaient conséquemment le plus dévoués à son indépendance. Une telle opposition ne pouvait manquer de donner à ceux-ci, surtout dans le clergé inférieur, une certaine popularité. Le gouvernement dut donc user de son autorité pour que les quatre articles fussent reçus dans tout le royaume, et, à sa suggestion, l'assemblée chargea Bossuet de rédiger une lettre destinée à être envoyée à tous les prélats et à tous les ecclésiastiques des différens diocèses. Une semblable circulaire, en même temps qu'elle pouvait provoquer de la résistance, donnait à la déclaration de l'assemblée encore plus de solennité, ce qui devait indisposer davantage la cour de Rome. Louis XIV s'effraya, et il en interdit l'envoi. Il avait obtenu la consécration de son droit; cela lui suffisait. On était arrivé au 9 mai; il manda à la compagnie de suspendre ses séances, et le 29 juin elle recevait l'ordre de se séparer pour ne se réunir de nouveau que le 1er novembre. « Je désire, disait Louis XIV dans la lettre qu'il adressa aux députés, que vous vous retrouviez en ma bonne ville de Paris pour la recommencer suivant les ordres que vous en recevrez de ma part en ce temps. » L'assemblée obéit; elle ne devait plus se réunir. Rencontrant à la cour de Rome une opposition per-

sistante, le roi se garda bien de fournir un nouvel aliment à la querelle par de nouvelles manifestations officielles de l'esprit gallican. Afin de se faire pardonner par le pape l'attitude qu'il avait prise à son égard, il redoubla de zèle contre l'hérésie, entra plus résolûment dans la voie d'une réaction contre les idées de tolérance que son aïeul avait tenté de faire prévaloir. En agissant ainsi, il payait sa dette de reconnaissance envers l'épiscopat, qui venait de lui apporter dans l'assemblée de 1682 un si précieux concours. Les évêques n'avaient cessé de réclamer contre l'édit de Nantes, et à la dernière séance de cette assemblée, le 23 juin, ils s'étaient occupés des mesures à prendre à l'égard des religionnaires, contre lesquels, dans sa harangue d'adieu, le président de l'assemblée sollicita du roi des lois répressives. Louis XIV ne s'en tint pas là; il se montra presque aussi sévère envers les jansénistes. En même temps qu'il interdisait l'envoi de la circulaire aux évêques, il avisait aux moyens de faire garder le silence sur la décision de l'assemblée, afin qu'elle ne fût point exposée à des attaques qui en eussent compromis le succès. Défense fut faite de répandre et d'imprimer le procès-verbal de l'assemblée de 1682; il ne fut pas même déposé aux archives du clergé. Fr. de Harlay le retint comme président de la compagnie, et à la mort de ce prélat, en 1695, l'archevêque de Reims, Le Tellier, le réclama en qualité de plus ancien archevêque de France. Ce ne fut qu'à la mort de ce prélat, en 1711, que l'abbé de Louvois, son neveu, le fit déposer aux archives du clergé.

Cette conduite de Louis XIV n'était assurément pas du repentir, c'était simplement de la politique, car il n'entendait pas se désister du droit que l'assemblée lui avait reconnu. La preuve en est qu'il fit faire par le procureur général du parlement une protestation contre le bref pontifical, qui resta déposée à la cour, et que M. l'abbé Loyson a reproduite dans son ouvrage. Mais le monarque eut beau jeter sur les décisions qu'il avait obtenues en 1682 un voile qui les dissimulât quelque peu aux regards de la curie romaine, on ne fut pas dupe au Vatican. Le conflit avec le saint-siège se prolongea pendant plusieurs années et laissa suspendue sur la tête du pape la crainte qu'une nouvelle assemblée ne consacrât les quatre articles. La lutte ouverte durait encore en 1693, les deux partis gardant leurs prétentions respectives. Innocent XI refusait l'institution à ceux des évêques nommés par Louis XIV qui avaient figuré à la fameuse assemblée, tout en accordant les bulles à ceux qui n'y avaient point appartenu et sur lesquels s'était porté le choix du roi. Alexandre VIII se relâcha un peu de la raideur de son prédécesseur; il fit à Louis XIV quelques concessions sur des points qui ne touchaient pas aux quatre articles; il travailla à ramener à lui les évêques qui persistaient dans les principes proclamés en

1682; il essaya d'obtenir une sorte de rétractation de l'archevêque de Paris, Fr. de Harlay, par la perspective du chapeau de cardinal. Quoique celui-ci l'ambitionnât, il se respecta assez pour ne point donner un démenti à la conduite qu'il avait tenue, et plus tard, en butte aux ressentimens de Mme de Maintenon, dont il n'avait point voulu servir les projets, il tomba dans la disgrâce de Louis XIV et mourut presque abandonné. Dans ce rappprochement du monarque avec le saint-siège, la célèbre marquise eut sa bonne part. Le pape s'en était ménagé l'appui et lui avait envoyé par son camérier Trevisani, qui apportait la barrette au cardinal de Forbin, une lettre où il lui demandait d'agir près du roi. La démarche produisit son effet, mais Alexandre VIII ne vécut pas assez pour en recueillir les fruits. Innocent XII entra plus franchement dans la voie de la conciliation, tout en continuant de repousser les principes de l'assemblée de 1682 et de refuser les bulles aux évêques qui y avaient siégé et ne s'étaient point rétractés. Bon nombre de membres de l'épiscopat français encourageaient le souverain pontife à ne pas céder sur ce point. Louis XIV, ne pouvant rien arracher, finit par abandonner ceux qui l'avaient servi; il souscrivit aux conditions que mettait le pape à la préconisation des évêques nommés. Pour obtenir leur confirmation, les évêques durent signer un formulaire qui était une rétractation. Ainsi Rome eut le dessus, mais ce fut là une victoire où le vainqueur, resté simplement maître du champ de bataille, ne put poursuivre l'ennemi. Si Louis XIV se soumit aux exigences du pape afin d'avoir ses évêques, il n'abrogea pas pour cela les édits qu'il avait rendus; il se borna à désavouer l'édit du 22 mars 1682, dans une lettre qu'il adressa au saint-père et où il protesta de l'attachement qu'il lui portait. Louis XIV, ainsi qu'il le rappela en 1713 dans une lettre au cardinal de la Trémoille, n'alla pas plus loin; il laissa aux évêques la liberté de soutenir des principes auxquels il donnait en secret son adhésion, et le haut clergé suivit un peu l'exemple du maître. Les évêques ne voulurent pas se brouiller avec le pape, surtout ceux qui n'avaient point obtenu leurs bulles, et on les vit accourir en foule chez le nonce pour signer le formulaire. Mais les ministres, le parlement, n'imitèrent pas cette défection; ils demeurèrent fermes dans des principes qui leur semblaient la garantie de l'indépendance du pouvoir civil envers le saint-siège. Comme aucun acte solennel n'était venu abroger la déclaration de 1682, celle-ci continua à être regardée par la magistrature et une grande partie du clergé français comme la base des rapports de l'état et de l'église gallicane avec Rome. Les quatre articles continuèrent à rencontrer de publics et décidés défenseurs, et les papes, qui redoutaient qu'un schisme ne fût la conséquence de prétentions excessives de leur

part, n'exigèrent plus des évêques qui devaient être préconisés la formalité imposée aux signataires de 1682 (1).

II.

Les assemblées du clergé qui suivirent celle où se produisit la fameuse déclaration rentrèrent dans la ligne de prudence dont on s'était écarté par ce manifeste. Elles évitèrent de revenir sur une question brûlante. Tout en renchérissant de protestations de dévoûment envers le roi, elles tinrent à resserrer leur union spirituelle avec le saint-siège. La harangue que prononça à l'assemblée de 1690 l'archevêque de Paris est un curieux spécimen du langage qu'inspirait cette double préoccupation. De Harlay, qui prenait pour la septième fois la parole au nom de l'assemblée générale du clergé, ne trouva que des sujets de pompeux éloges dans tout ce qu'avait fait le monarque. A la fin de la même session, dans le discours de clôture où jadis on avait fait entendre des conseils sévères et des plaintes, l'évêque de Laon, J. d'Estrées, s'écriait : « Aujourd'hui, sire, que nous vivons sous un roi plus respectable par la supériorité de son génie que par la dignité et l'éclat qui environnent son auguste personne, qui, par la multiplicité des dons que Dieu a mis en lui a seul de quoi faire le bonheur de tous les ordres de son royaume, nous avons nous-mêmes appris à changer de langage. Les actions de grâces prennent la place des remontrances, les justes éloges effacent pour jamais le nom de plaintes et une confiance sûre et tranquille nous décharge désormais du soin de faire des demandes et même de former des désirs. » Ces paroles dispensaient la compagnie de rien demander au roi. Il n'était plus question, comme on le voit, de doléances. Le clergé semblait n'avoir plus qu'à faire acte d'humilité et d'amour devant le souverain. Sans accepter envers le saint-père une si plate servitude, les assemblées se gardèrent d'en contrarier les décisions dogmatiques, et en ce qui regardait les doctrines théologiques, leurs décisions ne furent qu'une approbation des sentences du saint-siège. Ainsi en agirent-elles dans les affaires du molinisme et du jansénisme, pour la censure du livre des *Maximes des saints* de Fénelon. Dans l'interminable controverse soulevée par la bulle *Unigenitus*, leur condescendance pour le souverain pontife fut un témoignage plus manifeste de la déférence de l'épiscopat aux volontés d'un monarque devenu plus soumis au pape, en devenant plus dévot. Mais dans son acquiescement aux décisions de Rome, le clergé entendait toujours

(1) L'abbé de Saint-Aignan, qui avait défendu dans une thèse les quatre articles, finit par obtenir ses bulles comme évêque de Beauvais sans présenter de rétractation.

réserver son indépendance. L'assentiment même que donnaient les députés aux sentences du saint-siège était un moyen de faire voir que le rôle des évêques ne se réduisait pas à une docile obéissance et que leur opinion devait être aussi comptée; Louis XIV approuvait une telle façon de procéder. Lors de la condamnation du livre des *Maximes des saints*, le monarque ne voulut pas laisser enregistrer la constitution en forme de bref qui portait cette condamnation sans avoir consulté le clergé de son royaume. Il fit convoquer les assemblées provinciales par les métropolitains, et ce fut seulement après qu'elles eurent adhéré à la décision pontificale qu'il consentit à l'enregistrement du bref. L'archevêque de Cambrai s'étant soumis au jugement du pape, on eût pu en rester là; mais l'assemblée de 1700 tint à donner publiquement un gage de l'accord où elle était pour l'appréciation du livre avec le saint-père. Une assemblée antérieure, celle de 1655, avait déjà agi de la sorte à l'égard des cinq fameuses propositions, et de même que celle-ci avait publié une relation du débat soulevé par le livre de Jansénius, l'assemblée de 1700 décida qu'elle publierait une relation complète de ce qui s'était passé au sujet du livre de Fénelon. Seulement, en faisant sa déclaration, l'assemblée ajoutait que c'était par une sorte de jugement et non par un acte de pure obéissance qu'elle donnait son adhésion à la décision du pape, dépositaire de la tradition. L'assemblée estima toutefois trop hardi le langage que l'archevêque de Reims tint dans sa harangue, et elle préféra charger Bossuet, d'un gallicanisme moins avancé, de rédiger la relation. Il n'y eut pas au reste que ce motif qui fit écarter Le Tellier. Saint-Simon nous apprend qu'il s'était aliéné les sympathies de ses collègues par ses brusqueries et son caractère hautain; aussi dut-il se démettre bientôt de la présidence en faveur du cardinal de Noailles, « qui gouverna sans peine cette assemblée et y acquit beaucoup de réputation. » Le courant poussait alors du côté de Rome, et le roi s'éloignait peu à peu des idées dont il était si plein en 1682. Le cardinal de Noailles, avec sa piété et son onction, paraissait l'homme qu'il fallait pour la nouvelle politique qu'on voulait adopter à l'égard du saint-siège. Il présida tout le reste de la session. « M. de Reims, poursuit Saint-Simon, n'y fut plus rien que de sa présence en second. » Mais le cardinal de Noailles n'en demeurait pas moins fidèle aux principes de l'indépendance de l'épiscopat à l'égard de Rome, comme il apparut clairement quand, dans les assemblées subséquentes, fut agitée la question du quiétisme. La division que la déclaration de 1682 avait quelque peu apportée dans l'église s'accusa davantage, lorsque fut mise sur le tapis cette grande querelle du quiétisme, source intarissable de controverses obstinées. La bulle *Unigenitus*, que le roi avait sollicitée du pape

Clément XI, loin de ramener la paix dans l'église, ne fit qu'envenimer la lutte. Le clergé se partagea en *constitutionnaires* et en *refusans*; et malgré sa prudence, le cardinal de Noailles se rangea d'abord au nombre de ceux qui rejetaient la nouvelle constitution pontificale et s'attira ainsi les rigueurs du vieux roi. Louis XIV mourut sans avoir pu rétablir l'union dans l'église, et l'assemblée de 1716, que présidait le même cardinal, rentré en grâce depuis que le duc d'Orléans avait pris les rênes de l'état, se remit à l'examen de cette brûlante question. Elle y consacra bien des séances. La grande majorité des députés se prononça en faveur de la bulle et ne consentit pas à suivre ceux qui s'armaient pour la repousser de la déclaration de 1682. C'est que, si les adversaires de la constitution *Unigenitus* ne manquaient pas dans le clergé du second ordre, la majeure partie des prélats au contraire l'approuvait. Il n'y eut que quinze évêques qui suivirent le cardinal de Noailles; mais celui-ci ne devait pas tarder à faire défection. Aussi l'opposition chercha-t-elle un appui en dehors de l'assemblée et fut-elle, comme on pourrait dire aujourd'hui, extra-parlementaire.

Depuis 1682, la représentation ecclésiastique avait voté avec empressement les subsides qu'on ne s'était pas fait faute de lui demander. Les guerres que Louis XIV avait poursuivies d'abord avec d'éclatans succès, puis avec de fréquens revers, les nombreuses constructions qu'il faisait exécuter avaient exigé des dépenses considérables. Il lui fallait donc recourir à la bourse du clergé dans une plus large mesure qu'il ne l'avait fait auparavant. Les assemblées ne lui marchandèrent pas leur concours, elles payèrent en accordant avec empressement de larges subventions, la révocation de l'édit de Nantes. Tandis que du commencement du règne à l'année 1690 le clergé avait accordé en tout à l'état seulement une somme de 24,400,000 livres, de 1690 à 1700 il fournit 59,000,000 livres, non compris les deux sols pour livre dus aux traitans par l'ordre du roi. Ce qui se passa en 1700 montre que les revenus du clergé ne purent suffire aux allocations votées; les bénéfices furent chargés de près de 1,200,000 livres de rentes annuelles, et les décimes se trouvèrent ainsi augmentés d'un tiers en sus. Antérieurement en 1695, un contrat était intervenu entre le roi et le clergé pour le paiement d'une somme de 3 millions de livres à titre de secours extraordinaire destiné à remplacer la capitation, à laquelle les ecclésiastiques ne voulaient pas se soumettre, parce qu'un tel impôt les assimilait à de véritables contribuables. Le danger ne fut paré que momentanément. Le gouvernement fit une nouvelle tentative pour ramener le corps ecclésiastique à la condition fiscale imposée aux autres sujets. Malgré le contrat passé en 1695, la capitation fut rétablie en 1701 sur les ecclésiastiques, par suite de la disposition

qui n'en exemptait que les très petits imposés, les indigens et les ordres mendians. Le clergé préféra faire un nouveau et considérable sacrifice plutôt que de se laisser soumettre à un impôt qui le dépouillait sur un point de son autonomie financière. L'assemblée de 1707 vota en conséquence un subside de 33 millions, moyennant, il est vrai, l'aliénation de la ferme des postes, aliénation dont le contrat ne reçut pas d'exécution. Elle fit en outre un don gratuit spécial destiné à tenir lieu du paiement de la capitation; En 1710, l'assemblée accorda les 24 millions que le roi lui réclamait pour affranchir le clergé définitivement de l'impôt en question. Cet ordre s'estimait encore trop heureux de se libérer à un tel prix d'une charge dont l'application portait atteinte à ses immunités. Les 24 millions furent votés à l'unanimité. La somme était considérable; il fallut pour la réaliser recourir à un emprunt. Le moyen fut suggéré par les commissaires royaux, qui déclarèrent que, pour faciliter le recouvrement des 24 millions, le roi autoriserait le clergé à les emprunter par constitutions de rentes au denier 12, si cela était nécessaire. Cet intérêt élevé devait assurer à l'emprunt un placement facile. Ayant échappé de la sorte à la capitation, le clergé ne s'en vit pas moins exposé l'année suivante à subir l'impôt du dixième sur ses biens, et afin d'écarter ce nouveau danger, l'assemblée de 1711 se hâta de voter un don de 8 millions de livres. Mais les officiers des finances, se fondant sur la généralité des termes de la déclaration du 14 octobre 1710, soutenaient que les biens d'église n'étaient pas exemptés, et cette interprétation avait reçu çà et là son application. Le clergé réclama énergiquement. Une telle opinion mettait plus en péril que jamais des immunités pour le maintien desquelles l'ordre ecclésiastique avait déjà fait tant de sacrifices. Vivement pressé, Louis XIV lui donna satisfaction; il ne se borna point à enjoindre qu'on n'appliquât pas aux biens d'église l'impôt du dixième, il rendit le 27 octobre 1711 une nouvelle déclaration portant que les biens ecclésiastiques et ceux qui appartenaient aux communautés, fabriques et hôpitaux, ne seraient point compris dans la mesure, voulant, disait-il, que tous les biens qui appartiennent actuellement à l'église en demeurent exempts à perpétuité. L'autonomie ecclésiastique avait enfin triomphé, et le clergé semblait, à la mort du grand roi, plus indépendant que jamais.

III.

Les terribles embarras financiers où se trouva le gouvernement à l'avénement de Louis XV ne lui permirent pas de tenir les engagemens pris envers le clergé. Cet ordre, de son côté, ne se retrancha pas derrière des promesses qu'il voyait la régence dans l'im-

possibilité de réaliser, et en présence du déficit, dans l'espoir surtout de se gagner la faveur du prince auquel étaient confiées les rênes de l'état, il ne fit pas difficulté de souscrire assez largement aux demandes du trésor. L'assemblée de 1715 vota un don de 12 millions de livres. Le 10 juin 1723, une autre assemblée en accordait huit, qui furent couverts tant par un emprunt que par une taxe directe mise sur les bénéficiers. C'étaient là des subventions volontaires auxquelles le clergé s'était résigné d'assez bonne grâce; mais quand il fut question de lui appliquer l'impôt du cinquantième, ses dispositions devinrent tout autres. Il s'éleva avec énergie contre un tel projet, et commença à concevoir à l'endroit du gouvernement des défiances dont Louis XIV l'avait déshabitué. Une grande misère régnait alors dans le menu peuple depuis longtemps pressuré. L'impôt rentrait mal, et les coffres de l'état étaient presque vides. Aussi le droit du cinquantième provoqua-t-il un mécontentement général. Les parlemens de province, à l'instar de celui de Paris, joignaient leurs remontrances aux plaintes populaires et refusaient d'enregistrer l'édit qui établissait cet impôt. L'assemblée du clergé, réunie en ce moment à Paris, adressa ses doléances au roi et lui représenta que l'extension du cinquantième aux biens de l'église était une atteinte à ses franchises. Pour amener le clergé à composition, les ministres proposèrent d'ouvrir des conférences où la question serait débattue. Elles eurent lieu : les commissaires de l'assemblée y défendirent avec science et vigueur la doctrine dont leur ordre ne s'était jamais départi, à savoir qu'on ne pouvait exiger de l'église aucun impôt qu'elle ne l'eût préalablement consenti. On se disputa beaucoup, et les conférences n'aboutirent qu'à de nouvelles remontrances de la part de l'assemblée. Aussi l'assemblée refusa-t-elle nettement le don gratuit. Plusieurs évêques écrivirent même au pape pour solliciter en cette occurrence son intervention. La compagnie allait se séparer sans avoir reçu du gouvernement aucune assurance que le clergé serait exempté; inquiète de ce silence, elle jugea nécessaire, avant de clore ses séances, de formuler les principes auxquels elle entendait se tenir en ce qui touchait les immunités de l'église. La fermeté dont elle avait fait preuve lui réussit. Elle était en face d'un gouvernement qui craignait de l'exaspérer. Le régent était mort, et l'influence sacerdotale tendait à prendre le dessus. Sous le ministère du duc de Bourbon, les jésuites avaient commencé à rentrer en faveur. Louis XV, élevé dans les sentimens d'un grand respect pour l'église, avait à cœur de ne rien faire qui lui en aliénât la fidélité. Il écouta les remontrances de l'assemblée d'une tout autre oreille qu'il eût écouté celles de ses tribunaux. Il fit spontanément droit aux récla-

mations et ordonna qu'on sursît à l'adjudication du cinquantième sur les biens ecclésiastiques qui avaient été compris parmi ceux qui en devaient être frappés. Le 8 octobre 1726, peu après l'ouverture d'une nouvelle assemblée, il donna une déclaration établissant en termes exprès « que les biens ecclésiastiques n'ont pu être compris dans la déclaration du 5 juin 1725 pour la levée du cinquantième, qu'ils seront exempts à perpétuité de toute autre taxe, imposition et levée, sans qu'ils puissent jamais y être assujettis. »

Sous le ministère du cardinal de Fleury, la représentation ecclésiastique recouvra toute son autonomie. Elle trouvait dans ce pieux et pacifique prélat un protecteur zélé et sincère des immunités de l'église. Elle demeura en étroite communion d'idées avec lui. Cet accord, que consacrait la déclaration du 8 octobre, rendue au moment où l'évêque de Fréjus prenait le pouvoir, se manifesta dans le langage des commissaires royaux qui apportèrent à l'assemblée de 1726 cette sorte de *motu proprio*.

Le clergé était plein de confiance dans le ministre que le roi avait placé à la tête de son conseil, et cette confiance ne fut pas trahie. En retour de la protection spéciale dont il se voyait environné, l'ordre ecclésiastique s'empressa d'accorder les sommes que le ministre sollicitait. Il comprenait qu'avec l'accroissement des dépenses publiques, l'abaissement de la valeur de l'argent, il ne devait plus s'en tenir aux maigres subsides qu'il avait accordés dans le principe; il laissa ses libéralités prendre le caractère d'une obligation sur laquelle le gouvernement ne comptait pas moins que sur la rentrée des impôts établis sur le reste de la nation par ordre du roi. Sous le ministère Fleury, le clergé ne manifesta pas d'inquiétudes pour son autonomie administrative et financière; ses appréhensions vinrent d'un autre côté. Ce qu'il eut à défendre, ce furent son autorité dogmatique, l'obéissance que tous les fidèles, et spécialement les ecclésiastiques, doivent aux décisions de l'église universelle. La bulle *Unigenitus*, donnée par le pape Clément XI en 1713, malgré les décisions des assemblées du clergé, continuait à rencontrer dans le corps sacerdotal, surtout dans le clergé du second ordre, de nombreux opposans. L'esprit de résistance qui animait depuis longtemps la magistrature et la partie indépendante du clergé gallican contre la domination spirituelle de plus en plus exigeante du saint-siège, se perpétuait en s'accentuant. Ceux qui repoussaient les décrets du souverain pontife en appelaient à un futur concile et s'efforçaient de démontrer que les doctrines ultramontaines faisaient sortir l'église de son enseignement traditionnel et de la véritable orthodoxie. Sous le manteau de cette opposition théologique se dissimulaient des oppositions plus prononcées à la puissance cléricale. La majorité du clergé français, fermement réso-

lue à ne pas se séparer du saint-siège, ne pouvait que condamner ces dissidens; mais ses décrets demeuraient sans force sur des consciences habiles à les éluder, sur des magistrats que les habitudes de la chicane avaient préparés aux subtilités théologiques à l'aide desquelles on prétendait rester catholique, tout en repoussant les jugemens du saint-siège rendus d'accord avec l'épiscopat. L'assemblée du clergé était donc obligée de confesser son impuissance, et elle fit ce qu'avait fait tant de fois l'église quand elle ne réussissait pas à convaincre les intelligences : elle en appela à l'intervention de l'autorité séculière. Comptant sur la dévotion du roi, l'assemblée de 1726 sollicita son secours contre ceux qui désobéissaient ouvertement aux décrets du saint-siège, et notamment à cette bulle *Unigenitus* que l'église gallicane avait déclarée de la manière la plus uniforme un jugement dogmatique et irréformable de l'église universelle, exigeant une soumission sincère de l'esprit et du cœur. Cet appel fait au bras séculier ne pouvait que trouver des échos dans l'entourage de Louis XV, indisposé de la conduite de quelques prélats soupçonnés de jansénisme, notamment des *Remontrances au roi* de l'évêque de Montpellier, Colbert de Croissy. Les arrêts du conseil d'état contre les écrits de celui-ci avaient d'ailleurs devancé les vœux de la compagnie. Sans atteindre au degré de rigueur que le clergé orthodoxe aurait peut-être souhaité, les poursuites contre les ecclésiastiques qui se compromettaient par une opposition trop franche se continuèrent jusqu'à la fin du ministère Fleury; mais elles étaient souvent entravées par les tribunaux laïques, où les jansénistes, les adversaires de la constitution de Clément XI, rencontraient de nombreux et de zélés auxiliaires; de sorte que, en dépit des réclamations de l'assemblée de 1726, l'église gallicane continua d'être agitée par des querelles qui, sans monter tout à fait à la surface ou plutôt à la cime de l'église, n'en étaient ni moins vives, ni moins périlleuses. En présence d'un danger permanent et qui ne faisait que s'accroître, chaque nouvelle assemblée ne manquait pas, en accordant des subsides, de réclamer l'exécution des ordonnances rendues contre ceux qui ne se conformaient pas à la constitution pontificale. La répression du jansénisme, et bientôt celle des livres où l'orthodoxie était plus sérieusement compromise que dans les écrits des disciples du P. Quesnel, devinrent la condition principale que le clergé mit à ses dons gratuits. Il ne regardait pas à accorder d'assez larges sommes, pourvu qu'on assurât à son autorité spirituelle une soumission que le pouvoir séculier avait seul, à ce qu'il croyait, le moyen de rendre efficace. C'est ainsi que l'assemblée de 1734 accorda presque sans discussion 12 millions de don gratuit, celle de 1735, 10 millions. Le gouvernement comptait si bien sur la

facilité du clergé à payer, qu'il n'avait plus jugé nécessaire de donner aux assemblées générales la même importance et qu'il réduisit souvent le chiffre des députés par province. L'étroite union du trône et de l'autel assurait de la sorte au trésor public de précieux revenus, ressources obtenues au prix d'une condescendance envers l'autorité spirituelle qui allait droit à l'encontre du progrès des idées et favorisait ces prétentions à la domination des esprits contre lesquelles éclatait de toutes parts la révolte.

Encouragé par le bon vouloir dont faisait preuve le corps ecclésiastique quand il s'adressait à sa bourse, le gouvernement, dont les besoins devenaient chaque jour plus impérieux, songea à soumettre la nation tout entière à un système d'impositions fixes proportionnelles à la fortune de chacun. Le clergé ne devait pas être exempt. En cela, le gouvernement de Louis XV subissait l'influence des hommes éclairés frappés de l'injustice qu'il y avait à dispenser de l'impôt obligatoire précisément le corps qui passait pour le plus opulent. Le peuple, c'est-à-dire les non privilégiés, sur lesquels retombaient d'autant plus lourdement les taxes dont les plus riches et les plus favorisés avaient su s'affranchir, ne pouvait voir que de bon œil un projet destiné à alléger son fardeau. La chose du moins se fût passée ainsi si la nation eût voté elle-même l'impôt dont il s'agissait d'obliger le clergé à payer sa part. Mais sous le régime d'alors on n'était point assuré que, si ce corps était soumis à des taxes, le peuple en fût pour cela moins pressuré. L'impôt n'apparaissait à la nation qu'à travers les vexations et les violences des employés du fisc, des agens des fermiers généraux, qui cherchaient à tirer le plus possible et plus dans l'intérêt des traitans que dans ceux de l'état. Aussi l'opposition du clergé aux mesures que méditait le gouvernement fut-elle approuvée par nombre de gens qui sympathisaient avec une cause qu'ils regardaient comme la leur. Bien souvent, en effet, imposables et bénéficiers s'étaient plaints des mêmes abus et des mêmes exigences du fisc. Le clergé, qui n'avait cessé de s'élever contre les prétentions qu'avaient fréquemment et sous diverses formes manifestées les officiers de finances de l'obliger à payer l'impôt, ne pouvait manquer de faire entendre plus haut ses plaintes quand il était question de l'assujettir à des impôts permanens qu'il n'avait pas votés. Les agens généraux du clergé ne cessaient depuis un certain nombre d'années de réclamer contre les tailles, les aides, les logemens des soldats auxquels en maintes provinces on obligeait les gens d'église. Ces réclamations étaient l'objet d'une perpétuelle correspondance et tombaient comme une avalanche à l'ouverture de chaque assemblée. Dans la circonstance présente, il ne s'agissait plus seulement de l'interprétation contestée de certaines mesures fiscales auxquelles le clergé voulait échapper.

Le projet n'allait à rien moins qu'à dépouiller le corps ecclésiastique de son autonomie financière et à manquer aux promesses solennelles que le roi avait données dans sa déclaration de 1726. Le contrôleur général des finances Machault d'Arnouville, d'accord avec d'Aguesseau et fort de l'appui de Mme de Pompadour, entreprit une campagne contre ces privilèges temporels du clergé auxquels on n'aurait pas osé toucher du vivant du cardinal de Fleury. Il s'attaqua aux amortissemens et travailla à faire interdire tout nouvel établissement de chapitre, collège, séminaire, maison religieuse ou hôpital, sans lettres patentes du roi expédiées et enregistrées dans les cours souveraines. Révocation devait être faite de tous les établissemens de cette nature qui n'avaient point obtenu la permission royale. On devait défendre à tous les gens de main-morte d'acquérir, recevoir ou posséder aucun fonds, maison ou rentes sans une autorisation légale. De telles mesures annonçaient un retour aux erremens de Richelieu; mais on songeait à aller plus loin que le redoutable cardinal, car celui qui les suscitait n'était pas mû uniquement comme lui par l'intérêt financier de l'état; esprit honnête et droit, il voulait faire pénétrer des principes d'égalité et de justice absolue dans une administration où n'avait régné trop souvent que l'arbitraire.

Quoi qu'en dise d'Argenson, qui n'attribue à cette mesure qu'un but purement fiscal et nullement philosophique, l'ensemble des projets conçus par le ministre qu'il n'aimait pas avait une plus haute portée. Devenu garde des sceaux et ministre d'état, sans abandonner pour cela le contrôle général, Machault poursuivit avec plus de facilité et de suite son plan de soumettre le clergé comme tous les autres citoyens, chacun proportionnellement à ses facultés, aux charges publiques. La suppression de l'impôt du dixième, qui n'avait été établi que pour la durée de la guerre, lui fournit une excellente occasion d'en commencer la réalisation; il remplaça cet impôt par une taxe du vingtième, graduée sur le prix de ferme des terres et dont la durée n'était plus limitée. Ce vingtième devait porter sur tout genre de revenus, excepté sur les rentes de l'état dont l'immunité avait été stipulée lors de leur constitution. Le clergé, aussi bien que la noblesse, y était soumis, et le produit de cet impôt devait servir à doter une caisse d'amortissement créée en vue d'arrêter l'augmentation de la dette publique. Ces mesures ne pouvaient que faire renaître toutes les réclamations auxquelles l'impôt du cinquantième avait donné lieu. Parlemens, pays d'état, clergé, furent unanimes pour protester; mais les parlemens cédèrent et finirent par enregistrer l'édit après s'y être d'abord hautement refusés. Ils s'étaient aperçus que l'édit visait surtout le clergé, et par hostilité contre ce corps ils avaient changé de sentiment. Le

clergé avait bien vu dès la promulgation de l'édit du vingtième que c'était à lui qu'on en voulait; aussi une émotion des plus vives se produisit-elle dans ses rangs. Plusieurs évêques poussèrent un cri d'alarme; car le nouvel impôt allait être rendu exécutoire. Il devait être perçu à partir du 1er janvier 1750 et était déclaré dû par tous les sujets habitans du royaume sans exception aucune.

Le contrôleur général ne s'arrêta pas à ces symptômes de résistance, et trois mois après l'édit du vingtième, le 25 août 1749, paraissait précisément l'édit des amortissemens qui mettait enfin à exécution les mesures préparées depuis plusieurs années. L'assemblée générale qui se réunit en juin 1750 fournit au clergé un moyen légal et plus efficace que les réclamations individuelles des évêques de paralyser le projet du gouvernement. L'impôt du vingtième et l'édit des amortissemens venaient de dissiper les espérances qu'avait fait concevoir à l'ordre ecclésiastique l'attitude prise par Louis XV au commencement de son règne. Il n'était que trop évident qu'on s'apprêtait à dépouiller l'église du privilège de fixer elle-même le taux de sa contribution. « On affecte, disaient les députés, de confondre les biens ecclésiastiques avec les biens laïques, on veut faire entendre que nos biens sont également engagés aux dettes et aux charges de l'état et qu'ils ne sont que plus particulièrement hypothéqués aux dettes du clergé, ce qui est entièrement contraire à la nature et à la destination des biens ecclésiastiques.» Les députés alléguaient que le département réclamé par le gouvernement au nom de la justice, qui exigeait une plus équitable répartition de charges entre les bénéficiers, n'était qu'un prétexte pour prendre une connaissance exacte des biens de l'église, afin de les pouvoir taxer davantage.

Les remontrances que fit à ce sujet au roi le cardinal de La Rochefoucauld, président de la compagnie, furent un habile et vigoureux plaidoyer en faveur du droit de l'église. Il se reportait aux anciennes concessions royales et aux canons des conciles. Mais sous les paroles quelque peu hautaines du prélat ne perçaient que trop les appréhensions auxquelles le clergé était en proie sur la solidité de ses immunités. Il lui fallait bien reconnaître que les principes du droit public s'étaient fort modifiés depuis le moyen âge, que l'opinion de la grande majorité des laïques se prononçait contre la prétention du corps sacerdotal d'être placé au-dessus de la nation. Heureusement pour le clergé, si Louis XV avait de son siècle la corruption des mœurs, il n'en partageait pas les idées de progrès; il demeurait dans les sentimens que son éducation première lui avait inculqués envers l'église. Il fut donc touché des paroles du cardinal et protesta contre toute pensée de porter atteinte aux privilèges ecclésiastiques. Mais l'assemblée ne pouvait trouver dans ces assurances

qu'une médiocre garantie. Dominé comme l'était le roi par ses ministres et les courtisans, effrayé des manifestations de l'opinion, ne pouvait-il pas trahir ceux-là mêmes qu'il avait assurés de son attachement? D'ailleurs, dans ce que le gouvernement réclamait du clergé, il y avait au moins une apparence d'équité; un nouveau département était chose des plus justes; s'il avait le tort de porter l'inquiétude dans le clergé, l'estimation plus rigoureuse de ses biens, de la nature et du revenu des bénéfices, n'en était pas moins une mesure nécessaire, et sur ce point Louis XV pouvait se laisser aisément convaincre par son conseil. C'est en effet ce qui arriva. Le roi maintint à cet égard sa résolution; mais l'assemblée ne voulut pas d'abord se rendre et elle persista à repousser la mesure. « La justice et la magnanimité de Votre Majesté, répliquaient au roi les députés, nous sont si connues qu'elles nous autorisent à répondre que nous ne consentirons jamais que ce qui a été le don de notre amour et de notre respect devienne le tribut de notre obéissance. » La résistance de l'assemblée rencontrait un puissant appui dans celle qu'opposaient à l'impôt du vingtième les pays d'état. Dans la Bretagne, l'Artois, le Languedoc, la Provence, l'assemblée des trois ordres s'était prononcée contre le nouvel impôt, et les évêques n'avaient pas été les moins ardens à le combattre. Dans le Languedoc, l'opposition de ceux-ci avait pris un caractère particulier de violence, et le gouvernement, pour la faire cesser, avait exilé les prélats et plusieurs des députés de la noblesse. Mais il ne pouvait pas user d'un pareil moyen envers l'assemblée qui représentait l'ensemble du clergé français et avoir ainsi raison de ses refus. Tous les efforts qu'il tenta pour lui faire accepter l'impôt du vingtième échouèrent. Louis XV se fatigua des perpétuelles réclamations des évêques et des ecclésiastiques, dont les conciliabules s'étaient organisés en différens diocèses et où ils ne parlaient rien moins que de souffrir le martyre plutôt que d'abandonner leurs privilèges. Il commanda à Machault d'en finir de quelque façon que ce fût avec cette affaire. Le ministre prit le parti d'en revenir aux habitudes traditionnelles. Il fit convoquer pour 1751 une nouvelle assemblée en vue de lui demander simplement un don gratuit. La couronne avait donc eu le dessous; elle se déjugeait et, comme le remarque d'Argenson, elle se déconsidérait *en chantant la palinodie*. Le clergé avait eu l'heureuse chance d'avoir pour lui le public dans son opposition à l'impôt du vingtième, car ce public n'entendait pas plus que le clergé être obligé à le payer. Après avoir remporté la victoire, l'ordre ecclésiastique ne s'en montra que plus résolu à ne pas laisser désormais porter atteinte à ses immunités. Mais n'ayant plus pour le moment à craindre de se voir taxé malgré lui, il ne se refusa plus à faire droit aux justes demandes du gouvernement.

Il reconnaissait les vices des anciens départemens signalés en 1750 et 1751 par des déclarations royales et des arrêts du conseil; il consentit à établir une nouvelle répartition. L'assemblée de 1755 nomma une commission spéciale pour y procéder. Ces opérations portèrent sur chaque diocèse. Un *pouillé* général fut dressé qui les comprenait tous, de façon à ce que l'on pût évaluer la somme à imposer à chacun d'eux, et c'est sur ce nouvel état que l'assemblée de 1755 arrêta le département. La mesure produisit dans le petit clergé, qui était plus en communion d'intérêts avec la masse de la nation que les gros bénéficiers, un effet salutaire. Ce petit clergé ne s'élevait pas moins que le peuple contre les habitudes de dissipation et de luxe dont tant de prélats donnaient l'exemple et qui étaient cause que l'opinion ne prenait pas au sérieux les reproches cent fois faits par les assemblées au gouvernement d'exiger pour l'état ce qui était réservé au service des autels et au soulagement des pauvres. Les velléités de réformes financières que manifesta le gouvernement en 1756 augmentèrent encore les bonnes dispositions de la représentation ecclésiastique à son égard et l'assemblée vota libéralement un subside de 16 millions. Mais cette large allocation fut vite épuisée. Il fallut peu d'années après tendre encore la main au clergé, et dès 1757 le gouvernement convoquait, pour en tirer un subside extraordinaire, une nouvelle assemblée. Craignant un refus, le ministre prit un ton, sinon suppliant, au moins engageant et persuasif, dans la lettre particulière qu'il adressait aux prélats pour leur faire réunir les assemblées provinciales. Il se gardait d'y indiquer à l'avance la somme qu'il espérait obtenir. Il se borna à signaler les besoins de l'état en des termes qui pussent toucher un ordre auquel le roi avait récemment fait sentir sa protection particulière. L'assemblée pensa qu'elle ne pouvait sans ingratitude rester sourde à un si pressant appel. Elle délia avec assez de bonne grâce les cordons de sa bourse. La générosité dont elle fit preuve encouragea le gouvernement à augmenter ses exigences, et une nouvelle assemblée ayant eu lieu, il demanda un subside d'un chiffre assez considérable et l'obtint. C'étaient là sans doute pour le clergé de lourds sacrifices à s'imposer, mais s'il payait de fortes sommes, il n'en demeurait pas moins le maître de ses finances. Il sentait la pression du gouvernement, il y cédait pour ne point rompre avec lui; mais il n'en avait pas moins la conscience qu'il aurait pu lui refuser. Il se réservait la possibilité d'abaisser le chiffre des sommes réclamées. Bref, s'il tolérait quelques infractions à ses immunités temporelles, il maintenait intacte l'une des plus précieuses, celle d'interdire au fisc l'entrée de son patrimoine, le droit de lui donner comme à un fils exigeant et quelque peu prodigue, non comme à un maître

qui prend tout ce que l'esclave gagne et ne lui abandonne qu'un maigre pécule. Toutefois cette indépendance que s'assurait le clergé et que la couronne promettait enfin de ne plus contester, c'était seulement sur le terrain économique qu'elle lui paraissait, au milieu du XVIIIe siècle, à l'abri des prétentions laïques. Il était un autre terrain auquel il tenait plus encore et qui commençait à n'être pas moins miné que ses privilèges temporels. Il lui fallait maintenant y livrer de nouvelles et rudes batailles. Ce terrain était celui du gouvernement spirituel et de la puissance théologique.

La querelle de la bulle *Unigenitus* n'était pas apaisée, et derrière les jansénistes marchaient en rangs moins serrés, il est vrai, mais avec une témérité que ceux-ci n'avaient pas, de plus redoutables ennemis de l'orthodoxie. Ce n'était plus seulement le patrimoine de l'église qui avait à se défendre contre le pouvoir laïque, c'était son autorité spirituelle. Le conflit passionné qui s'éleva au sujet du refus des sacremens à ceux qui déclaraient ne point reconnaître comme article de foi et règle absolue la constitution de Clément XI rendit plus prononcée que jamais l'hostilité entre l'église et la magistrature. Les assemblées n'avaient cessé de réclamer des mesures plus sévères contre les appelans et les anticonstitutionnels. Les jansénistes s'efforçaient d'interpréter la bulle de façon à échapper à son autorité doctrinale. Le clergé, d'accord avec le roi, se décida à solliciter une bulle nouvelle qui pût imposer définitivement silence aux opposans. L'assemblée générale de 1755 résolut en conséquence d'en référer au saint-siège pour ce qui touchait à l'administration des sacremens. Elle obtint de Benoît XIV une lettre encyclique qui décidait sur la matière. La décision fut respectueusement acceptée par l'assemblée de 1760, de l'agrément du roi, qui engagea les évêques à conformer leur conduite aux prescriptions pontificales. L'encyclique imposait aux fidèles la reconnaissance formelle de la bulle *Unigenitus* et déclarait indignes de participer aux sacremens ceux qui s'y montreraient réfractaires. Si cet arrêt du souverain pontife assura la soumission des ecclésiastiques qui tenaient à ne pas se séparer de Rome, il fut loin de produire le même effet sur les parlemens. L'antagonisme entre eux et l'église était tel que la sentence du saint-père restait sans force pour les obliger à déposer les armes. Il y avait plus de dix années que la guerre durait entre l'autorité spirituelle et l'autorité judiciaire; elle avait pris un caractère en quelque sorte chronique et résistait à tout remède. La querelle sur le refus des sacremens l'avait encore envenimée. Malgré les arrêts du parlement de Paris, la grande majorité des curés n'osaient donner l'absolution, administrer l'extrême-onction à ceux qui continuaient à repousser la constitution de Clément XI. Ceux des prêtres mêmes qui inclinaient au

jansénisme étaient retenus par les menaces d'interdiction que lançaient contre eux les évêques. Le parlement ne faisait que redoubler de violence, et cette violence était un nouveau motif pour les pasteurs de persévérer dans leurs refus intolérans. On assistait à un déplorable spectacle. L'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont, s'était signalé entre les plus résolus à résister à l'autorité judiciaire; il avait protesté avec véhémence contre les arrêts qui tendaient à subordonner le pouvoir spirituel des évêques à la justice séculière. Des ecclésiastiques avaient été emprisonnés par ordre des parlemens pour s'être conformés aux mandemens de leur évêque. La confusion était dans les compétences, et l'on voyait un tribunal lancer des arrêts pour contraindre les curés à administrer les malades professant le jansénisme, comme il l'aurait fait pour obliger des débiteurs récalcitrans à satisfaire leurs créanciers.

Louis XV blâmait le parlement, mais il redoutait son opposition; aussi cherchait-il par quelque expédient à mettre fin au conflit. Il crut y parvenir en réservant à son conseil privé la connaissance des affaires touchant le refus des sacremens. Le parlement ne tint nul compte de cette décision et continua d'appliquer ses propres arrêts. Le roi n'osa lui commander de supprimer ses procédures, et cela ne fit que l'enhardir davantage dans sa détermination de rester souverain. Quelques autres cours poursuivirent également la lutte contre les décisions épiscopales. Il fallut que l'opposition faite à la couronne par le parlement de Paris prît le caractère d'une résistance séditieuse pour que Louis XV se décidât enfin à agir en maître. Dans les premiers jours du mois de mai 1753, il ordonna à cette cour d'enregistrer les lettres patentes du 23 février précédent interdisant toute discussion sur les refus de sacremens, mais elle ne s'effraya pas d'un commandement qui semblait ne pas souffrir d'objections. Le parlement avait poussé si loin ses prétentions qu'il ne pouvait plus reculer sans se donner l'apparence de la lâcheté ou du ridicule. Il répondit donc à l'injonction royale en déclarant qu'il suspendrait le cours de la justice tant qu'il n'aurait point été admis à présenter au monarque ses remontrances, et comme il attendait plus la victoire de l'influence de l'opinion que de la faiblesse du prince, il se hâta de les faire imprimer et répandre dans le public. Le procédé blessa vivement Louis XV, qui rejeta toutes les demandes d'audience. Il n'y avait plus de transaction possible entre la couronne et le parlement. Poussé par son ministre, le comte d'Argenson, qui songeait plus à se venger de la cour en révolte qu'à défendre l'église, dont il prisait peu les doctrines, encouragé par le dauphin et l'archevêque de Paris, Louis XV usa du seul moyen qui lui restât pour se faire respecter. L'arrestation de quelques-uns des meneurs les plus turbulens du parlement, l'exil

de cette compagnie à Pontoise, furent la réponse qu'il donna aux remontrances, mais elle n'eut pas raison de l'obstination des magistrats. Une année s'écoula sans que la cour vînt à résipiscence. Les affaires souffraient. Il fallut la rappeler à Paris au mois de mai 1754, et elle ne s'y montra pas plus accommodante; elle persévéra dans ses précédens erremens et décréta de nouvelles poursuites pour refus de sacremens. Louis XV n'osa rendre un nouvel édit d'exil; il ne devait se résoudre à une mesure aussi radicale que seize ans plus tard. D'ailleurs le parlement, en enregistrant des édits bursaux, avait reconquis en partie sa bienveillance. Il jugea donc prudent de ne point réitérer son coup d'autorité pour contraindre l'aréopage obstiné à désarmer devant l'épiscopat, et l'archevêque de Paris, qui de son côté n'avait pas fléchi davantage, fut sacrifié. Le roi, à la fin de cette même année 1754, lui ordonna de se retirer à Conflans.

Les évêques furent atterrés de ce revirement dans la conduite du roi, et l'assemblée du clergé de 1755 se fit l'écho de leur mécontentement; elle réclama avec insistance, car l'épiscopat était plus résolu que jamais à revendiquer ses droits. Christophe de Beaumont, de sa retraite de Conflans, continua à souffler dans son diocèse une résistance à laquelle le parlement ne tarda pas à répondre en ajournant le prélat comme un criminel, après l'avoir suspendu de l'exercice de son pouvoir épiscopal comme un indigne. Il voulait presque qu'on le traitât comme on avait traité jadis le cardinal de Retz et mettre la main sur son diocèse. Il commit un conseiller clerc pour présider à sa place à l'élection de la supérieure d'un couvent. L'archevêque lança contre les prétentions du pouvoir laïque un mandement qui était un vrai manifeste et où l'indignation ne gardait plus de bornes. Renchérissant sur le parlement, dont il subissait d'ordinaire l'influence, le Châtelet fit brûler le mandement par la main du bourreau. Les rôles semblaient avoir changé, et c'était maintenant le pouvoir laïque qui prenait celui de l'inquisition. Le scandale était à son comble, et Louis XV se vit contraint d'interposer une fois de plus sa volonté royale. Peut-être n'eût-elle pas été plus efficace que les années précédentes si les événemens ne fussent venus à son aide. Ils servirent au moins la cause des parlemens, qui en auraient tiré de grands avantages si leur attitude eût été moins hostile à la couronne.

L'attentat de Damiens avait été représenté comme l'œuvre d'un complot contre le parti du parlement. Machault et d'Argenson étaient renvoyés du ministère, et les partisans les plus décidés de l'ultramontanisme perdaient toute faveur. Le clergé orthodoxe avait lieu de craindre que sa voix fût moins écoutée. Louis XV ne fit pas droit à ses remontrances, tout en protestant du respect qu'il avait

pour lui; mais il ne favorisa pas pour cela le parti contraire et se tint, à l'égard des cours de justice dans une réserve calculée. Ce n'était point un homme à briser avec le clergé; ses croyances religieuses l'y enchaînaient, et s'il évitait d'en épouser trop ouvertement la cause en face des adversaires des prétentions cléricales, il n'en maintenait pas moins ses déclarations en faveur de la bulle *Unigenitus*, acceptée désormais comme un des canons de l'église gallicane. Ni l'une ni l'autre des deux factions ne put donc se targuer d'avoir l'oreille du monarque. La lutte se continua entre elles avec des intermittences auxquelles le gouvernement cherchait à donner le caractère de trêves, faute d'être en mesure de dicter la paix. Mais comme l'autorité judiciaire était aux mains des magistrats, les ecclésiastiques, que l'excès de leur ardeur orthodoxe entraînait à des attaques contre le pouvoir séculier, continuaient à payer de temps en temps leur imprudence par la prison ou le bannissement, et la persécution que jadis l'intolérance de Louis XIV avait exercée contre les jansénistes, l'esprit janséniste des parlemens l'exerçait maintenant contre les ultramontains. Tandis que la chaire retentissait d'attaques contre les détracteurs de la bulle, on n'entendait à la barre des tribunaux que des invectives contre ceux qui s'en avouaient hautement les partisans. La lutte menaçait de s'éterniser. Appelé au ministère, Choiseul, qui n'avait pas beaucoup plus de goût pour les jansénistes que pour les jésuites, et songeait avant tout à rétablir le calme dans le royaume, s'occupa d'y mettre un terme, et voilà comment la démarche de l'assemblée du clergé de 1760, qui avait reproduit toutes les doléances de l'église, trouva faveur près du ministre et fut agréée du roi. Choiseul ne s'entremit pas moins que l'assemblée pour obtenir le bref de Benoît XIV. Cette lettre venue de Rome, si elle était catégorique dans les termes, demeurait modérée dans la forme; si elle ne permettait pas aux récalcitrans d'échapper par des faux-fuyans et des réserves, elle recommandait du moins aux prélats une modération dont ils n'avaient pas toujours fait preuve. L'encyclique du pape semblait donc propre à ramener un accord complet entre l'église et le trône. Le roi assura solennellement de sa protection les ministres des sacremens qui exécuteraient fidèlement les règles prescrites par le bref; mais les parlemens ne s'inclinèrent pas devant la décision du saint-père. S'ils cessèrent leurs poursuites pour refus de sacremens, ils ne discontinuèrent pas leurs attaques contre les principes que consacrait la bulle *Unigenitus* et auxquels Benoît XIV avait donné une nouvelle sanction. Quand l'assemblée du clergé se réunit en 1765, loin de trouver le ciel rasséréné, elle eut à faire tête à un nouvel orage. Au lieu de n'avoir que des actions de grâce à adresser à Louis XV pour le concours qu'il avait prêté à l'église

de France dans ses démarches près du saint-siège, elle dut préparer de nouveaux moyens de défense et invoquer plus que jamais l'appui du souverain. Elle sollicita l'autorisation de faire publier l'encyclique dans tous les diocèses, et elle rédigea à cette fin un mémoire qui fut présenté au roi avec demande d'une prompte réponse. Louis XV s'effraya d'abord d'une publication qui ne pouvait qu'entraîner des représailles de la part du parlement. Il en allégua d'abord l'inopportunité. Elle exigeait, disait-il, des précautions qui étaient nécessaires même pour en assurer le succès. Il ajourna la réponse définitive et engagea l'assemblée à travailler en attendant avec confiance à ses autres affaires. Pressé par l'assemblée, il finit par accéder à la demande; il donna son autorisation le 25 juillet 1765, laissant à la prudence du clergé le soin de veiller à ce que cette publication ne devînt point une occasion de troubles. Mais les appréhensions de Louis XV n'étaient que trop fondées, et cette sorte de promulgation suscita une nouvelle tempête et accrut le désordre au lieu de le faire cesser.

Les assemblées du clergé avaient déjà plusieurs fois pris le rôle d'un synode national. Celle de 1765 affecta, comme celle de 1682, plus particulièrement un tel caractère. En l'absence de conciles nationaux et provinciaux dont ils devaient durant le cours de la session réclamer le rétablissement, les députés étaient résolus à rendre des décisions ayant le caractère de véritables décrets canoniques. La publication du bref de Benoît XIV leur en fournissait une occasion toute naturelle. C'était là, suivant eux, le moyen de fermer la bouche aux parlemens, qui voulaient réduire leur rôle à voter des décimes et des dons gratuits, et à régler quelques affaires litigieuses relatives au temporel. L'assemblée ne comprenait-elle pas les représentans de l'épiscopat et le droit d'enseigner ne suivait-il pas les évêques partout où ils se trouvaient? N'avaient-ils pas le devoir de témoigner de la vérité partout où ils étaient réunis? Ce motif, que l'assemblée fit valoir avec force, était invoqué par les députés du premier ordre, arrivés à Paris tout pleins de zèle pour la foi et plus indignés que jamais de la conduite du parlement à leur égard. Il y avait parmi eux des hommes éminens par leur science, appartenant aux meilleures familles du royaume et qui ajoutaient à l'autorité de leur parole l'illustration de leur nom : un La Roche-Aymon, archevêque de Reims, un Loménie de Brienne, archevêque de Toulouse, un Jumilhac, archevêque d'Arles, un Juigné, évêque de Châlons, un Bausset, évêque de Béziers, un Bertrand Duguesclin, évêque de Castres, un Caritat de Condorcet, évêque de Lisieux, un Martin du Bellay, évêque de Fréjus, un Duplessis d'Argentré, évêque de Limoges, un Lezay-Marnesia,

évêque d'Évreux. La province de Paris avait évité d'élire pour l'un de ses représentans son métropolitain, Christophe de Beaumont, dont le choix eût déplu au roi, qui trouvait ce prélat trop compromis pour être utilement consulté sur les matières qu'il s'agissait de régler (1). L'un des agens généraux qui prit part à ce titre aux débats était le futur cardinal de La Luzerne, dont la prudence et le savoir jouissaient d'une juste estime, et qui, comme nombre de prélats de la même assemblée, tout en défendant l'autorité du saint-siège, n'en demeurait pas moins inébranlablement attaché aux libertés de l'église gallicane. L'assemblée nomma pour promoteur l'abbé de Broglie, qui devait être bientôt appelé à l'évêché de Noyon. Tous les membres de la compagnie étaient arrivés préoccupés des périls qui menaçaient la religion et l'église, et résolus à défendre aussi bien l'une contre les magistrats que l'autre contre les philosophes. Assurément leurs craintes n'étaient pas chimériques. Le corps sacerdotal avait le malheur de rester de plus en plus en arrière de la marche des idées; les écrits des novateurs redoublaient d'audace; ils rencontraient dans le public une faveur qui se détournait peu à peu des controverses théologiques auxquelles il avait pris naguère tant d'intérêt.

L'*Encyclopédie* avait commencé sa campagne contre la foi traditionnelle, et l'arrêt du conseil du 7 février 1752, qui en supprimait le premier volume, n'avait fait qu'en augmenter la popularité. Depuis 1755, les doléances du clergé signalaient incessamment au roi le péril et réclamaient contre les mauvais livres des sévérités jugées plus nécessaires encore que celles qu'elles appelaient sur les réfractaires à la bulle *Unigenitus*. Le langage tenu par la représentation ecclésiastique en 1755, en 1760, en 1762, ne diffère guère de celui qu'elle fit entendre à l'ouverture de la session, en mai 1675. Après s'être élevée avec force contre la conduite des parlemens à l'égard des prêtres qui se soumettaient dans l'administration des sacremens aux ordres de leurs supérieurs, l'archevêque de Reims, La Roche-Aymon, s'écriait, en s'adressant à Louis XV : « Un autre mal, sire, fait le juste sujet de notre douleur et de nos alarmes. L'église, ouvertement attaquée dans sa juridiction et dans ses décisions, la puissance ecclésiastique mécon-

(1) Louis XV engagea confidentiellement l'archevêque de Paris à ne pas user du droit qu'il avait comme métropolitain de prendre part aux délibérations de l'assemblée. Le prélat s'abstint en conséquence d'y paraître. L'assemblée en exprima son regret et sollicita Louis XV d'autoriser Christophe de Beaumont à siéger dans ses rangs. Le roi fit quelques objections en se défendant d'avoir donné un ordre à l'archevêque. Il céda à la fin, et le prélat parut aux séances quelques jours avant la clôture; il y reçut de nombreux témoignages de sympathie.

nue, et, pour ainsi dire, sans pouvoir dans vos états, ne laissent à ses ministres que la dure alternative de prévariquer en gardant le silence, ou d'être exposés aux plus cruelles épreuves en remplissant le plus important de leurs devoirs. » Louis XV se montra animé envers l'assemblée des plus favorables dispositions, et il accueillit les différens mémoires qu'elle s'empressait de lui soumettre avec une bienveillance qui décelait assez le vif désir qu'il avait de rendre au clergé toute l'autorité compatible avec la sienne propre. La compagnie se trouva ainsi encouragée à rédiger une *Exposition des droits de la puissance spirituelle*, afin de la joindre au bref dont elle allait faire la promulgation. Elle accompagna cette bulle d'une déclaration qui commençait ainsi : « Nous, archevêques, évêques et autres ecclésiastiques, députés de l'assemblée générale du clergé de France, voyant que malgré le concours des deux puissances qui a fait de la bulle *Unigenitus* une loi de l'église et de l'état, elle éprouve encore des contradictions, que les ennemis de la vérité font tous leurs efforts pour se soustraire à l'obéissance qui lui est due, et que, la cause étant finie, l'erreur n'a pas encore pris fin, nous avons jugé nécessaire de renfermer dans une déclaration abrégée notre doctrine sur ladite constitution et de joindre à cette déclaration la lettre de Benoît XIV. » L'exposition des droits de la puissance spirituelle, qui fut rédigée en même temps que cette déclaration, commençait par un préambule analogue. Elle était représentée comme un guide que devait suivre l'église et où se trouvaient résumés les principes déjà adoptés dans les assemblées de 1760 et de 1762. Dans les termes où elle était conçue, l'*Exposition sur les droits de la puissance spirituelle* ne pouvait inquiéter la couronne. On y restait fidèle à la tradition de Bossuet et en général à celle de l'épiscopat sous Louis XIV ; l'on ne faisait que donner plus de solennité à ce que le gouvernement avait après tout accepté. L'assemblée agissait comme avait agi celle de 1682 ; elle déclarait que les assemblées générales du clergé avaient toujours été regardées comme le concile de la nation, et qu'on ne pouvait contester le droit qu'elle avait d'enseigner, puisque chacun des évêques qui en faisaient partie jouissait du même droit dans son diocèse. Il n'y avait donc là aucune innovation; mais la situation avait bien changé depuis le grand roi. La prétention de légiférer, même en matière d'enseignement religieux, contrariait celle du parlement de Paris et des parlemens en général, qui, non contens de vouloir représenter la nation tout entière dans son droit de contrôle sur le pouvoir royal, aspiraient à gouverner ou au moins à contrôler l'église gallicane. La publication du bref de Benoît XIV et des pièces que l'assemblée y annexait, de ce qu'on appela les *Actes*

de l'assemblée de 1765, ne pouvait manquer d'exciter la colère des parlemens. La nouvelle de l'envoi de ces actes dans les diocèses, souleva l'indignation du parlement de Paris. Le 4 septembre 1765, il rendait un arrêt qui en défendait, sous les plus grièves peines, la propagation et publication. Son exemple ne tarda pas à être suivi par les parlemens d'Aix, de Bordeaux, de Rouen et de Toulouse (1), qui rendirent des arrêts rédigés à peu près dans le même sens, et enjoignirent une observation plus stricte de la déclaration royale de 1754, contre laquelle le clergé n'avait cessé de protester. L'arrêt du parlement d'Aix dépassa en violence tous les autres. Il était précédé d'un réquisitoire fort injurieux pour le clergé, et qu'avait rédigé l'avocat général de Castillon. Les actes de l'assemblée y étaient stigmatisés comme tendant au schisme, et cette assemblée elle-même qualifiée d'illégitime. On y contestait que le clergé eût fait au roi une soumission sincère et loyale. On y représentait sa doctrine sur la constitution *Unigenitus* comme une nouveauté révoltante. On l'accusait de se couvrir de son prétendu accord avec le saint-siège pour faciliter ses intrigues, enfin on allait jusqu'à donner les censures que la compagnie avait prononcées contre les livres impies comme dictées uniquement par la préoccupation de fonder la compétence des assemblées du clergé en pareille matière. » Ce réquisitoire était un défi lancé au clergé, qui avait déjà obtenu en partie satisfaction pour ces réclamations contre la sentence de l'aréopage parisien. La cour ne s'était pas bornée à supprimer les actes de l'assemblée; par un arrêt du 5 septembre, elle avait condamné à être livrée aux flammes, comme séditieuse et fanatique, la lettre que la même compagnie avait adressée à tous les évêques du royaume en vertu d'une délibération prise le 27 août précédent, et qui accompagnait l'envoi des actes. L'arrêt de suppression avait déjà profondément ému l'assemblée qui, en ayant délibéré dès le lendemain, décida qu'elle se rendrait en corps près du roi pour lui représenter les malheurs dont une telle conduite de la part du parlement menaçait l'église et l'état, et lui demander la cassation et l'annulation de l'arrêt. Tandis que la compagnie était en instance pour obtenir l'audience royale, la nouvelle du second arrêt lui parvint, et porta son irritation jusqu'à l'exaspération : elle décida de joindre ce nouveau grief à ses doléances. L'adhésion à ces résolutions que lui

(1) Le parlement de Rouen alla beaucoup plus loin que celui de Paris. Non-seulement il déclara les *Actes* nuls et de nul effet, mais il défendit à la faculté de théologie de Caen de s'y conformer dans son enseignement; et deux lettres, l'une de l'évêque d'Évreux, l'autre de l'évêque de Bayeux, qui mentionnaient l'envoi de ces actes à leurs curés, furent, par les ordres de la cour, lustrées et lacérées publiquement.

envoyaient tous les prélats l'encouragea à persévérer dans sa ligne de conduite. Pendant six mois, elle ne cessa de recevoir des cardinaux, des évêques du royaume, des témoignages d'approbation et de sympathie, et elle n'en renouvelait qu'avec plus de force ses protestations contre les arrêts des parlemens de province et les sentences des tribunaux dont les refus des sacremens étaient encore l'objet. Loménie de Brienne, archevêque de Toulouse, fut chargé d'adresser à Louis XV, à la tête de la compagnie, le discours où les plaintes du clergé étaient formulées. Il représenta au monarque que les entreprises du parlement tendaient à dissoudre les liens de la hiérarchie ecclésiastique et à soustraire les fidèles à l'obéissance qu'ils doivent à leurs pasteurs. Il disait qu'elles renversaient l'économie entière de la religion, et qu'elles seraient le dernier présage et la cause de sa ruine, si le roi n'en prévenait les suites et n'en annulait les dispositions.

Louis XV était fort perplexe; il se voyait sommé de prendre parti entre deux corps qu'il ne voulait pas blesser, plein de respect pour l'un et redoutant l'autre. Il évita d'abord de donner à l'assemblée une réponse précise et recourut à son procédé favori, les moyens dilatoires. Après avoir assuré l'assemblée de son zèle pour les intérêts de la religion, il promit d'examiner incessamment l'affaire en conseil. Puis dans une lettre destinée à répondre à de nouvelles instances, après avoir reproduit ses vagues assurances, il fit un pas de plus et déclara qu'il avait à cœur de conserver au clergé ses droits et ses privilèges; mais il refusa d'en dire davantage. « Ma sagesse, écrivait-il à la fin de sa lettre, exige de moi de ne me point livrer dans le moment présent à d'autres vues que celles que j'ai bien voulu faire connaître au clergé, et je suis convaincu que son zèle et sa fidélité le porteront à finir enfin une affaire qu'il est important de terminer promptement. » La compagnie ne se découragea pas; elle adressa au roi une lettre pleine de démonstrations d'amour et de dévoûment à sa personne, où l'appel le plus pressant était fait à sa justice et à sa piété, qu'on exaltait avec la plus hyperbolique adulation; elle le suppliait de ne rien ordonner avant de lui avoir laissé le temps de mûrement délibérer sur les meilleurs moyens de concilier l'obéissance due au roi et les immunités du clergé, dont la défense était confiée aux députés de l'ordre ecclésiastique, afin qu'ils pussent soumettre à la couronne leurs résolutions à cet égard. Elle se mit ensuite à travailler activement à la rédaction d'un mémoire sur la compétence des assemblées générales en matière spirituelle qui devait être soumis au roi et au dauphin. Louis XV eût bien voulu étouffer l'affaire, mais les arrêts avaient fait tant de scandale qu'il était impossible de s'en tirer par

le silence. D'ailleurs, malgré ses démonstrations de dévoûment, l'assemblée, qui avait voté un don gratuit de 12 millions, pouvait, dans son dépit de ne point obtenir justice, faire difficulté de payer ce subside. Louis XV voulut donc prendre ses sûretés, et avant d'avoir rien décidé sur les arrêts des parlemens, le 17 septembre 1765, il envoya à l'assemblée ses commissaires, MM. Trudaine, d'Ormesson et de Laverdy, pour l'inviter à s'occuper du renouvellement du contrat de l'Hôtel de Ville et du département des 12 millions. La compagnie, qui n'avait d'espoir qu'en Louis XV, eut bien garde de s'en aliéner la bienveillance en lui refusant le subside dont il avait besoin. La question d'argent était en ce moment pour le clergé la moindre affaire; c'était de la défense de l'église qu'il était avant tout préoccupé; les députés préparaient la rédaction de divers mémoires sur les points les plus importans touchant aux conflits entre l'autorité judiciaire et l'autorité ecclésiastique, notamment sur les jésuites, dont l'assemblée désapprouvait l'expulsion; ils demandaient que ceux-ci fussent rétablis dans leurs droits et qu'il fût permis aux évêques de les employer aux fonctions du saint ministère sans qu'ils eussent rien à craindre des tribunaux séculiers; ils sollicitaient le rappel de l'exil des prêtres décrétés. Le ministère Choiseul ne se souciait pas de laisser se prolonger une session qui menaçait de créer de nouveaux embarras à la couronne; d'ailleurs on était au commencement d'octobre, les évêques se trouvaient depuis plus de cinq mois absens de leurs diocèses. On s'appuya sur cette considération pour proroger l'assemblée, clore la session et en assigner une seconde pour le 2 mai de l'année suivante. Le clergé accepta la prorogation. Il fallait aux commissaires nommés pour la rédaction des mémoires plusieurs semaines de travail et d'études. On comptait profiter de ce délai pour convaincre le roi et l'amener enfin à casser les arrêts des parlemens. Les députés se trouvèrent réunis à Paris au jour dit. Ils étaient plus résolus que jamais à défendre les droits de l'église, forts de l'unanimité qui s'était manifestée dans l'épiscopat. Ils adressèrent au roi les mémoires où étaient développées les doléances qu'ils avaient fait entendre l'année précédente. Dans l'audience qu'il accorda sur leur demande aux archevêques de Reims, d'Arles et de Tours, chargés de représenter la compagnie, Louis XV annonça qu'il avait voulu donner satisfaction aux réclamations du clergé et que son conseil avait rendu deux arrêts destinés à mettre un terme au débat provoqué par la publication des actes de 1765. L'un de ces arrêts imposait un silence absolu et provisoire sur toutes les disputes concernant les droits de la puissance ecclésiastique et de la puissance temporelle; l'autre supprimait le réquisitoire de l'avocat général de Castillon. Le roi

espérait que l'assemblée se contenterait de cette demi-mesure. « Je me suis fait rendre compte des différens mémoires que l'assemblée m'a présentés, dit-il aux trois archevêques, et elle verra par mes réponses sur tous les objets qui y sont renfermés combien j'ai à cœur de lui donner toute la satisfaction qu'elle est en droit d'attendre de ma justice et de mon amour pour la religion. Je suis toujours dans la ferme résolution de prendre définitivement un parti capable de faire régner la paix et la tranquillité et de calmer les alarmes que le clergé a pu concevoir. » L'assemblée, bien que touchée de tels sentimens, ne trouvait dans ces promesses qu'une incomplète satisfaction. Louis XV s'était attaché à lui démontrer que les arrêts des parlemens n'avaient point toute la portée qu'on leur prêtait; il avait insisté sur la suppression par lui ordonnée du réquisitoire de Castillon, en déclarant qu'il avait ainsi maintenu l'épiscopat dans ses droits et assuré au premier ordre du royaume les égards et la considération qui lui étaient dus; il avait enfin rappelé qu'il avait constamment fait observer la constitution *Unigenitus* comme une loi de l'église et de l'état; mais il n'avait pas parlé d'une annulation formelle des arrêts des parlemens, d'édicter de nouvelles mesures contre les dissidens en accordant une réparation aux défenseurs de la bulle qui avaient été frappés : toutes choses que réclamait le clergé. Le roi ne cacha pas qu'il condamnait l'ardeur intempestive dont plusieurs ecclésiastiques s'étaient montrés animés dans cette querelle, où la violence avait été presque égale de part et d'autre. « Si le zèle n'eût pas été quelquefois trop loin sur cette matière, dit Louis XV à la députation de l'assemblée, il m'aurait été plus facile d'arrêter l'esprit de désobéissance qui a su s'en prévaloir. » La compagnie consacra bien des séances à la rédaction des nouveaux mémoires dont elle assiégea la couronne. Louis XV, ou plutôt ses ministres et surtout le premier d'entre eux, Choiseul, finirent par céder à ces sollicitations répétées, dont l'opposition continue des parlemens ne faisait qu'accroître l'insistance. Quelques mois après la clôture de l'assemblée, il fut fait droit à ses doléances. Un arrêt du conseil, du 25 novembre 1766, qu'enleva de haute lutte l'archevêque de Reims, infirma les arrêts du parlement de Paris et maintint aux actes de l'assemblée de 1765 toute l'autorité que l'église de France leur avait attribuée. L'assemblée obtint satisfaction sur d'autres points, mais pas aussi complètement qu'elle l'eût souhaité. Elle avait supplié le roi *de rendre à tous les décrétés et bannis, sans distinction, leurs droits et leur liberté et d'anéantir jusqu'à la mémoire des condamnations aussi incompétemment qu'injustement portées contre eux.* Louis XV con-

sentit à accorder à ces ecclésiastiques des lettres de grâce et de rémission, mais il se refusa à édicter une amnistie générale et complète.

De graves abus s'étaient introduits dans certains ordres religieux, où l'esprit de révolte se répandait comme dans les autres classes de la société. Les moines étaient loin d'être tous du côté des orthodoxes. Le jansénisme avait recruté dans leurs rangs plus d'un partisan; la science de quelques-uns s'accommodait mal des décisions dogmatiques et de l'enseignement officiel du saint-siège. Pour réduire ces indisciplinés, le clergé voulait que le roi sollicitât le pape de faire procéder par une commission à la réforme de certains ordres. Cette commission, tout à la nomination du saint-père, avait l'inconvénient de lui permettre de s'ingérer plus avant dans le gouvernement de l'église de France. Le pouvoir laïque n'entendait pas se dessaisir de la surveillance de police qu'il exerçait sur les réguliers; il craignait que les religieux, qui échappaient déjà si souvent à l'autorité des évêques, une fois que le pape leur aurait imposé une règle nouvelle, ne devinssent une milice redoutable au service de l'ultramontanisme et qu'il serait malaisé de contenir. Les ministres résistaient donc à la demande de l'assemblée; mais les abus et les scandales que celle-ci signalait dans les mémoires qu'elle fit parvenir au roi ne pouvaient être niés, et Louis XV, qui inclinait plus que son conseil pour le clergé, alla au-delà peut-être de ce que les ministres eussent voulu. « J'approuve, en tous ses points, répondait-il, le 24 mai 1766, à la députation de la compagnie, la délibération qu'elle a prise au sujet des réguliers. Pour en faciliter l'exécution et rendre plus efficaces les sollicitations du clergé auprès du saint-siège, j'ai établi, par mon arrêt du conseil, une commission composée de prélats et de différens membres de mon conseil que j'ai chargés de me remettre sous les yeux le tableau des divers abus qui se sont introduits dans les ordres religieux. » En instituant une telle commission le roi ne se dessaisissait pas complètement de la faculté d'intervenir dans les réformes que l'assemblée demandait au pape. Quant aux jésuites, le clergé obtint moins. Ses députés avaient supplié le roi de revenir sur les mesures prises contre cette compagnie en vertu de l'édit de novembre 1764. Ils s'étaient élevés contre les arrêts des parlemens, qui en excédaient, suivant eux, les conséquences. Le gouvernement se borna à tolérer que quelques évêques les employassent dans leurs diocèses comme prêtres séculiers, et il évita de revenir sur la mesure qui les avait frappés. L'assemblée avait encore demandé le rétablissement des conciles nationaux et provinciaux. Louis XV, qui en reconnaissait l'utilité, témoigna à ce sujet de son bon vouloir. En

somme, grâce à sa ténacité, la représentation ecclésiastique l'avait emporté sur les points principaux; elle amena le roi à se déclarer pour elle contre les parlemens; elle mit à peu près fin à cette dispute sur le refus des sacremens qui avait par son acharnement pris presque les proportions d'une guerre civile. L'archevêque de Bourges ayant eu mission d'adresser au roi la harangue de clôture, celui-ci lui répondit : « Vous direz à l'assemblée que je suis content d'elle et vous l'assurerez que mes sentimens de zèle et d'attachement pour la religion ne finiront jamais. Je donnerai à mon clergé, dans toutes les occasions, des preuves de ma protection. » L'assemblée se sépara donc rassurée sur les immunités de l'église, et, attendant la prompte réalisation des promesses royales, elle ouvrit libéralement sa bourse et vota de nombreuses charités et gratifications ; mais, afin de prendre ses précautions contre tout retour de la couronne à des dispositions moins favorables, elle rédigea une lettre au pape au sujet de la réforme des ordres religieux et une dernière protestation contre les entreprises des tribunaux séculiers à l'occasion des actes de l'assemblée de 1765. Elle se sépara le jeudi 3 juillet 1766. Quand, quatre ans après, une nouvelle assemblée se réunit, la lutte entre les parlemens et le clergé s'était quelque peu calmée; les arrêts du conseil avaient produit leur effet. D'ailleurs les parlemens, par leur opposition, s'étaient complètement aliéné l'esprit du roi, et le moment était proche où le coup d'état Maupeou les allait supprimer. Le clergé semblait donc n'avoir plus rien à redouter du pouvoir laïque. Plus Louis XV se plongeait dans la débauche et se livrait à ses tristes penchans, plus il cherchait à obtenir du ciel le pardon de ses désordres, plus il montrait de soumission à l'église, dont l'absolution lui était si nécessaire. L'assemblée de 1770 n'eut donc rien à rabattre des prétentions des assemblées précédentes afin de consolider l'appui qu'elle attendait du gouvernement. Certes, elle en avait grand besoin! Ce n'était pas seulement son autorité touchant quelques questions dogmatiques que l'église voyait contester, les fondemens mêmes de la religion étaient attaqués. Des adversaires bien autrement prononcés que les jansénistes s'abritaient derrière une tolérance dont les plus hauts personnages de l'état se déclaraient les partisans. Les protestans, longtemps proscrits, commençaient à relever la tête. En certaines provinces du royaume, ils tenaient presque ouvertement leurs assemblées; leurs pasteurs administraient sans mystère le baptême et la communion et célébraient les mariages. Les écrits contre la religion circulaient dans tout le royaume et étaient lus avidement. Une foule de gens professaient tout haut leur mépris des choses saintes. Il y avait là pour le clergé de justes sujets d'alarmes, et la nouvelle

assemblée s'empressa d'adresser au roi ses doléances. Dès le début de ses séances, l'archevêque de Reims s'éleva, dans le discours qu'il adressa à Louis XV, en paroles indignées contre les attaques que la philosophie dirigeait contre la religion et sollicita une prompte répression; car, disait-il, il importe d'opposer une digue au torrent qui, si on ne l'arrête, ne tardera pas à tout ravager. La compagnie rédigea un mémoire au roi pour demander la stricte exécution des lois à l'égard des protestans et réclamer l'application de la déclaration de 1724. Au moment de se séparer, elle renouvela ses objurgations. Elles furent comme un suprême appel à l'omnipotence royale, dernier boulevard sur lequel comptait le clergé pour arrêter un flot qui devait trente ans plus tard submerger et ce trône et cet autel dont l'alliance ne fit que hâter la ruine.

IV.

La guerre faite par la magistrature à l'épiscopat n'avait pu parvenir à le dépouiller de sa puissance spirituelle et de ses privilèges dans l'état. Le rappel des parlemens sous Louis XVI ne changea pas leur esprit et n'atténua que faiblement leur hostilité à l'égard du haut clergé. Le nouveau monarque, moins encore que son aïeul, était homme à prendre parti pour les cours judiciaires contre l'église, et sa piété était à la fois trop timide et trop sincère pour qu'il songeât à entrer en lutte avec les doctrines ultramontaines. Louis XVI avait la ferme résolution de maintenir dans tous ses droits le clergé aux enseignemens duquel il se soumettait docilement. Mais si l'épiscopat demeura légalement investi d'un pouvoir auquel la puissance laïque avait vainement porté de rudes coups, il vit décliner tous les jours son autorité morale. Son action sur les consciences diminuait avec la foi chrétienne, et le prestige dont il était entouré s'affaiblissait avec celui de la royauté. Les abus que condamnait l'opinion dans le gouvernement, il n'avait pas su toujours s'en défendre. Il avait subi l'influence du relâchement des mœurs qui s'était fait sentir dans toute la société, mais surtout chez les classes les plus élevées. Nombre de prélats menaient une existence fort mondaine, surtout ceux qui appartenaient aux plus nobles familles et n'étaient entrés dans l'église que pour obtenir des bénéfices propres à leur assurer une vie fastueuse et facile. S'ils ne donnaient généralement pas l'exemple de grands scandales, ils n'étaient pas à beaucoup près des modèles d'abnégation chrétienne, et le désaccord qui existait entre leur conduite et leurs enseignemens enlevait à ceux-ci presque toute autorité. Il n'y avait plus guère

chez le peuple d'attachement que pour les plus pauvres des ecclésiastiques, pour ces curés à la portion congrue qui avaient à supporter toutes les fatigues du ministère sacré et dont le sort était devenu si peu tolérable que les assemblées du clergé, vers la fin du règne de Louis XV, durent sérieusement s'en occuper. L'épiscopat semblait ne pas comprendre, pas plus que ne le comprenait la noblesse, que pour sauver la situation il lui fallait prendre l'initiative des réformes. Il y était d'autant moins disposé que ces réformes lui paraissaient être des atteintes aux privilèges de l'église. Les assemblées ne les demandaient pas, par la raison qu'elles se regardaient comme ayant pour mission de défendre les droits de l'ordre dont elles étaient l'émanation. D'ailleurs ces réformes eussent naturellement amené l'ingérence du pouvoir séculier que le clergé redoutait par-dessus tout et qui allait droit contre son autonomie. L'épiscopat voyait bien le péril ; il s'apercevait qu'il ne jouissait plus de la même influence que par le passé, mais il ne connaissait d'autre remède que de réclamer contre ses ennemis des mesures répressives. C'étaient toujours les mêmes doléances à l'endroit des philosophes et des protestans. En portant la parole devant Louis XVI, le président de l'assemblée de 1780, le cardinal de La Rochefoucauld, archevêque de Rouen, fit contre eux un véritable réquisitoire. Pour mettre un terme à ces attaques contre la religion que leurs auteurs ne prenaient même plus soin de déguiser, comme le prélat le remarquait avec douleur, le clergé attendait plus des vertus du roi qu'il n'avait obtenu de la faiblesse du précédent monarque. Il exprima sa confiance dans la protection d'un prince qui, en prenant les rênes de l'état, avait annoncé l'intention d'assurer l'économie des finances et de travailler à la réforme des mœurs. L'orateur de l'assemblée passa en revue tout ce que Louis XVI avait déjà fait d'heureux pour son royaume; il affecta d'en tirer un favorable augure de ce qu'il ferait pour l'église. « Déjà, s'écriait-il, un nouvel ordre de choses s'établit; l'administration des finances se simplifie et s'épure, et une sage prévoyance va tarir la source de ce luxe scandaleux qui dévore la substance des riches et rend insupportable aux autres leur heureuse médiocrité. » Ces paroles prouvent que le clergé sentait la nécessité des réformes, mais, en les réclamant du souverain, il ne songea pas à les lui faciliter par l'initiative de ses assemblées. L'ordre ecclésiastique semblait redouter que des réformes opérées dans son organisation n'ébranlassent son existence et que le mal mis à nu ne fournît à ses adversaires un prétexte à de nouvelles attaques. Il croyait qu'il fallait avant tout raffermir son autorité dont l'affaiblissement était à ses yeux un bien plus grand mal que les abus qu'on pouvait repro-

cher à l'exercice de ses privilèges temporels. C'est ce qui apparaît par le sombre tableau que le cardinal de La Rochefoucauld traçait de l'état où était tombée la société depuis qu'elle s'était soustraite aux enseignemens de l'église. Louis XVI calma les alarmes du clergé en lui promettant son appui et en faisant droit à plusieurs de ses réclamations, tout en maintenant, comme l'avait fait son aïeul, les droits de la couronne. L'ordre ecclésiastique se montra satisfait, et l'assemblée de 1782, que présidait le même cardinal de La Rochefoucauld, n'eut à faire entendre que des actions de grâces. Confiante dans les intentions du monarque, elle se hâta d'ajouter un nouveau don gratuit de 15 millions à celui qui avait été déjà consenti, deux années auparavant, sans compter 1 million qu'elle vota en faveur des veuves et des orphelins des matelots qui avaient péri pendant la guerre. Les députés voyaient dans ces subsides si largement accordés un moyen de s'assurer l'appui du gouvernement. Tout élevées que fussent ces sommes, elles n'étaient cependant pas en rapport avec les contributions que supportaient les sujets non privilégiés; elles ne constituaient d'ailleurs qu'un faible tribut eu égard à la pénurie financière où se trouvait l'état. Aussi celui-ci dut-il demander au clergé d'autres allocations, chercher des ressources dans la création de nouveaux impôts. Les représentations faites à l'assemblée des notables obligèrent le gouvernement à entrer dans une voie toute différente de celle à laquelle l'avait ramené l'impuissance de ses premières réformes. L'assemblée générale extraordinaire du clergé, qui avait été convoquée pour le 27 août 1787, fut prorogée au 5 mai de l'année suivante, afin qu'elle fût en mesure de prononcer sur quelques-unes des résolutions qu'on avait agitées à l'assemblée des notables. Pour accroître l'autorité des décisions qu'étaient appelés à prendre les mandataires du clergé, le roi voulut que la représentation des provinces fût plus nombreuse qu'il n'était accoutumé pour les assemblées extraordinaires. Le chiffre des députés égala en cette circonstance celui qui était habituellement fixé pour les assemblées du contrat. La compagnie eut en conséquence un bureau plus fourni; elle multiplia ses présidens (1). On n'en élut pas moins de huit, quatre archevêques et quatre évêques. A cette nouvelle diète, les députés furent loin de témoigner ces dispositions généreuses pour le trésor public

(1) Dans cette assemblée, la dernière que tint le clergé de France, on remarquait : l'archevêque d'Aix, de Boisgelin, qui fut de l'Académie française, siégea à l'assemblée constituante et mourut cardinal et archevêque de Tours; de la Luzerne, évêque de Langres, qui figura dans la même assemblée et devint pareillement cardinal. L'abbé de Montesquiou, qui devait être en 1814 ministre de Louis XVIII, et l'abbé Henri Dillon, grand vicaire de Dijon, furent nommés promoteurs.

qu'ils avaient montrées dans les réunions précédentes; le clergé, en effet, était mécontent, son attente avait été trompée. Louis XVI avait dû céder aux manifestations de l'opinion, qui se prononçait de plus en plus contre les immunités ecclésiastiques. Ce n'était plus seulement des parlemens que partaient les attaques. Il s'en élevait de plus dangereuses que des arrêts auxquels le recours au conseil d'état donnait au moins la possibilité de résister. Ces nouvelles attaques venaient de la représentation nationale elle-même. L'assemblée des notables avait entendu avec une faveur non déguisée les plaintes dirigées contre les immunités de l'église. On avait présenté à cette réunion un mémoire dans lequel on demandait non-seulement que le clergé fût, comme la noblesse et le tiers état, soumis à l'impôt, mais qu'il le fût encore de la même manière. Les récens édits ne justifiaient que trop les appréhensions du premier ordre du royaume.

La généralité intentionnelle d'expressions dont usait l'édit de 1787, qui établissait la subvention territoriale, avait éveillé de premières inquiétudes chez le clergé et lui donnait à croire que ses biens ne seraient point exempts de l'impôt. Pareille ambiguïté de termes subsistait dans l'édit des deux vingtièmes substitués bientôt à la subvention territoriale. Pour consentir au don qu'on réclamait de lui et qui était de 8 millions de livres, payables en plusieurs termes dans le laps de deux années, à partir du 1er octobre 1788, le clergé voulait avoir des garanties formelles en faveur de son autonomie menacée, de ses immunités contestées, de la puissance spirituelle de l'église mal protégée, et l'assemblée reprit ainsi l'attitude qu'avaient eue jadis quelques-unes de ces diètes ecclésiastiques. Elle se hâta, dès l'ouverture de ses séances, qui eut lieu le 5 mai, d'adopter des résolutions destinées à parer à un péril imminent. L'un de ses présidens, Alexandre de Talleyrand-Périgord, archevêque de Reims, dans un discours, et l'évêque d'Auxerre, Champion de Cicé, frère de l'archevêque de Bordeaux, dans un rapport, qu'ils communiquèrent à leurs collègues, revendiquèrent énergiquement pour l'église le droit de libre vote et de libre département de l'impôt que la circulaire, adressée au nom du roi aux diverses provinces sur les élections à l'assemblée, semblait mettre en question. Un article de cette circulaire avait surtout ému le clergé. Il enjoignait de porter sur les rôles de l'impôt des vingtièmes les revenus appartenant à cet ordre, de façon que, disait l'article, quoique énoncés pour mémoire, on pût cependant connaître la juste proportion de ce que ces biens pourraient payer à raison de leurs revenus par comparaison avec les autres propriétés foncières du royaume, y compris ceux du propre domaine de sa majesté. Les remon-

trances furent présentées au roi par l'archevêque de Reims, qui les avait rédigées de concert avec l'archevêque de Narbonne. La compagnie se flattait d'obtenir du monarque l'assurance qu'il mettrait un terme aux entreprises qui inquiétaient le clergé. C'était toujours le même argument que l'on faisait valoir dans ces remontrances, à savoir que les biens de l'église, étant destinés à l'entretien du culte et à la subsistance de ses ministres, à la nourriture des pauvres et aux œuvres pies, ne doivent pas être soumis à un impôt obligatoire. Les mesures qu'annonçait le gouvernement y étaient repoussées comme violant un droit que le clergé soutenait lui avoir été concédé d'une manière irrévocable. L'archevêque de Reims se plaignit, en des termes qui rappelaient les doléances du XVIe siècle, de la fréquence croissante des demandes d'argent. Il reprochait au gouvernement d'avoir poussé le clergé dans la voie des anticipations de secours par emprunts à intérêts pour une longue suite d'années. Il en était résulté qu'on avait redoublé les anticipations, allongé les progressions et augmenté ainsi les charges du clergé. Il s'éleva surtout contre l'inscription des revenus ecclésiastiques au rôle des vingtièmes; ce qui allait droit contre la liberté dont jouissait le corps ecclésiastique de se taxer lui-même, de dresser dans ses chambres les rôles de taxation et d'opérer par ses propres officiers le recouvrement des deniers consentis. Toutes ces plaintes n'offraient en réalité rien de nouveau et n'étaient que la répétition de celles que faisait entendre la représentation ecclésiastique chaque fois que le gouvernement paraissait vouloir trop plonger la main dans sa bourse; il s'y associa cette fois des observations qui montraient la nécessité que sentait la compagnie de céder quelque peu à l'opinion publique. Tout en déclarant que c'était le droit de l'église de s'imposer librement, l'archevêque n'en faisait plus pour elle un privilège. « Les autres citoyens, disait-il, après avoir rempli leurs charges fixes et les services de leur condition personnelle, n'étaient jadis soumis aux impôts extraordinaires que de leur libre consentement... Telle est encore la possession des pays d'état; non-seulement la noblesse, mais les membres du tiers état ne peuvent être assujettis au paiement des impositions si elles n'ont été librement consenties par leurs représentans, qui seuls accordent, abonnent et répartissent les impositions, sans l'intervention d'aucune main étrangère à leur administration. » La commission nommée pour examiner la demande des 8 millions avait été d'avis qu'une telle subvention dépassait les forces du clergé, le maximum des sacrifices qu'il pouvait s'imposer, attendu qu'elle représentait l'augmentation d'un dixième de tout ce qu'il payait, et la résolution de l'assemblée avait été conforme à cette opinion qui

fut soutenue par l'archevêque de Reims dans ses remontrances. Le roi, cédant aux instances des prélats en crédit, surtout à celles de son premier ministre, le cardinal de Loménie de Brienne, fit droit à ces plaintes. L'estime qu'il avait pour le clergé lui commandait d'en respecter les libertés. Il répondit, comme l'avait fait son prédécesseur, dans une circonstance analogue, que les alarmes de l'assemblée n'étaient pas fondées, et il consentit à se contenter d'un don gratuit de 1,800,000 livres, payables en deux ans, demandant en retour que le clergé procédât à un nouveau département qui ne pouvait qu'être approuvé par l'église, celle-ci devant avoir à honneur de fournir la preuve qu'elle concourait réellement aux charges de l'état dans la proportion de ses ressources. Mais si l'assemblée eut sur ce point satisfaction, satisfaction qui ne devait être au reste que passagère, elle fut loin de voir aussi favorablement accueillies ses remontrances sur les tendances que manifestait le gouvernement vers la liberté de conscience. L'édit de novembre 1787 avait rendu l'état civil aux protestans et aux non-catholiques. Rien n'était plus opposé aux réclamations que le clergé ne cessait de faire entendre sur ce qu'il appelait les entreprises des religionnaires. Il crut devoir signaler cet édit comme une infraction au serment que le roi prêtait à son sacre, comme une atteinte au principe de l'indissoluble union du trône et de l'autel; il se plaignit que l'édit eût été rendu sans l'avis préalable des députés du clergé. Toutefois, il faut le reconnaître, dans la harangue qu'adressait au roi l'un des présidens de l'assemblée de 1788, Arthur-Richard Dillon, archevêque de Narbonne, et où était dénoncée cette infraction aux droits de l'église, on s'aperçoit que le clergé subissait l'influence des idées que la philosophie avait fait prévaloir. Si les sentimens qu'exprima le prélat étaient encore ceux des prélats du XVIIe siècle, ils s'étaient quelque peu adoucis. Dillon parla plus de ramener que de frapper les hérétiques; il rappela plus les craintes du sacerdoce que ses anathèmes. Ce discours fut comme le dernier manifeste de l'église gallicane sous l'ancienne monarchie. Un nouveau régime allait commencer qui devait emporter les assemblées du clergé et confondre, dans une commune représentation de la nation, le laïque et le prêtre soumis à la même loi.

ALFRED MAURY.

ANDRÉ CAZAUX L'INDIEN

SCÈNES DE LA VIE DES PAMPAS.

DERNIÈRE PARTIE

V.

Je ne laissais pas d'être inquiet aussi en songeant au moment où tout notre monde serait ivre. Je connaissais par tradition la pratique constante des invasions. Je savais qu'on allait se répartir les animaux et leur accorder quelques jours d'un repos bien nécessaire; ces quelques jours se passaient en fêtes, ce qui veut dire en orgies et en rixes.

A peine eûmes-nous mis pied à terre, je confiai ma capture au jeune Indien qui m'avait déjà cherché le cheval gris. Il m'était tout dévoué pour quelques finesses que je lui avais apprises dans le maniement de la lance, et comme il ne savait pas un mot d'espagnol, j'étais sûr qu'il ne pourrait lui dire aucune grossièreté. J'allai ensuite demander au cacique de partir en avant pour apporter à la tribu la nouvelle de notre triomphe. C'était une mission peu enviée; personne n'aimait à être absent au moment du partage des dépouilles. Heureusement j'étais assez économe pour n'avoir pas besoin d'être avare; je ne connaissais pas ces alternatives de gaspillage et de détresse qui sont le fond de la vie indienne. Chacun approuva fort mon idée. De tous les membres de cet état-major, il n'y en avait pas un qui ne caressât l'espoir d'écorner à son profit ma part de prise. On me décocha bien quelques plaisanteries grivoises sur mon empressement à me réintégrer au logis; le sorcier, en me souhaitant un bon voyage d'un

CYPRIEN

ÉVÊQUE DE CARTHAGE

I.

LA PERSÉCUTION. — CYPRIEN ET LES SCHISMATIQUES. — CYPRIEN ET ROME.

Ce qui paraît varier le moins dans le monde, c'est une religion. On parle, en ce moment même, de nommer un évêque de Carthage; cet évêque, quand il prendra le gouvernement de son église, pourra croire qu'il est ce qu'a été Cyprien. Comme lui, il sera entouré de ses *presbyteri*, de ses diacres, de ses sous-diacres, d'un clergé sur lequel il exercera une autorité suprême; il portera à peu près les mêmes habits, il aura aussi un siège d'honneur; il fera comme lui les offices du culte en langue latine; il aura des prières pour les mêmes heures, de prime, de tierce, de sexte, de none; en célébrant le sacrifice, le même que célébrait Cyprien, il dira, comme celui-ci faisait au IIIe siècle: *Sursum corda!* et on répondra comme alors: *Habemus ad Dominum* (1); il prêchera le même Dieu, le même Christ, le même Évangile; rien, ce semble, n'aura changé en seize cents ans. Et cependant, en réalité, tout change; la discipline, le culte, les croyances même, l'état intérieur de l'église, ses rap-

(1) Cyprien, *De Oratione dominica*, 31.

ports avec le monde du dehors, tout s'est transformé pour qui y regarde de plus près. L'histoire de cette transformation est à la fois curieuse et instructive. On ne peut l'aborder par un personnage plus intéressant que Cyprien, évêque et martyr. Et comme ce seul mot de martyr nous porte loin du temps où nous sommes, en nous rappelant qu'il est mort pour avoir refusé d'adorer des dieux et des déesses dont les noms aujourd'hui sont tout ce qui reste, des noms qui n'ont plus de sens!

J'ai enseigné dans une chaire, pendant tout près de quarante ans, l'histoire de l'éloquence latine. La plus grande partie de cet enseignement a été consacrée, comme il était naturel, à Cicéron et aux autres écrivains classiques. J'avais fini cependant par aborder les pères de l'église, et mon cours de 1878 a eu pour sujet saint Cyprien (1). Quand j'ai quitté l'enseignement, j'ai été tenté, comme il arrive d'ordinaire, de reprendre comme écrivain un des sujets que j'avais traités comme professeur. Il m'a paru que c'en était un très attachant, et, pour le grand public, encore assez neuf, que l'histoire de l'illustre évêque de Carthage (2).

I. — LA PERSÉCUTION.

Thascius était un gentil; on ignore la date de sa naissance, il enseignait l'éloquence avec éclat et il était déjà célèbre dans Carthage, quand il fut amené au christianisme par un chrétien son ami, et de beaucoup son aîné, qui était un *ancien* de l'église de Carthage. Il le regarda toujours comme un père et celui-ci en mourant confia à son amitié les intérêts de sa femme et de ses enfans. Thascius ajouta à son nom celui de Cæcilius, qui était le nom de son ami. Quant à son surnom ou *cognomen* de Cyprianus, on ne sait s'il l'avait déjà avant sa conversion ou s'il le prit seulement alors, mais ce qui est certain, c'est que, comme chrétien et pour les chrétiens, il ne fut plus dorénavant que Cyprianus; le nom de Thascius n'était que pour le monde. Ce n'est pas là un fait isolé. Parmi les lettres de

(1) M. Freppel avait déjà traité ce sujet comme professeur d'éloquence sacrée à la faculté de théologie en 1864 et avait publié ses Leçons.

(2) Il s'est trouvé seulement que, pendant que je commençais à écrire, M. Aubé a publié cette année même un nouveau volume de ses travaux sur l'histoire des premiers siècles de l'église; celui-ci est intitulé : *l'Église et l'Etat dans la seconde moitié du* III*e siècle*. Cyprien occupe une moitié de ce volume, et c'en est la plus intéressante. Ce n'est pas une étude spéciale sur saint Cyprien; c'est une étude d'histoire générale où il a sa place; mais cette place est considérable. M. Aubé a bien compris et bien jugé, soit Cyprien lui-même, soit les personnages qui ont été en rapport avec lui, et sa critique accorde dans une parfaite mesure le respect et l'indépendance. Quoique son ouvrage soit un morceau d'histoire générale, tandis que le mien est plutôt une monographie, j'ai profité plus d'une fois de son travail.

Cyprien devenu évêque, il y en a une adressée à un autre évêque, Pupianus. Elle répond à une lettre que ce Pupianus lui-même avait écrite (nous ne l'avons pas). Il y condamnait Cyprien (j'entrerai plus tard dans ces débats), et pour mieux marquer qu'il ne le regardait plus comme chrétien, il affectait de l'appeler Thascius. Cyprien, à son tour, s'exprime ainsi en tête de sa réponse : « Cyprien, autrement Thascius, à Florentius, autrement Pupianus. » Pupianus avait donc aussi un nom pour l'église et un pour le monde.

La conversion de Cyprien fut une transformation complète de l'homme. D'abord et avant tout, il s'obligea à la continence ; et les réflexions que fait à ce sujet le diacre Pontius, qui nous a raconté sa vie, témoignent que cela excita un étonnement universel (1). Lui-même le dit dans un de ses écrits (*Ad Donatum*, 4). Il avait eu évidemment des passions aussi vives que celles de saint Augustin, mais il ne nous les a pas comme lui racontées. Ses ennemis ne l'oublièrent pas et ne le laissèrent pas oublier. On admira sa conversion au moment même ; plus tard on lui reprocha ses péchés.

Il n'étonna pas moins sans doute en vendant tous ses biens, à ce que nous dit Pontius, pour en distribuer le prix aux pauvres. On verra cependant plus loin qu'on ne sait trop ce qu'il faut penser de ce renoncement.

A peine baptisé, il fut un personnage dans son église ; il fut admis tout de suite parmi les anciens, et presque tout de suite encore, le siège de Carthage ayant vaqué, il devint évêque (2).

(1) « Quis unquam tanti miraculi meminit ? » Pontius a écrit sa Vie, trop en abrégé malheureusement.

(1) Je dois donner ici une explication qui servira pour toute cette étude. L'église latine a aujourd'hui deux mots que nous traduisons également par prêtre, et qui sont devenus synonymes ; mais au IIIe siècle ils ne l'étaient pas : c'est *presbyter* et *sacerdos*. *Presbyter* est un mot grec qui veut dire ancien. Les *anciens* étaient les premiers personnages de la communauté, associés au gouvernement de l'évêque et composant son conseil. Le *presbyter* paraît plusieurs fois dans le Nouveau-Testament, mais il n'y est jamais appelé *sacerdos*, et ce dernier nom ne s'y applique qu'au sacrificateur des juifs, en hébreu le *cohen*.

L'Épître aux Hébreux, faussement attribuée à Paul, et qui est absolument à part dans le Nouveau-Testament, a fait de ce titre juif un mot chrétien. Ce livre enseigne que le sacrificateur juif, dont il rend le nom indifféremment par ἱερεύς ou ἀρχιερεύς, n'est que la figure du Christ, et que les sacrifices juifs n'étaient aussi que la figure du grand sacrifice que le Christ a offert sur la croix. Il a introduit ainsi dans l'église l'usage d'appeler sacrifice l'offrande du corps et du sang du Christ, représentés par les symboles du pain et du vin. Or c'était l'évêque qui offrait ce sacrifice ; on fut conduit ainsi à appliquer à l'évêque, en latin, les noms de *sacerdos* et de *pontifex*, par lesquels la Vulgate traduit ἱερεύς et ἀρχιερεύς.

Mais les *presbyteri* n'offraient pas le sacrifice. Peut-être le faisaient-ils dans les cachots, en temps de persécution, comme semble l'indiquer un passage de Cyprien (Lettre 5) ; mais s'ils l'ont fait, ce qui n'est pas évident, c'était comme délégués de l'évêque et en son nom, et il en était encore ainsi du temps du pape Gelasius, tout à

Il fut évêque tandis qu'il n'était encore que *néophyte*, ce qui était cependant défendu par un texte saint (1). La même chose arriva un siècle plus tard à saint Ambroise. Il est permis de croire qu'en se faisant chrétien Cyprien savait où il allait. Comme un passage de ses lettres nous avertit qu'on ne donnait pas ce titre d'*ancien* à un jeune homme, on supposera volontiers qu'à l'époque de sa conversion, il pouvait avoir déjà quarante ans.

Ce fut un courant d'opinion irrésistible et l'entraînement de tout un peuple qui le fit évêque : on verra plus tard comment se faisaient ces ordinations. Il y eut pourtant des mécontens ; et comment n'y en aurait-il pas eu en face d'une fortune aussi extraordinaire? Ils ne purent empêcher sa victoire, mais ils ne la lui pardonnèrent jamais.

A cette époque, l'église était déjà une association très étendue et très considérable, et ceux qui la gouvernaient étaient des personnages importans. Cyprien lui-même nous dit que plusieurs voulaient être évêques pour avoir de l'argent et pour faire de bons soupers. Plus tard, quand l'église régna sous des empereurs chrétiens, Ammien nous montre qu'on se disputait l'épiscopat dans Rome avec de telles fureurs que, dans les luttes au bout desquelles Damase devint évêque, il y eut une journée où il resta 137 morts sur le pavé de la basilique chrétienne. Et il ne s'en étonne pas ; car ces évêques s'enrichissent des dons des femmes, ils ont des voitures somptueuses, des habits magnifiques, des repas dont le luxe surpasse celui des rois. (Amm. 27, 3.)

Il y avait déjà quelque chose de cela cent ans avant Damase. Cyprien encore nous dit ailleurs que beaucoup d'évêques, insoucians de l'administration des choses divines, ne s'appliquaient plus

la fin du ve siècle (d'après un texte cité par Du Cange, au mot *Sacerdos*). L'appellation de *sacerdos* appartenait donc exclusivement à l'évêque; et, ni au IIIe, ni même au IVe siècle, on ne la trouve une seule fois appliquée à un *presbyter*. Le titre du livre de Jean le Chrysostome, *Du Sacerdoce* (Περὶ Ἱερωσύνης), signifie : De l'Épiscopat. Il faut donc se garder avec soin, quand on s'occupe de cette époque, d'assimiler les deux termes de *presbyter* et de *sacerdos*, dont l'un exclut l'autre. J'ai traduit constamment *presbyter* par *ancien* et *sacerdos* par Prêtre (quoiqu'il se trouve que le mot *prêtre* vient étymologiquement de *presbyter*).

Il est probable qu'une autre raison que celle que j'ai dite a contribué à faire attribuer aux évêques les noms de *sacerdotes* ou *pontifices*. C'est que les chrétiens étaient bien aises de leur donner des titres qui ne parussent pas moins imposans que ceux des ministres des dieux romains.

(1) Ire à Timothée, III, 6. *Néophyte*, c'est-à-dire plant nouveau, signifie nouveau chrétien. Mais qu'était-ce au juste qu'être nouveau chrétien, et comment déterminer là une limite? Si on considère qu'on baptisait de préférence à la fête de Pâques (Tertullien, *De Baptismo*, 19), on peut supposer qu'on était néophyte d'une fête de Pâques à une autre. Quand revenait la fête et qu'on faisait d'autres néophytes, les précédens n'étaient plus sans doute considérés comme tels.

qu'à celles des intérêts d'ici-bas : qu'ils laissaient là leur chaire et leur peuple pour courir de province en province, guettant les marchés où s'offrait quelque affaire et quelque gain. Tandis que leurs frères mouraient de faim dans leur église, ils tâchaient de faire beaucoup d'argent, d'attraper des fonds de terre par de mauvaises manœuvres, de grossir leurs revenus à force de placemens. Au-dessous des évêques, il y avait encore des honneurs enviés ; chaque évêque était entouré d'un conseil d'*anciens*, associés en quelque sorte à sa dignité ; ils avaient un traitement régulier, une sportule qui leur était payée tous les mois. Il en était de même des diacres et sous-diacres et des lecteurs. Les premiers étaient des jeunes gens, chargés de fonctions actives ; ils distribuaient le pain et le vin de la communion et les aumônes ; ils visitaient les malades ; ils faisaient les messages de l'évêque et portaient ses lettres ; car en ces temps-là il n'y avait pas de poste au service des particuliers. Les autres faisaient dans l'assemblée la lecture des textes saints, qui avait besoin alors d'être faite d'une manière intéressante, puisque la langue dans laquelle se lisaient ces textes était le latin, c'est-à-dire la langue de tous. Ces places étaient, comme toutes les places, recherchées et disputées ; on les accordait en récompense de services rendus, et principalement du premier de tous les services, qui était de souffrir pour la cause. On voit par une lettre de Cyprien que tel qui avait mérité le traitement des *anciens*, et à qui son âge ne permettait pas encore de conférer ce titre, pouvait recevoir, en attendant, le traitement qui y était attaché, tout en remplissant de moins hautes fonctions. Tout cela montre assez que l'association chrétienne était riche, et organisée de manière à constituer déjà un état, sinon dans l'état, du moins à côté de l'état. Cette association, tout le monde la connaissait, sans la reconnaître au sens que nous donnons à ce mot. Tout le monde savait ce que c'était qu'un évêque, un *ancien*, un diacre, et se servait de ces dénominations.

Mais Cyprien était à peine évêque que la *persécution* éclata. Ce mot, qui est simplement le mot latin répondant à poursuite, exprime particulièrement les poursuites contre les chrétiens. Celles-ci n'étaient pas chose nouvelle. Dès que l'association chrétienne commença de paraître, on la jugea malfaisante, animée de sentimens contraires à l'esprit du peuple romain et des Césars. Elle fut dès lors en butte à la haine du peuple et au mauvais vouloir des puissans. Cependant il semble que jusqu'au milieu du IIe siècle, on la croyait plutôt malintentionnée que dangereuse et qu'on ne s'appliquait pas sérieusement à l'empêcher de se développer. Alors seulement on se mit à frapper, non pas encore les chrétiens en général, mais ceux qui faisaient trop de bruit et attiraient sur eux

par des actes indiscrets l'attention de l'autorité. Cinquante ans plus tard, celle-ci perdit patience, et en certains pays, comme en Égypte et en Afrique, sévit avec éclat contre les chrétiens. On essaya de les intimider par toutes les espèces de violences que la justice criminelle comportait alors. On en jetait beaucoup dans les cachots ou dans les mines (les travaux forcés d'alors) ; on en tua quelques-uns; mais surtout on imagina de venir à bout des plus indociles par les tortures, employées non plus, comme dans la procédure ordinaire, pour forcer un coupable d'avouer son crime, mais au contraire pour forcer un croyant de renier sa foi.

« Etrange renversement des rôles, contre lequel Tertullien proteste avec éloquence (*Apol.*, 2). Mais il ne faut pas le prendre pour l'acharnement d'une puissance ennemie; c'était au contraire la marque que l'autorité se sentait vaincue et reculait devant l'application de ses lois. On avait cru d'abord qu'il suffirait, pour forcer le christianisme à s'effacer, de frapper de mort ceux qui s'affichaient; on vit qu'il faudrait trop tuer si on continuait de la sorte. Les chrétiens s'ameutaient et mettaient le juge au défi en disant : Frappe-nous tous! On recourut aux verges, aux chevalets, aux griffes de fer, aux lames ardentes. Tel qui bravait la mort ne pouvait supporter la douleur et cédait sous ses étreintes. Dès lors il était sauvé et libre, et le magistrat se trouvait affranchi de la nécessité pénible et odieuse de faire mourir des innocens. Ceux dont l'énergie résistait même aux tortures n'étaient plus qu'un petit nombre, qu'on pouvait se résoudre à sacrifier, ou, si on les épargnait, ils avaient encore servi à en sauver d'autres en les effrayant. Cette explication, ce n'est pas moi qui l'invente; ce sont les chrétiens du temps qui nous la donnent; on peut la lire dans le livre de Minucius Félix (*Octavius*, 28). On comprend d'ailleurs qu'ils aient été peu reconnaissans d'une telle espèce d'humanité et qu'ils s'en montrent exaspérés, au contraire (1). »

Mais il était déjà trop tard alors pour arrêter la propagation du christianisme, qui avait tout envahi. Et c'est à cette date qu'Origène écrit en termes exprès que le nombre de ceux qui sont morts pour leur foi se réduit à très peu de chose, tandis que Dieu a empêché qu'on ne fît à la communauté chrétienne une guerre d'extermination qui l'aurait détruite (*Contre Celse*, 3, 8.)

Cette crise de persécution, au début du IIIe siècle, avait été courte, et depuis qu'elle avait fini jusqu'à Decius, il s'était passé quarante ans. Depuis quarante ans donc l'église d'Afrique était comme toutes les autres en pleine paix, et, ne se sentant pas menacée, elle

(1) J'ai reproduit ici une page de mon livre : *le Christianisme et ses Origines*, t. IV, ch. VIII.

ne pensait même plus au danger. Cyprien nous dit que la foi était relâchée au point qu'il se faisait des mariages entre chrétiens et gentils. La persécution de Décius alarma d'autant plus qu'elle parut avoir un caractère nouveau. Jusque-là les Césars semblaient avoir laissé aux gouverneurs des provinces le soin d'appliquer à leur convenance et suivant les circonstances locales les lois contre les chrétiens (1). Décius paraît être le premier empereur qui ait eu le parti-pris d'étouffer la religion nouvelle, et qui par un acte souverain ait ordonné de procéder contre les chrétiens par tout l'empire à la fois (2). Nous n'avons pas ses édits, mais nous voyons dans Cyprien que l'effet en fut terrible.

« Aux premières menaces de l'Ennemi (3), une foule de nos frères trahit sa foi ; moins abattue par l'effort de la persécution qu'elle ne s'abattit elle-même par une chute volontaire. Ils n'attendirent même pas qu'on les saisît, qu'on les fît monter là-haut (4), qu'on les interrogeât, pour dire non. Beaucoup furent vaincus avant l'action, terrassés sans combat, et ne se sont pas même laissé le mérite d'avoir l'air de ne sacrifier aux idoles que malgré eux. D'eux-mêmes ils couraient au forum, ils se précipitaient à leur perte, comme s'ils n'avaient pas depuis longtemps d'autre désir, comme s'ils embrassaient une occasion qu'ils avaient toujours appelée. Combien sur les lieux mêmes ont été remis au lendemain par les magistrats ! combien encore, pour qu'on ne leur fît pas attendre leur ruine, sont allés jusqu'aux prières ! Et beaucoup n'ont pas eu assez de se perdre eux-mêmes ; les uns entraînant les autres, tout un peuple s'est précipité à sa ruine ; ils se sont passé à la ronde le breuvage de mort. »

Cependant il y en eut qui confessèrent courageusement leur foi et bravèrent toutes les menaces. Il y en eut aussi qui prirent le parti de fuir, et l'évêque lui-même fut de ce nombre.

Je comprends que la fuite fût pour la foule des chrétiens un moyen de se préserver ; je ne comprends guère qu'un personnage aussi considérable que Cyprien pût échapper à l'autorité romaine, si celle-ci avait bien voulu l'atteindre. Je pense qu'elle fermait les yeux, étant bien aise d'être débarrassée de la nécessité de sévir et

(1) Cependant un édit de Sévère, que mentionne Spartien, qui défendait de faire de nouveaux juifs et de nouveaux chrétiens, interdisant ainsi non le christianisme, mais la propagande du christianisme, a pu réveiller le zèle des magistrats.

(2) « Ad persequendos interficiendosque christianos feralia dispersit edicta. » (Orose, 7. 21, 2.) Mais il ne croyait pas sans doute avoir besoin de les tuer pour les faire disparaître.

(3) L'Ennemi, en style ecclésiastique, c'est le Diable, véritable auteur des persécutions, et dont les Césars ne sont que les instrumens.

(4) Au Capitole de Carthage.

heureuse de ce que le chef des sectaires se soumettait lui-même ainsi dans une certaine mesure, puisqu'il renonçait à la résistance ouverte (1).

Mais une telle démarche de la part du nouvel évêque n'était pas brillante et ne semblait guère d'accord avec le prestige de ses débuts. On voit par le récit de Pontius, qui écrit pourtant quand Cyprien a couronné une vie illustre par l'éclat suprême du martyre, qu'il demeure encore embarrassé de ce souvenir. Il fait sentir combien l'église de Carthage aurait perdu si son évêque était mort à cette époque, sans avoir eu le temps de faire rien de tout ce qu'il a fait depuis pour elle. Il nous dit que ce n'est pas évidemment qu'il ait eu peur, puisqu'il n'a pas eu peur plus tard : il n'a fui que pour obéir à un conseil divin, parce qu'on avait besoin de lui. Cyprien lui-même, lorsqu'après la persécution il reprend la parole au milieu des siens, s'applique soigneusement à excuser cette retraite : « Celui qui n'a pas fait acte de gentil a par cela même confessé la foi chrétienne. L'honneur suprême dans la victoire est de confesser le Seigneur entre les mains des gentils : mais c'est approcher de cette gloire que de se dérober par une retraite prudente pour se réserver au Seigneur. » Et il se vante de n'avoir pas été atteint par la maladie qui a fait tant de ravages : il est vivant, il est sain au milieu de tant de morts. Et plus loin : « La couronne, c'est de Dieu qu'il faut la tenir, et on ne peut la prendre s'il n'est pas l'heure de la recevoir. »

Sa retraite paraît, en effet, avoir été un acte de bonne politique. Elle apaisait l'irritation des puissans et devait rendre la persécution moins âpre. Et en même temps elle conservait à l'église un chef qui lui était précieux. Dès que la première violence de la crise est passée, il recommence à agir : il ne reparaît pas encore à Carthage, car sa présence serait une bravade qui irriterait les gentils et réveillerait les poursuites ; mais il écrit et gouverne par lettres son troupeau ; il célèbre les martyrs qui ont succombé, il encourage les confesseurs qui souffrent encore ; il recueille de l'argent et le distribue : il n'épargne pas le sien ; il rallie les esprits qui pourraient se laisser entraîner dans diverses voies ; il maintient dans son troupeau l'unité qui fait sa force. Son clergé l'approuve, et ce clergé, en écrivant à celui de Rome (il n'y avait pas alors d'évêque à Rome, l'évêque ayant été mis à mort), lui annonce que

(1) Ceux qui se dérobaient ainsi à la justice romaine étaient menacés de la confiscation de leurs biens. On apposait des affiches qui portaient : « Quiconque détient ou a en sa possession quelque chose des biens de Cæcilius Cyprianus, évêque des chrétiens, etc. » Cela ne se concilie pas tout à fait avec ce que dit Pontius, qu'à sa conversion Cyprien avait tout vendu et donné aux pauvres.

Cyprien s'est retiré, *et qu'il a bien fait, parce que c'était un personnage trop en vue.* Toute l'histoire de Cyprien témoigne d'ailleurs de l'autorité et du prestige qu'il a toujours conservés. Et cependant, au milieu même des hommages qui lui sont rendus, on sent qu'il y a là un regret. Un an avant l'époque de son martyre, l'an 257 de notre ère, Cyprien fut cité devant le proconsul. Il ne s'enfuit pas cette fois; il comparut et il *confessa*, suivant l'expression consacrée. Il fut condamné à l'exil et transporté dans la ville de Curube. C'est de là qu'il écrivit à toute une troupe de confesseurs, évêques, *anciens*, diacres et autres, condamnés aux mines pour la foi, une lettre de félicitation et d'exhortation tout ensemble, qui nous a été conservée. Nous avons aussi la réponse des confesseurs, et dans cette réponse, après tous les éloges qu'ils devaient aux talens et aux vertus de l'évêque, ils ajoutent : « Tu sais bien toi-même, frère bien-aimé (1), que c'est pour nous l'accomplissement de tous nos vœux de voir que notre maître et notre ami est arrivé à la couronne de la confession solennelle (dans cette comparution devant le proconsul). » Évidemment, il lui manquait jusque-là quelque chose. Il ne faut pas oublier qu'au commencement même du siècle, le fougueux Tertullien, le grand docteur de l'Afrique, et que Cyprien tout le premier reconnaissait pour son maître, avait écrit un livre éloquent contre la Fuite dans la persécution. Il la reproche à tous, dans son zèle emporté, mais par-dessus tous aux diacres, aux *anciens* et aux évêques. On comprend donc que les confesseurs aient été heureux de voir cette espèce de tache effacée. Mais ils ne prévoyaient pas, en lui écrivant ainsi, que si peu de temps après il devait recevoir une autre couronne, celle du martyre sanglant.

Revenons à cette retraite, par laquelle, sept ou huit ans auparavant, au début de la persécution de Décius, et au début aussi de son épiscopat, il se déroba aux fureurs publiques. D'abord il dut absolument disparaître et il ne subsiste aucune trace de la manière dont il laissa passer les premières violences; mais la crise fut courte et ne tarda pas à se relâcher. Il ne se montra pas tout de suite; ç'aurait été tout compromettre et risquer, dit-il, de troubler la paix; la persécution était refroidie, mais non pas éteinte; le cirque et l'amphithéâtre se remplissaient peut-être encore du cri : « Cyprien au lion! » Pontius nous parle de ce cri plusieurs fois répété, et un passage d'une lettre de Cyprien, écrite bien plus tard, le fait encore retentir à nos oreilles; mais bien avant de revenir, il put se remettre en communication avec son église par des lettres qu'il faisait circuler parmi les fidèles. Son pre-

(1) A la fin de la lettre ils disent : « Seigneur et frère, *domine fratêr.* »

mier soin est de faire distribuer de l'argent, par son clergé, aux confesseurs qui sont encore dans les cachots et aux pauvres qui n'avaient pas fait défection, *mais à ceux-là seulement.* C'est une réserve naturelle, mais en même temps bien remarquable; car elle fait voir que cette puissante association de l'église chrétienne avait à sa disposition, et on peut dire à sa solde, une multitude affamée, qui avait absolument besoin d'elle; c'étaient des enrôlés, pour qui être confesseurs était véritablement faire leur métier. A l'argent qu'il ramassait l'évêque ajoute ses propres offrandes. Il envoie aussi des *anciens* et des diacres visiter les cachots et y donner aux prisonniers, avec les secours dont ils ont besoin, la communion et la parole sainte. Il ne faut pas, dit-il, s'y porter en foule; les *anciens* et les diacres surtout devront être discrets et ne se présenter que deux à deux, pour ne pas risquer d'irriter les gentils et de se faire interdire l'entrée. Elle n'était donc pas interdite, et l'église avait là-dessus toute liberté, avec la seule précaution d'être discrète.

Il adresse aussi des lettres à ceux qui ont souffert, où il exalte leur dévoûment et leur courage. Dans la première de ces lettres, il n'est question que du cachot; les rigueurs n'étaient pas encore allées plus loin. Mais ce cachot était déjà quelque chose d'horrible. On y était plongé dans des caveaux sans lumière, où on gelait de froid ou bien on étouffait de chaleur; on n'y avait quelquefois ni à manger, ni à boire; plusieurs n'y résistaient pas, étaient malades ou mouraient. Leur évêque ne les loue pas seulement; avec l'enthousiasme de la foi, il les félicite de leur bonheur, et il leur souhaite d'atteindre définitivement à la couronne, comme deux d'entre eux qui sont morts. Nous, qui sommes plus calmes, nous nous étonnons de cet élan, en pensant qu'il écrit ainsi de sa retraite; mais tous étaient menacés, et surtout nous ne pouvons oublier que, si peu d'années après, celui qui glorifie aujourd'hui ceux qui souffrent sera frappé à son tour.

Une pareille lettre récompensait déjà les victimes et les préparait à de nouvelles épreuves en exaltant leur orgueil. Comme il souffre de ne pas les revoir! de ne pouvoir baiser ces bouches qui viennent de confesser si glorieusement le Seigneur, et de ne pas rencontrer ces regards, dignes maintenant de contempler Dieu même! Il a des hommages particuliers pour les femmes qui se sont associées à la gloire des confesseurs, pour les enfans, qui à leur tour n'ont pas été moins braves que les hommes. C'est l'ordre du jour après la bataille, et quand une autre bataille est prochaine.

En effet, après un court relâche, il y eut une recrudescence de la persécution, et elle ne s'arrêta pas à l'épreuve du cachot. Cette

fois il y eut des tortures (lettre 10). Cela ne fut pas long, mais cela fut terrible. Aussi son éloquence redouble d'éclat et d'allégresse triomphante. « Quelles paroles trouverais-je pour vous célébrer ! quelle éloquence sera assez retentissante pour relever votre courage et votre inébranlable fidélité ? Vous avez supporté la question la plus cruelle jusqu'au terme qui achevait votre gloire ; vous n'avez pas été vaincus par les supplices ; ce sont les supplices qui ont été vaincus... Les bourrelés (1) sont restés plus forts que les bourreaux ; les ongles de fer frappaient et déchiraient, mais les membres frappés et déchirés ont eu le dessus... Le sang a coulé pour éteindre le feu de la persécution, pour étouffer et noyer glorieusement les flammes de l'enfer. Oh ! quel spectacle pour le Seigneur, combien grand, combien magnifique, combien agréable aux yeux de Dieu par le dévoûment et la fidélité de son soldat ! » Il parle comme parlait Sénèque : « Voilà un spectacle qui mérite de fixer les regards de Dieu, s'intéressant à son œuvre ; voilà un couple digne de lui, l'homme de cœur aux prises avec sa mauvaise fortune (*De Provid.*, 2).» Cyprien continue : « Quelle a été la joie de Christ ! avec quelle complaisance il a combattu et vaincu dans de pareils serviteurs !.. C'était son combat ! il y a été présent ; les champions de son nom, il les a poussés, fortifiés, enflammés. Celui qui une fois a dompté la mort pour nous la dompte tous les jours en nous. » Puis s'adressant à ceux qui n'ont pas été jusqu'à présent engagés dans la lutte : « Si le combat vous réclame, si le jour de bataille vient aussi pour vous, résistez énergiquement, tenez jusqu'au bout, sachant que le Seigneur est là et que vous luttez sous ses yeux ; qu'en confessant son nom, vous obtiendrez d'être associés à sa gloire ; qu'il n'est pas de ces maîtres qui se contentent de regarder faire leurs serviteurs ; mais que lui-même il combat en nous, que lui-même il soutient le choc ; que c'est lui-même qui, dans l'épreuve que nous subissons, nous couronne et est couronné tout ensemble. » Et ceux encore qui, si la paix survient, n'auront pas eu l'honneur de vaincre, il leur fait aussi leur part du triomphe. Ils étaient prêts à vaincre ; Dieu, qui voit les cœurs, enregistrera leur bonne volonté comme une victoire. « Frères bien-aimés, les deux lots sont également beaux et glorieux. Il est plus sûr de se hâter d'aller au Seigneur en achevant la victoire ; il est plus doux d'avoir son congé après la gloire et de briller entouré des hommages de l'église. Heureuse notre église, que décore le témoignage de la grâce divine, à qui il a été donné dans notre temps de se parer du sang glorieux des martyrs ! Elle portait jusqu'ici la robe blanche pour les bonnes œuvres des siens ;

(1) J'emprunte le mot à notre vieille langue.

voici que le sang des martyrs lui a donné la robe de pourpre. Les roses fleurissent chez elle comme les lis. Que chacun maintenant fasse effort pour atteindre à l'une ou à l'autre de ces gloires; pour recevoir les couronnes blanches des œuvres, ou la couronne de pourpre des souffrances. Dans l'armée du ciel, la paix comme la bataille a ses fleurs, prix magnifique du soldat du Christ. »

Voilà comment l'évêque, du fond de sa retraite, payait sa dette à son église; comment il récompensait les épreuves de la veille, et donnait envie, pour ainsi dire, de celles du lendemain; comment cependant il mêlait à ces ardeurs la pensée rafraîchissante de la paix, promettant tout à la fois le repos et la gloire, de manière que la gloire acquise en devînt plus douce à ses frères, et que la paix même ne laissât pas s'amollir leur fierté. De tels discours, quand ils étaient lus par une voix choisie dans l'assemblée des fidèles, enthousiasmaient la foule et la passionnaient à la fois pour sa cause et pour son chef absent. On voit, dans la correspondance de Cyprien, quel honneur lui faisaient et combien lui valaient de sympathie, surtout parmi les confesseurs mêmes, non-seulement ses soins attentifs et ses sacrifices personnels, mais plus encore, peut-être, la magnifique éloquence qu'il répandait comme un baume sur les souffrances des martyrs.

On reconnaît cependant, par la lettre 11, qu'on ne pouvait pas tous les jours être aussi fier. Quand ceux qui avaient en main la force le voulaient absolument, ils venaient à bout de toute résistance. Il y avait telle torture que nul ne pouvait supporter; ou, du moins, ceux-là seuls ne cédaient pas qui étaient assez heureux pour mourir de la douleur même avant que d'avoir cédé. Il y eut de ces journées. Mais il semble que l'autorité satisfaite cessa de s'obstiner à son tour et que ce fut alors que la persécution s'arrêta. Cette lettre même promet de nouveau la paix et rien ne la contredit dans les suivantes.

Nul ne savait précisément si la persécution allait cesser, mais sans le savoir on le pressentait; cela était dans l'air. Ce pressentiment, dans l'état d'exaltation où étaient les âmes, tout enveloppées du surnaturel, se manifestait par des visions où Dieu était censé s'expliquer lui même. Il y en a plusieurs dans la lettre 11, une notamment où c'est à lui, Cyprien, que Dieu a annoncé la paix. Il s'est autorisé de ces visions à toutes les époques de sa vie. Il suivait l'exemple de Paul, qui avait aussi prétendu recevoir du Seigneur des révélations directes. Celles de Cyprien ne sont jamais que des songes, qu'il est toujours aisé de croire venus de Dieu; d'autres prétendaient avoir des visions dans l'état de veille; c'étaient surtout des enfans, à un âge où l'imagination est très

vive, et où on passe d'ailleurs avec une étrange facilité de l'illusion au mensonge.

Dans la lettre 12, l'évêque recommande à son clergé les funérailles des martyrs morts dans les tourmens, et aussi des confesseurs que la mort a atteints dans le cachot avant les dernières épreuves. Il a soin de faire célébrer aussi les anniversaires, et il a un représentant chargé particulièrement d'y pourvoir.

Mais il fut distrait de ces soins pieux d'une manière pénible par les bruits fâcheux qui lui vinrent sur la conduite des confesseurs encore vivans, qu'il glorifiait avec tant d'effusion tout à l'heure. Des hommes d'un tempérament énergique avaient moins de peine à supporter les griffes de fer, les lames ardentes et le reste, qu'à contenir les appétits de la chair. L'église, qu'ils avaient si bien servie, ils la scandalisaient maintenant et la compromettaient par leur conduite. C'est à la troupe même des confesseurs que l'évêque adresse ses plaintes (lettre 13). Il s'en trouve parmi eux qui s'enivrent, qui manquent de tenue, qui s'abandonnent même au péché avec des femmes (1). Quel opprobre pour le nom de confesseur! D'autres sont orgueilleux, intraitables, toujours prêts à soulever des contestations et des querelles. Il semble que Cyprien prévoit déjà le mal qu'ils allaient lui donner. En même temps qu'il essaie d'obtenir des confesseurs plus sages qu'ils contiennent ceux-là pour l'honneur du corps, il recommande aussi à son clergé de surveiller ces sujets dangereux (lettre 14). La persécution alors était apaisée; les confesseurs n'étaient plus dans les cachots; mais ce clergé lui-même n'était plus entier: une portion de ses membres avait abandonné la foi; l'évêque presse d'autant plus ceux qui restent de redoubler de dévoûment et de zèle pour suppléer à ce qu'il ne peut pas faire lui-même, puisqu'il ne lui est pas encore possible de reparaître au milieu des siens. La lettre se termine par un trait remarquable. Ses *anciens* lui avaient écrit pour lui demander une décision sur un sujet que nous ignorons d'ailleurs; il refuse de se prononcer: « Dès le commencement de mon épiscopat, j'ai résolu de ne rien faire de mon chef sans votre conseil et sans l'assentiment du peuple (c'est-à-dire des laïques; le *laos* grec équivaut au *plebs* latin).» Au fond, il était le maître, puisqu'il n'était arrêté que par ses propres scrupules; mais ces ménagemens témoignent qu'il restait encore dans l'église quelque chose de la liberté des premiers temps. Il était le maître, pourvu qu'il eût l'opinion pour lui.

Tout à coup éclatèrent des difficultés qu'il pressentait sans doute, et en face desquelles il se sentait affaibli par sa retraite même. Les

(1) Voir lettre 13, 5. Il y a ici un détail singulier, que j'expliquerai plus tard quand je parlerai des vierges.

chutes nombreuses qu'avait produites la persécution faisaient à l'église une situation très difficile. Ceux qui l'avaient reniée et qu'on appelait les Tombés, étaient naturellement à leur tour reniés par elle et rejetés de son sein et ne pouvaient y rentrer qu'après avoir expié leur faute et obtenu leur pardon.

Il y avait deux espèces de Tombés, ceux qui avaient sacrifié aux dieux et à qui s'appliquait surtout ce nom, et d'autres qui, sans avoir sacrifié, avaient obtenu de l'autorité romaine qu'elle se contentât d'un écrit (*libellus*), par lequel ils déclaraient l'avoir fait. Quelquefois encore on les dispensait de faire eux-mêmes cette déclaration, et on la faisait pour eux d'office. Mais se taire, en pareil cas, c'est bien encore une manière de renier, et ceux qui recouraient à ces *libelli*, et qu'on appelait *libellatiques*, étaient tenus aussi pour coupables, quoique moins coupables pourtant que ceux qui avaient sacrifié.

Cependant les Tombés désiraient, pour la plupart, rentrer dans l'église, étant depuis longtemps engagés à elle par leurs affections et leurs intérêts, et l'église à son tour avait besoin d'eux, puis qu'elle ne se recrutait que de volontaires. Elle ne pouvait donc être trop exigeante sur les conditions de la réconciliation ; mais il ne fallait pas non plus qu'elle fût trop facile ; car pourquoi aurait-on souffert pour elle, si on n'avait rien perdu à l'abandonner ? Elle ne refusait donc pas le pardon ; elle se bornait à le faire attendre ; mais cela même devenait de plus en plus malaisé ; à mesure que l'église devenait elle-même plus considérable, on était plus impatient d'y rentrer. D'ailleurs le besoin même qu'on avait d'encourager les confesseurs leur avait fait accorder un privilége qui se trouva tourner au profit de ceux qui n'avaient pas le courage de confesser. On admit, et comment ne pas l'admettre ? que le martyr qui avait versé son sang pouvait obtenir, pour prix de son sacrifice, la grâce de sa femme, par exemple, ou de son père, qui avait faibli. Mais cela s'étendit insensiblement : on en vint à accorder au martyr ou confesseur la grâce de celui qu'il recommandait, quel qu'il fût, et enfin la grâce de plusieurs, de sorte qu'il n'y eut plus de limites. Les confesseurs distribuaient des billets, *libelli*, parmi lesquels celui-ci, qui s'adresse à Cyprien même et qui nous a été conservé, est bien étrange (lettre 23) : « Tu sauras que nous avons donné la paix *à tous*, sauf justification devant toi de leur conduite après leur faute, et nous te demandons de faire part de cette communication aux autres évêques. La paix soit entre toi et les saints martyrs ! Ecrit par Lucianus. Etaient présens, du clergé, un exorciste et un lecteur. » *Donner la paix*, cela signifie qu'ils se déclarent prêts à communier avec eux, et qu'ainsi, autant qu'il est en eux, ils les reçoivent dans l'église. Les confesseurs n'avaient pas

toujours un tel sans-gêne, mais souvent on donnait des billets qui réclamaient la paix pour un tel *avec les siens*, et Cyprien demandait si on prétendait étendre une telle formule à vingt ou à trente. Il priait qu'on désignât nominativement ceux dont on sollicitait la grâce. Il y avait des milliers de ces billets; cela était devenu une affaire de complaisance, et des intermédiaires en faisaient commerce. On en donnait au nom d'un mort, en se contentant de déclarer qu'on en avait été chargé par lui, ou encore au nom d'un confesseur qui ne savait pas écrire. Telle était l'autorité de Cyprien, que, sans doute, s'il eût été présent, on n'aurait pas tant osé; mais à la faveur de son absence, il s trouve parmi ces *anciens* sur qui il croyait pouvoir se reposer et qu'il prend toujours soin d'associer à lui par le nom même dont il les désigne (1), des hommes qui se laissent entraîner aux clameurs des confesseurs et encouragent leurs exigences. Ainsi l'évêque n'était plus maître de ses indulgences et du gouvernement de son église. Il se hâta de prévenir ce désordre. C'est aux confesseurs eux-mêmes qu'il s'adresse tout d'abord; il les flatte en paraissant compter sur leur sagesse, et leur dit en parlant de ces *anciens* trop complaisans : « Qu'ils apprennent de vous ce qu'ils auraient dû vous apprendre. » Il leur rappelle que leurs glorieux prédécesseurs ont toujours rendu à l'évêque ce qu'ils lui devaient, sans rien usurper sur lui : « Vous aussi, conduisez-vous *en amis du Seigneur, en hommes qui jugeront un jour avec lui* (2) » (lettre 15). Il adresse d'autres lettres à ses *anciens* et à ses diacres, puis, à son peuple, aux laïques; il les ramène à lui et les intéresse à sa cause par un mélange très heureux de fierté et de complaisance. L'indulgence viendra, mais quand il sera de retour, quand tout pourra se faire dans les règles et que lui-même imposera les mains aux pénitens, avec le concours de son clergé, et l'église tout entière étant présente, car rien ne doit se faire sans l'aveu de tous.

Il se fait obéir, mais comme on obtient l'obéissance là où l'obéissance est libre, en ménageant avec soin l'opinion. Il sait faire fléchir à propos les règles mêmes qu'il a établies. Il avait dit que la réconciliation ne se ferait que quand l'église serait en pleine paix et l'évêque rentré dans sa chaire, toute crainte de persécution ayant cessé. Mais l'été vient, l'été malsain et dangereux des pays chauds. Des Tombés pouvaient être malades et être surpris par la mort. Cyprien permet alors que, sans l'attendre, ils puissent être reçus à la communion par des *anciens*, ou même par des diacres, si toutefois ils ont des billets des confesseurs (lettre 18).

(1) *Compresbyteri nostri*, mes coanciens.
(2) I Cor., VI, 2, et Matth., XIX, 28.

Pour les autres, il maintient sa décision, et il les renvoie à Dieu même : qu'ils obtiennent de lui cette paix de l'église qui leur permettra d'y rentrer. Et pour les faire taire, il ajoute qu'il ne tient qu'à eux, d'ailleurs, d'avoir mieux encore que ce qu'ils demandent. La persécution n'est pas finie, et il y a encore des poursuites. S'ils sont si impatiens, qu'ils cherchent le martyre, et au lieu de solliciter le pardon, qu'ils conquièrent la couronne : *qui differri non potest, potest coronari* (lettre 19). Il ne faut pas croire, d'ailleurs, que la règle fût impitoyable : si un Tombé était réellement en danger de mort, il ne pouvait guère alors ne pas trouver un confesseur pour lui donner le billet auquel la réconciliation était attachée. Et de plus le danger de mort n'est pas une situation tellement déterminée, que de ce côté encore il n'y eût place pour certaines condescendances. Tel avait obtenu la communion, sous prétexte qu'il allait mourir, qui le lendemain se retrouvait bien vivant, et Cyprien disait alors : « Faut-il l'étouffer ou le tuer de notre main parce qu'il vit encore? » Il ne péchait donc pas par l'excès de sévérité : il tenait seulement à ce que les formes fussent gardées et à ce que sa dignité fût respectée; il s'indignait, par exemple, que des Tombés, qui lui écrivaient pour être réconciliés, osassent écrire au nom de l'église, disant que l'*église* demandait cette réconciliation; et un ancien qui n'était pas de son clergé, un certain Gaius de Didda, ayant admis des Tombés à la communion contrairement à ses instructions, il ordonne à son tour à ses *anciens* et à ses diacres de refuser la communion à Gaius, ou plutôt il les approuve et les félicite de l'avoir fait, car ils avaient prévenu sa décision, tant il savait, même absent, tenir dans sa main son clergé.

Cependant il n'était pas universellement obéi, et cela ne peut étonner, puisque l'évêque ne siégeait toujours pas sur son siège épiscopal, et n'osait encore reparaître dans Carthage. Cinq de ses *anciens*, qui avaient été de tout temps ses adversaires, et, qui au plus fort de la persécution, quand l'évêque était à peu près réduit à l'impuissance, avaient affecté de donner de leur autorité la communion aux Tombés, venant en aide par cela même aux magistrats persécuteurs, se laissèrent entraîner à la révolte par le diacre Félicissime. Il y avait parmi ces *anciens* des hommes respectables, soit par leur âge, soit à d'autres titres encore, et l'évêque en est évidemment embarrassé (1). Félicissime en vint jusqu'à menacer lui-même de rejeter de sa communion ceux qui obéiraient à l'évêque et à faire rayer de la liste de ceux à qui on devait distribuer des secours des pauvres qui étaient dans ce cas. Cyprien, par une lettre à ses fidèles, mit à son tour en dehors de sa commu-

(1) « Nec ætas vos eorum nec auctoritas fallat. » (43, 4.)

nion ses plus violens adversaires. Trois évêques attachés à Cyprien se chargèrent de transmettre à leurs collègues la liste de ces excommuniés.

Cyprien accusait ces dissidens de prolonger son exil, qui durait depuis plus d'un an, car son retour serait devenu, dans l'église ainsi partagée, une occasion de troubles qui pouvaient la compromettre auprès des gentils. Il tenait d'autant plus à ne pas se montrer trop facile tant que son église demeurait en danger et que lui-même n'était pas remonté sur son siège. Il affectait cependant de faire bon marché de ce qui ne touchait que lui-même : « J'ai patienté longtemps... ; l'*affront fait à mon épiscopat*, je pourrais le dissimuler et le souffrir encore comme je l'ai toujours dissimulé et souffert. » Mais il mettait tout le monde de son côté en demandant s'il était convenable que des Tombés reparussent dans l'assemblée des fidèles quand les confesseurs exilés pour la foi ne pouvaient encore y rentrer, puisque la persécution n'était pas finie.

J'ai relevé déjà, à la fin de la lettre 14, la déclaration que fait Cyprien, qu'il n'entend pas agir seul et décider en maître, mais seulement avec le concours de son église. Néanmoins il ne voulut pas attendre son retour pour conférer à quelques-uns des siens des distinctions qui sont comme les grades ou les croix donnés chez nous après les batailles. Les lettres 38 à 40 annoncent trois ordinations qu'il prend sur lui de faire tout de suite, en s'en excusant; il a eu soin d'ailleurs de s'associer pour ces actes d'autres évêques. Il fait ainsi un lecteur et deux *anciens*; le premier sans doute était trop jeune pour porter encore l'autre titre. Le troisième au contraire a déjà assez d'autorité pour que Cyprien parle de le faire bientôt évêque dans son pays, car il n'est pas de Carthage. Le second est un chrétien de Rome, Célérinus, qui revient plusieurs fois dans les lettres de Cyprien, et qui avait bien mérité, non-seulement pour avoir confessé, et cela devant l'empereur même, mais pour avoir été un confesseur respectueux et soumis, et avoir aidé l'évêque de Carthage dans ses luttes. La lettre qui le concerne ajoute à ses titres ceux de sa famille. Il avait un aïeul martyr, deux oncles martyrs, lesquels auparavant avaient porté les armes avec honneur. C'est là une noblesse (l'expression est de Cyprien), dont il aime à parer, en le présentant, celui qu'il fait entrer dans son église.

Enfin cependant la persécution a cessé, et au moment où elle achève de s'éteindre, c'est Cyprien lui-même qui témoigne qu'elle n'avait pas été bien terrible : « Nos péchés, à nous, avaient mérité davantage, mais Dieu tout clément a tellement mesuré ses coups, que tout ce qui vient de se passer a eu le caractère d'une épreuve plutôt que d'une persécution. » Il faut avouer que de pareilles

expressions ne répondent guère à l'idée effrayante que nous nous faisons de la persécution de Décius :

> Tigre altéré de sang, Décie impitoyable,
> Ce Dieu t'a trop longtemps abandonné les siens (1).

Cyprien avait semblé promettre une large indulgence pour le jour où l'église aurait retrouvé la paix. Cependant le discours sur les Tombés, prononcé à son retour, montre qu'il persista dans ses sévérités. Il n'en pouvait guère être autrement, puisqu'il se trouvait en face d'une révolte ouverte, celle de Félicissime et des *anciens* de son parti; car nous voyons dans le discours même *de Lapsis* qu'ils persistaient dans leur révolte. Mais lui se sent plus fort maintenant et est résolu à les dompter. Pour cela il se mit d'abord en règle, si on peut s'exprimer ainsi, en faisant adopter par une nombreuse assemblée d'évêques de l'Afrique une ordonnance sur les réconciliations, où étaient spécifiées les conditions diverses auxquelles elles devraient se faire suivant les diverses situations de ceux qui les sollicitaient, de sorte qu'il ne faisait plus qu'exécuter une décision qui était celle de tout un concile de la province, et non la sienne. Nous n'avons pas le texte de ces prescriptions, mais c'est cette décision qu'il soutint avec toutes les ressources de sa dialectique et de son éloquence dans le traité *de Lapsis*. Ses argumens ne sont malheureusement pas tous de même force. Il nous touche aujourd'hui encore, quand il déplore la faiblesse de ceux qui ont trahi leur foi, et quand ensuite il sait gré à ceux mêmes qui ont été faibles, s'ils sont humbles après avoir failli, et qu'il accueille avec une véritable tendresse les consciences délicates, qui souffrent, non plus d'avoir péché, mais d'en avoir seulement laissé entrer en eux la pensée. Il nous intéresse encore lorsqu'il s'indigne contre ceux qui, ayant trahi leur drapeau (car c'est ainsi qu'il faut nous représenter les choses), continuent de vivre indifférens, sans honte ni remords, sans rien retrancher de leurs festins scandaleux ou du luxe de leurs parures, et nous trouvons bon qu'il leur demande de racheter leur faute par une vie plus modeste et surtout par leurs aumônes. Mais il nous fait peine lorsque, pour justifier ses sévérités, en montrant que Dieu ne pardonne pas si vite, il s'applique à faire peur à son auditoire en étalant les prétendues vengeances que Dieu lui-même a prises de tel et tel qui l'avaient renié. Non-seulement il met sur le compte de Dieu les maladies, et surtout les troubles d'esprit dont plusieurs étaient saisis, et qui ne s'expliquent que trop par les terreurs de

(1) *Polyeucte*, acte IV, sc. 2.

ces temps mauvais, par les angoisses des consciences, et la peur de la damnation; mais il croit et il raconte sérieusement des contes absolument puérils, triste témoignage que ces derniers temps de l'empire romain, qui sont l'âge héroïque de l'église, étaient déjà, au vrai sens du mot, des temps barbares.

Le discours sur les Tombés se termine naturellement par la promesse du pardon, quand il aura été mérité; mais dans les dernières paroles, la promesse va plus loin que le pardon. Ceux qui dans le repentir auront fait assez pour que Dieu leur soit tout à fait propice, il les récompensera en leur donnant le courage, pour le jour d'un nouveau combat où ils auront l'honneur de la victoire. L'idée de présenter à ses fidèles une telle espérance fait sentir l'état d'exaltation où il vivait lui-même et où il entretenait les âmes. Et en même temps on voit par là que l'église se sentait toujours menacée. Elle ne cessa de l'être en effet jusqu'à la mort de Cyprien, et ce n'est qu'après ce grand coup qu'elle retrouve la paix pour un tiers de siècle, en attendant Dioclétien.

II. — CYPRIEN ET LES SCHISMATIQUES, CYPRIEN ET ROME.

On a vu dans ce qui précède que la lutte contre les gentils et leurs persécutions n'était pas la seule qu'un évêque eût à soutenir; il lui fallait lutter, dans son église même, contre ceux qui méconnaissaient son autorité, et c'était là une épreuve moins éclatante, mais non pas moins difficile. L'évêque n'ayant de pouvoir que sur les esprits, la désobéissance était facile, et elle pouvait aller jusqu'à la *séparation* (c'est ce que veut dire le mot grec *schisme*), c'est-à-dire jusqu'à la révolte. Elle éclatait quand les dissidens refusaient de communier avec l'évêque et ses fidèles, qui les rejetaient à leur tour de leur communion, comme il arriva pour ces cinq *anciens* de Carthage soulevés par le diacre Félicissime. Ce pouvait être aussi l'évêque qui le premier refusait la communion à des insoumis, lesquels, au lieu de céder, acceptaient cette exclusion et excluaient à leur tour l'évêque. Il se formait ainsi, à côté de l'église principale, une petite église, mais qui pouvait grandir, si l'opinion publique venait à prendre parti pour elle. Ce ne fut pas sans peine que Cyprien put conjurer ce péril, qui le menaça longtemps encore.

On comprend cependant que l'église attaquée par le schisme pouvait avoir de grands avantages sur la faction qui l'attaquait. D'abord elle était, tandis que l'autre tâchait d'être: puis elle disposait de ressources d'argent considérables, qui tenaient toute une population

pauvre dans sa dépendance; elle comptait un clergé honoré et honorable, considéré même des gentils, tandis que parmi les mécontens se trouvaient souvent des hommes suspects de n'être mécontens que par orgueil, ou envie, ou convoitise. Enfin Cyprien avait par-dessus tout cela son illustration, son esprit et son éloquence.

Le schisme, à cette époque, ne pouvait être que local. Dans chaque cité romaine, les chrétiens avaient un chef, qui était l'évêque; il n'y avait pas encore de chef reconnu du monde chrétien tout entier. On n'avait donc lieu ni d'attaquer ni de défendre une autorité qui n'existait pas. L'unité de l'église, prise dans son ensemble, n'était alors qu'une unité morale et idéale, mais sur laquelle se fondait l'autorité réelle et visible de chaque évêque en particulier. Maintenant il est clair que chaque évêque, pour tenir tête aux adversaires qu'il avait chez lui, ne pouvait mieux faire que de s'appuyer sur l'opinion, laquelle s'étendait beaucoup plus loin que son église. Il devait donc rechercher le concours moral des autres églises, c'est-à-dire des autres évêques; mais il est clair aussi qu'en général il pouvait compter sur ce concours, puisque l'intérêt de tous était également de faire respecter l'épiscopat. Cyprien recourut constamment à cet appel, qui se faisait de deux manières. Tantôt il réunissait autour de lui les évêques voisins, qui trouvaient tout naturel de se rassembler à Carthage, dans la capitale de la province, et qui y formaient un concile; tantôt il s'adressait par lettres à des évêques même très éloignés, par exemple à Firmilianus, qui, malgré son nom latin, était un évêque de Cappadoce.

Mais c'est avant tout l'église de Rome qu'il tenait à avoir pour lui, parce qu'elle avait sur les esprits une très grande autorité. En principe cependant, l'évêque de Rome n'était pour lui qu'un égal. Il n'avait, en effet, aucun titre qui le mît à part (1); Cyprien, en lui écrivant, ne l'appelle jamais que « mon frère, » *frater*. Je ne dis pas que l'évêque de Rome n'eût pas lui-même de plus hautes prétentions. La grandeur de cette ville, qui s'appelait simplement la Ville, *Urbs*, comme capitale de l'univers, suffisait pour les lui inspirer, et il s'y ajoutait la tradition ecclésiastique qui faisait de Rome le siège de Pierre, sans aucune vraisemblance, mais la tradition était autorisée par la prétendue épître de Pierre, datée de Babylone (I, v, 13), qui, là sans doute, comme dans l'Apocalypse, signifie Rome. Cela donnait à l'évêque de Rome un orgueil que Tertullien, qui avait vécu dans cette église,

(1) Celui de *papa* se donnait alors, sinon à tous les évêques, du moins à ceux des grands sièges. Plusieurs lettres adressées à Cyprien le lui donnent. (Voir Du Cange sur ce mot.)

connaissait bien ; il raille dans un de ses livres sa prétention d'être le souverain pontife, l'évêque des évêques (1). Mais Cyprien ne reconnaissait pas cette supériorité ; il ne voit dans le chef de cette église si fière qu'un collègue. Quand il est en bons termes avec les évêques de Rome, il leur rend volontiers l'hommage d'appeler leur église l'église souche, la racine des églises, *matricem ac radicem*, l'église première, *principalem*. Mais lorsqu'à la fin de sa vie il fut en dissentiment avec l'évêque Stéphanus ou Étienne, il professait hautement et il ne craignait pas de lui écrire à lui-même que chaque chef d'église administre son église comme il l'entend, en pleine liberté *et ne doit de compte qu'à Dieu seul*. On verra plus loin quelles libertés il se permet alors avec lui.

La lutte contre Stephanus est une exception à la fois unique et tardive dans la vie de Cyprien. Jusque-là il n'avait eu de relations avec Rome que pour s'appuyer sur elle. Cette autorité de l'église romaine s'exerçait même quand le siège épiscopal y était vacant. Au début de la persécution, l'évêque de Rome, Fabianus, avait été mis à mort et n'avait pu être remplacé ; Carthage, de son côté, était sans évêque, puisque Cyprien avait disparu et que, dans ces premiers temps, il était sans doute hors d'état de communiquer avec les siens. Le clergé de Carthage écrivit alors au clergé de Rome pour lui notifier la retraite de Cyprien et pour l'excuser : et le clergé de Rome répondit à celui de Carthage par des conseils et des encouragemens sur la conduite à tenir pendant la persécution (lettre 8). Dans la lettre 9, Cyprien lui-même demande compte d'une lettre qui lui est venue de Rome, et qui semble avoir contenu des leçons qu'il n'est pas disposé à accepter sans éclaircissement. Mais une fois que l'affaire des Tombés est engagée, il n'a rien de plus à cœur que de se fortifier par l'approbation de l'église de Rome, et il écrit plusieurs lettres dans ce sens. Il rend compte au clergé romain de tous ses actes ; il met sous leurs yeux les lettres qu'il a écrites ou qu'il a reçues. C'est, leur dit-il, un devoir de charité et de sagesse, de ne rien leur dérober de ce qui se passe dans son église. Il leur donne les raisons de son absence pendant la persécution, et leur explique comment il a agi sans cesse, quoique absent, et rempli tous ses devoirs. Il se règle sur leurs avis et sur leurs exemples. Nous avons aussi les réponses du clergé de Rome, parmi lesquelles la lettre 30 est particulièrement remarquable. Ils rendent à la dignité et au personnage de Cyprien tout ce qu'ils lui doivent (2) ; ils le remercient

(1) *De Pudicitia*, 1. L'expression *Pontifex maximus*, que Tertullien applique ironiquement à l'évêque de Rome, ne désignait encore à cette époque que le grand pontife des gentils.

(2) *Beatissime ac gloriossime papa.*

comme d'une faveur de ces explications qu'il leur donne, les associant par là à l'honneur qu'il se fait par sa conduite. Ils le flattent particulièrement sur ses lettres aux confesseurs, sur la magnifique éloquence par laquelle il répandait dans les âmes le goût du sacrifice. Et là ils caressent bien adroitement cet évêque qui n'avait pas confessé, en disant que c'est à lui que les confesseurs doivent en partie l'honneur de leur martyre. Mais en même temps ils conseillent du ton presque dont on ordonne ; ils disent : L'église de Rome ne permettra pas cela ; ils établissent une règle, eux qui ne sont que des *anciens* et des diacres, de concert avec des évêques qui se réunissent à eux. Et en le remerciant de leur avoir aussi fait son rapport sur une affaire qui ne touchait pas directement à Carthage, ils lui disent qu'il a bien fait : « car, tous, tant que nous sommes, nous devons veiller pour le corps entier de l'église, dont les membres sont répartis dans toutes les provinces. » Rome est le centre où tout aboutit. Dès que s'élève la faction de Félicissime, Cyprien lui oppose l'autorité du clergé romain. Mais bientôt les églises de Rome et de Carthage se trouvèrent plus étroitement associées par le schisme qui éclata dans celle de Rome. Après la mort de Fabianus le martyr, l'église de Rome était restée quinze mois sans évêque. Quand la persécution venait de l'empereur lui-même, et que c'était lui qui avait fait mettre à mort l'évêque dans la capitale de l'empire, il était bien hardi de nommer un autre évêque. Si on en croit Cyprien, Décius supportait mieux la nouvelle qu'il s'élevait un prétendant à l'empire, que celle de l'élection d'un évêque à Rome. Cette élection se fit pourtant à la fin, et Cornélius fut proclamé. C'était un homme qui avait passé par tous les degrés de la hiérarchie ecclésiastique, et qui arriva tout naturellement à ce grand poste sans l'avoir brigué.

Cependant à peine était-il nommé, qu'une portion de l'église romaine refusa de le reconnaître et se donna un autre évêque, qui fut Novatianus. C'était un événement très grave. Je ne sais si de pareilles compétitions s'étaient produites jusque-là dans quelques petites cités ; mais il s'agissait ici du premier siège du monde. Lorsque Cyprien fut élu évêque de Carthage, il y eut des mécontens qui protestèrent, mais qui n'essayèrent pas d'opposer un évêque de leur choix à l'évêque élu. Ici voilà deux évêques en face l'un de l'autre. On a assez vu quelle était l'influence de Rome sur le monde chrétien pour comprendre combien l'église entière a dû être alors troublée. Plus tard, quand cette prépondérance est devenue une suprématie avouée de tous et que l'évêque de Rome a été le pape, seul appelé de ce nom, on a nommé antipapes ceux qui lui disputaient sa place, et ces noms s'employant rétrospectivement pour les

personnages des temps anciens, Novatianus figure encore dans l'histoire ecclésiastique comme le premier des antipapes.

Mais ce qu'il faut expliquer d'abord (car c'est là ce qui rendait les schismes possibles), c'est qu'il n'y avait pas, pour l'ordination d'un évêque, de règles précises. Elle ne se faisait ni par l'institution d'une autorité supérieure, comme est aujourd'hui celle du pape, ni par une élection au sens où nous l'entendons; je veux dire par la décision, prise à la majorité des voix, d'un collège déterminé d'électeurs. Voici comment il semble que se passaient les choses : lorsqu'il s'était formé, dans le clergé d'une église, c'est-à-dire parmi les *anciens* et les diacres (1), un groupe considérable qui voulait tel personnage pour évêque, ceux-là appelaient du dehors d'autres évêques, n'importe lesquels ni en quel nombre, pour venir le présenter à son peuple ou l'ordonner, car des évêques seuls avaient autorité pour cela. Ils étaient ses véritables électeurs, mais appelés et choisis par les *anciens* et les diacres, qui rendaient témoignage (*de clericorum testimonio*), par une lettre collective sans doute, en faveur de celui qu'on avait en vue; puis il fallait encore que le peuple ou les laïques, réunis en assemblée générale par les évêques, rendissent l'ordination définitive en s'y associant par acclamation (2). On comprend dès lors qu'un évêque étant ainsi nommé, s'il se trouvait des dissidens assez appuyés par l'opinion, ils pouvaient avoir, de leur côté, un certain nombre d'*anciens* et de diacres qui appelaient à leur tour d'autres évêques, lesquels faisaient acclamer un autre élu par une autre assemblée populaire. Ainsi fut nommé Novatianus. Et il est à remarquer que Cyprien, dans les lettres où il ramasse tout ce qui peut se dire contre une ordination qu'il combat, n'indique nulle part ni que la quantité, ni que la qualité des adhésions ait manqué au rival de Cornélius. Il est à croire cependant que celui-ci, puisqu'il a prévalu et qu'il a été reconnu partout, avait à Rome même l'avantage du nombre, et Cyprien appuie sur ce qu'il avait celui de la possession, ayant été nommé seul tout d'abord, avant qu'il se formât un parti pour élire Novatianus. Mais avant cette élection, qui suivit d'ailleurs l'autre de très près, le schisme existait déjà, une partie de l'église de Rome ayant refusé de reconnaître l'ordination de Cornélius.

On pense bien que Novatianus n'était pas le premier venu. Personne n'était entouré de plus de considération parmi les *anciens* de son église. C'était un lettré et un philosophe, disciple de l'école

(1) C'est toujours aux anciens et aux diacres seulement que s'adressent les lettres de Cyprien à son clergé.

(2) C'est ainsi que Cyprien rend compte de l'élection de Cornélius (lettre 55). Il y avait eu à cette élection seize évêques.

stoïque, dont il avait la sévérité. Pendant la vacance du siège, il avait été choisi pour écrire, au nom du clergé de Rome, la lettre par laquelle celui-ci adressait à l'évêque de Carthage ce qu'on peut bien appeler ses instructions au sujet de l'affaire des Tombés : nous le tenons de Cyprien même. On l'avait cru sans doute le plus capable de joûter avec l'illustre évêque d'éloquence et de belle latinité, et la lettre, en effet, conservée dans la Correspondance de Cyprien, est digne de lui être adressée (1).

Ce qui montre combien, en ces temps-là, il était difficile de reconnaître où était le droit dans l'église, c'est que d'abord Cyprien ne sut pas lui-même s'il devait reconnaître l'ordination de Cornélius. Il accueillit avec une égale réserve les lettres par lesquelles les deux rivaux, qui lui paraissaient également honorables, lui notifièrent leur élection et fit observer aux évêques d'Afrique les mêmes réserves; puis, sur les rapports qui lui vinrent de Rome, il se prononça pour Cornelius. Cornélius fut mécontent de cette hésitation, et Cyprien dut s'en excuser; mais dès qu'il eut pris son parti, il servit nettement et énergiquement la cause qu'il avait adoptée et il se hâta de se servir de l'autorité de Cornélius pour combattre les dissidens qui, à Carthage, avaient méconnu la sienne.

Dans toute espèce de schisme, la lutte des personnes se rattache toujours à celles des idées. Celui de Rome était né, comme celui de Carthage, des disputes au sujet des Tombés. Mais tandis qu'on en voulait à l'évêque de Carthage d'être trop sévère, on accusait l'évêque de Rome de ne l'être pas assez. Les partisans de Novatianus étaient des rigoristes, héritiers de l'esprit *intransigeant* de Tertullien et qui ne voulaient pas que l'église se rouvrît jamais à qui l'avait une fois trahie. Les confesseurs de Rome, moins sensibles apparemment au plaisir de distribuer des indulgences qu'à celui de mépriser les faibles et de les tenir loin au-dessous d'eux, avaient pris parti pour le schisme. C'est auprès d'eux que Cyprien fut d'un grand secours à Cornélius. Il se les était attachés depuis longtemps, d'abord par sa sévérité même, et ils l'avaient aidé à ramener à l'obéissance les confesseurs de Carthage, puis surtout en relevant leur confession par les plus magnifiques éloges, quoiqu'elle n'eût pas eu l'occasion d'aller jusqu'au martyre; ils lui avaient adressé, pour cet hommage de son éloquence, les plus chaleureux remercîmens (lettre 31). Il leur écrivit pour les détacher du schisme romain, dont ils faisaient la principale force, et il y réussit (lettres 46 et 47). Leur réconciliation fut un événement considérable ; on le sent à la joie que témoigne Cornélius dans une lettre qui nous

(1) Il nous reste encore de Novatianus deux écrits purement théologiques.

reste et à la manière dont ils furent reçus solennellement dans l'assemblée des frères dont ils s'étaient séparés. Ils demandèrent et on leur accorda que le passé serait entièrement effacé, et leur chef Maximus, qui était un *ancien*, fut rétabli immédiatement sur son siège (lettre 49.) L'évêque les représente exposant devant lui d'humbles prières (*deprecati sunt*), mais cela n'est guère d'accord avec le ton dont ils s'expliquent eux-mêmes dans un billet à Cyprien que je traduis textuellement : « Nous sommes assurés, frère bien-aimé, que tu te réjouiras avec nous en t'associant à nos sentimens, sur ce que, ayant pris conseil des intérêts de l'église et désirant avant tout la paix, laissant de côté tout le passé et le réservant au jugement de Dieu, nous nous sommes réconciliés avec Cornélius, notre évêque, et le clergé tout entier. Cela s'est fait à la joie de toute l'église et avec un mouvement général de charité : c'était notre devoir de t'en informer exactement par cette lettre. » En répondant à la lettre de Cornélius par ses félicitations, Cyprien n'oublie pas de célébrer de nouveau les confesseurs et dit que l'église, en les recevant dans son sein, est heureuse de se retrouver ainsi associée à leur gloire.

Ce n'était pas seulement dans Rome que Cornélius avait à combattre le schisme. On s'intéressait partout à ce qui se passait à Rome, et Novatianus envoyait de divers côtés ses partisans pour remuer les esprits. Un billet de Cornélius avertit Cyprien que plusieurs sont partis pour l'Afrique, et lui demande de l'aider contre eux. Ce billet et la réponse de Cyprien nous montrent comment on traitait la personne des adversaires dans ces luttes des partis. La passion n'a jamais été scrupuleuse là-dessus dans aucun temps, mais elle avait bien beau jeu dans l'antiquité, où la diffamation ne rencontrait ni l'obstacle des tribunaux, ni cet autre obstacle du duel, dont il faut certainement tenir grand compte, de quelque manière que l'on le juge. Je ne dis pas pourtant qu'on pût toujours faire accepter que l'homme que l'on combattait fût un misérable ; mais il était bien rare qu'on ne pût pas l'essayer. Il suffisait de la moindre rumeur pour mettre les inimitiés à l'aise. Quiconque avait eu à manier l'argent d'autrui l'avait volé. Toute affection pour une femme s'appelait libertinage. Cyprien, au moment même où Félicissime s'était séparé de lui, n'avait pas manqué de l'accuser de vol et d'adultère (1). Cornélius, de son côté, affirme à Cyprien, que Nicostratus, un des hommes de Novatianus, après avoir volé sa

(1) Il faut remarquer qu'*adulterium*, en latin, ne répond pas exactement au mot français. Il signifie tout commerce illicite, même avec une femme non mariée, et cela non-seulement dans l'usage, mais même dans la langue de la loi. (Digeste, 48, 5, 6.)

patronne selon la chair, c'est-à-dire la maîtresse dont il était l'affranchi, a détourné de grosses sommes que lui confiait son église (1). Cyprien accepte ces imputations et, à son tour, s'étendant sur Novatus, qui était de l'église d'Afrique et qui paraît avoir eu un premier rôle dans le parti de Novatianus, il accumule contre lui des griefs qui satisfaisaient sa rancune propre ; car c'était Novatus qui avait donné à Félicissime, dans l'église de Carthage, la situation qui avait permis à celui-ci d'y faire un schisme. Il en avait fait un diacre « sans mon congé, dit Cyprien, et à mon insu. » Et associant ses ressentimens à ceux de Cornélius : « Il n'est pas étonnant, dit-il, qu'après cela il soit allé à Rome pour y troubler aussi ton église. Et comme la grandeur de Rome veut qu'elle l'emporte sur Carthage, il a osé là davantage, et ayant fait un diacre aussi, il a fait là-bas un évêque. » Mais cet homme de troubles est un homme affreux : il a dépouillé les veuves, les orphelins, l'église même Il a laissé son père mourir de faim dans la rue et il ne l'a pas même fait enterrer ; il a donné à sa femme des coups de pied dans le ventre et a tué l'enfant dont elle était grosse (2). Remarquons que l'homme dont Cyprien parle ainsi était un *ancien*, c'est-à-dire un des premiers personnages de son église.

Maintenant, comment les hommes de Novatianus, de leur côté, parlaient-ils des adhérens de Cornélius? Très probablement de la même manière ; seulement nous n'avons pas leurs écrits. Mais nous lisons dans Cyprien lui-même, en termes généraux, que ses adversaires d'Afrique répandaient contre lui « des imputations infâmes, abominables, à faire horreur même à des gentils (3). » Et l'on sait que, dans ce livre des *Philosophies*, découvert par M. Miller, l'évêque de Rome Calliste ou Calixte, celui que l'église appelle aujourd'hui le pape saint Calixte, est représenté aussi comme un intrigant.

Il est certain que Novatianus avait des partisans respectables, et c'est ce dont témoigne une lettre de Cyprien à un de ses collègues d'Afrique, l'évêque Antonianus, qui d'abord avait reconnu comme lui Cornélius, mais il avait reçu depuis une lettre de Novatianus qui le faisait hésiter. L'étendue seule de la lettre de Cyprien, qui a plus de quinze pages, montre à la fois qu'Antonianus avait de l'autorité et qu'il justifiait ses hésitations par des raisons sérieuses. On voit tout d'abord qu'Antonianus était séduit par la sévérité de

(1) Cet argent était destiné à la subsistance des veuves et des orphelins.

(2) C'est la même brutalité par laquelle on raconte que Néron tua Poppée, grosse aussi alors.

(3) *Tam infanda, tam turpia, tam etiam gentilibus exsecranda.*

Novatianus, et disposé à se scandaliser de l'indulgence de Cyprien et de celle de Cornélius ; Cyprien s'attache donc à justifier à la fois et lui-même et l'évêque de Rome, et sans entrer dans le détail de ces justifications, elles se réduisent à ce sentiment, qu'un gouvernement spirituel, tout comme un autre, est bien obligé de rabattre, dans la pratique, des principes qu'il a d'abord mis en avant. Un détail curieux est qu'on accusait Cornélius d'être lui-même un libellatique. Cyprien déclare que cela est faux, et je m'en rapporte volontiers à ce qu'il déclare ; mais pour qu'on ait pu l'en accuser, il faut admettre qu'on ne savait pas bien au juste quels étaient ceux qui se sauvaient dans la persécution au moyen de ces certificats ; c'est-à-dire que l'autorité romaine poussait la complaisance, à l'égard de certains personnages, jusqu'à ne pas publier ce qu'elle avait obtenu d'eux ; de sorte que, si un chrétien notable traversait des temps mauvais sans être inquiété, ce pouvait être parce qu'il s'était mis à l'abri par quelque démarche, comme ce pouvait être aussi qu'on ne s'était pas occupé de lui. Cyprien est évidemment plus embarrassé, pour Cornélius, de l'histoire de l'évêque Trophime. Cet évêque avait sacrifié, et la plupart de ses fidèles avec lui ; mais sur sa demande de rentrer dans l'église, Cornélius avait assemblé des évêques et obtenu qu'ils le reçussent dans leur communion, lui et les siens. Il le fallait bien : derrière Trophime il y avait tout un peuple qu'il ramenait avec lui, et qui pouvait passer au schisme avec lui si on le rejetait ; c'est-à-dire qu'on l'a reçu pour ne pas l'abandonner à Novatianus. Et qui sait si ceux qu'on repousse ne seraient pas tentés même de retourner aux gentils ? Voilà à quels ménagemens l'église était réduite, tant qu'elle n'avait pas la force pour appuyer ses décisions. Cyprien assure, d'ailleurs, que Trophime n'est plus qu'un simple membre de son église, un laïque ; il demeure déchu de l'épiscopat, sauf, j'imagine, à y rentrer plus tard, quand le scandale serait oublié. Cyprien ramasse d'ailleurs avec beaucoup d'art tout ce qui peut incliner l'esprit vers l'indulgence. Il renvoie aux stoïques (c'est un trait contre Novatianus) ceux qui se refusent à la pitié. Rejeter les Tombés, c'est diminuer, pour le combat prochain, le nombre des soldats ; de ceux mêmes qu'on repousse, il peut sortir une autre fois des confesseurs et des martyrs. Et, d'un autre côté, c'est calomnier les chrétiens de croire qu'il n'y aura plus de braves si on a été clément aux faibles. Le pardon accordé aux libertins n'a jamais ôté leur vertu aux chastes et n'empêche pas que l'église ne soit pleine de vierges. Il y a eu pourtant des esprits sévères qui se refusaient à pardonner aux pécheurs ; mais pour cela ils n'ont pas fait schisme, ni rompu avec les indulgens. Cyprien ne pouvait détourner plus adroitement un évêque de se laisser entraîner au parti qui a déchiré l'église.

L'orateur, — car l'évêque de Carthage est orateur même quand il écrit, — ne pouvait échapper à la comparaison des personnes, et on sait que cette comparaison était redoutable pour Cornélius, évidemment moins imposant que son rival. Il loue dans Cornélius ses services, ses vertus modestes : il ne s'est pas imposé à son église : il n'est pas devenu évêque tout d'un coup (1) ; mais il s'est élevé lentement et régulièrement par tous les degrés. Antonianus, à la lecture de ce passage, a pu sourire en se rappelant l'éclat du brusque avènement de Cyprien. Mais, outre le mérite de n'avoir pas brigué l'épiscopat, il faut compter à Cornélius celui de l'avoir accepté, c'est-à-dire accepté le poste le plus dangereux du monde chrétien, vacant par la mort d'un martyr. Un évêque de Rome, au moment où il l'est devenu, était exposé à tous les supplices ; il était lui-même un confesseur et un martyr. Et par un de ces tours ingénieux que Cyprien rencontre sans cesse : « Tout ce qu'il a pu souffrir, en réalité il l'a souffert. »

Pour Novatianus, véritablement il n'en dit rien, et cela montre assez qu'il n'a rien à en dire qui le condamne. Il fallait répondre pourtant à la question que son collègue lui avait posée : « Mais Novatianus est-il hérétique ? » Et sa réponse est : « Je n'en sais rien, et je ne me soucie pas de le savoir. Peu nous importe ce qu'il enseigne, dès qu'il n'enseigne pas chez nous. Nul n'est chrétien s'il n'est dans l'église du Christ, qui, et quel qu'il soit. Sa philosophie, son éloquence (recueillons ce témoignage en passant), ne sont rien s'il ne demeure dans la règle. Or, non-seulement il est lui-même dans le désordre, mais il le porte partout ; de tous côtés il prétend faire des évêques. » En d'autres termes, il agit partout en évêque de Rome. Il ne sait pas que le schisme n'a jamais que des commencemens et aboutit bientôt à l'impuissance. Le jour où l'autorité ecclésiastique aura la force pour se faire obéir, elle ne sera pas plus entière ni plus orgueilleuse ; et sans doute il y avait quelque honneur à l'être tant qu'elle ne régnait qu'en commandant aux esprits.

Dans cette lettre même, Cyprien n'a pas renoncé aux invectives, mais il ne peut les adresser à Novatianus lui-même, et il est forcé de se rejeter sur quelques-uns de ceux qui le servaient. Puisqu'il a accepté les services d'hommes suspects (dans toutes les communions il y avait des suspects), Novatianus n'a plus le droit d'être sévère là où l'église est indulgente. Et il retombe ainsi, en finissant, sur la même question par laquelle il avait commencé, question brûlante qui était au fond de tous ces troubles : celle de la conduite à suivre à l'égard des Tombés. Aussi vif, aussi impérieux maintenant pour

(1) Saint-Simon eût dit qu'il n'avait pas été *bombardé* évêque.

imposer l'indulgence, qu'il l'avait été à l'origine pour recommander la sévérité, il est certainement éloquent quand il s'écrie : « O insulte à des frères trompés! ô déception misérable à des malheureux désolés et égarés! ô vaine et stérile application des règles de l'hérésie! Exhorter les gens aux satisfactions de la pénitence et leur refuser le remède que la satisfaction porte avec elle! Dire à nos frères : Mène le deuil, verse des larmes, passe les jours et les nuits à gémir pour effacer et expier ton péché; va, multiplie tes œuvres : mais, tout cela fait, c'est hors de l'église que tu mourras. Tout ce qui peut t'obtenir la paix, tu le feras; mais cette paix, que tu demandes, ne viendra jamais ! » Sans doute nous avons quelque peine à nous échauffer aujourd'hui à ces discours, car nous sommes bien loin de tout cela. Il en est ainsi de la plupart des choses pour lesquelles les hommes s'agitent; il est probable que moins d'un siècle après, quand l'église régnait à côté de l'empereur, on ne comprenait déjà plus les passions que cette question des Tombés avait soulevées. Mais lorsqu'elle était brûlante, on voit comment Cyprien faisait face à tous les adversaires, à toutes les difficultés et à tous les troubles, et quelle action un tel esprit pouvait exercer sur tous.

En combattant le schisme avec cette vigueur, Cyprien combattait pour lui-même. Cependant il n'y avait jusque-là dans Carthage que l'ébauche d'un schisme, puisque ceux qui s'étaient séparés de lui restaient à côté de l'église sans constituer eux-mêmes une église. Ils allèrent plus loin, et le chef du parti, Félicissime, trouva moyen de lui donner un évêque, Fortunatus, un des cinq *anciens* qui l'avaient suivi dès l'abord dans sa révolte ; il trouva en Afrique des évêques pour le consacrer à Carthage. Cornélius put alors prendre sur Cyprien sa revanche ; il avait eu besoin de lui contre Novatianus ; c'est Cyprien maintenant qui a besoin de Cornélius, et qui croit devoir lui écrire une lettre de vingt-cinq pages pour s'assurer son concours. Non pas que Cornélius n'eût résolument rejeté de sa communion le diacre rebelle Félicissime et ses associés ; mais depuis, ceux-ci lui avaient présenté une lettre par laquelle ils lui notifiaient l'ordination de l'évêque qu'ils s'étaient donné, et il n'avait pas refusé de la recevoir. C'est-à-dire que, comme Cyprien s'était fait prier autrefois pour satisfaire Cornélius, et s'était permis de le faire attendre, Cornélius à son tour se fait prier par Cyprien.

Il faut dire que celui-ci n'avait pas pris la peine, à ce qu'il paraît, de l'informer tout d'abord de cette ordination schismatique et d'en appeler à lui. Cornélius, après avoir reçu la lettre suspecte, s'était borné à s'excuser de l'avoir reçue, en disant que les rebelles avaient menacé, s'il ne la recevait, d'en faire une lecture publique,

et de se licencier sur le compte de Cyprien, au sujet de qui ils avaient, disaient-ils, bien des choses fâcheuses à dire. Cyprien répond fièrement qu'il n'aurait pas fallu avoir peur de ces menaces, et qu'il n'a pas peur lui-même. Il ne s'effraie ni des injures et des calomnies, ni des voies de fait et des violences ; il est prêt à braver même l'émeute, et les bâtons et les pierres et les couteaux. Il est accoutumé à ces épreuves : n'est-ce pas hier encore qu'on criait de nouveau dans le cirque : « Cyprien au lion? » Et repassant avec orgueil, à partir du premier jour, l'histoire de cet épiscopat si bien rempli et si troublé : « Je le dis parce que j'y suis provoqué, je le dis avec douleur, je le dis quand on m'y force, c'est de mon côté qu'est le Christ, et c'est l'*ennemi du Christ* (on sait ce que veut dire cette expression), qui veut désorienter le pilote pour aboutir au naufrage. »

Mais, enfin, pourquoi n'a-t-il pas fait part à l'évêque de Rome de l'usurpation de Fortunatus? Ici vient l'excuse, mais l'excuse n'est pas moins fière que le reste. Est-ce que cela en valait la peine? Et les faits et gestes de ces gens-là sont-ils d'une telle importance qu'il faille tout quitter pour s'en occuper? Puis tout à coup il lance ce trait piquant à son collègue : « Je ne t'ai pas dit non plus que les partisans de Novatianus ont fait aussi chez nous leur évêque, l'*ancien* Maximus, qu'ils nous avaient député (pour détacher Carthage de Cornélius) ; est-ce que c'était si pressé? » On voit d'ici la grimace que l'évêque de Rome dut faire à ce passage. Du reste, Cyprien avait écrit au sujet de Fortunatus, mais le messager s'est trouvé retardé et n'est pas arrivé à temps. Ce dernier mot semble bien prouver que Cyprien sent, après tout, le besoin de ménager Cornélius. Il donne donc cette fois toutes les explications qu'on se plaignait qu'il n'eût pas données. Fortunatus a trouvé cinq évêques pour l'ordonner, mais quels évêques? Des hommes qui avaient été condamnés eux-mêmes, soit pour hérésie, soit pour d'autres méfaits, soit pour avoir apostasié pendant la persécution. Ils s'étaient vantés d'avoir pour eux vingt-cinq évêques de la Numidie, qui devaient venir ordonner l'évêque nouveau ; ils sont restés bien loin de compte. Le nombre des évêques consécrateurs était, comme on voit, une grande affaire dans cet état de choses, où il n'y avait pas de règle précise pour les élections. Cornélius avait eu seize évêques pour l'ordonner ; j'ai déjà dit que nous ne savons pas le le nombre des évêques qui avaient ordonné Novatianus. Il est vrai qu'on lit dans Eusèbe (VI, 42) une lettre de Cornélius à un évêque d'Antioche, sur une élection qui paraît bien être celle de Novatianus, quoiqu'il y soit nommé Novatus, soit qu'Eusèbe lui-même, ou les copistes, aient confondu ces deux noms. Cornélius se plaint que

deux des partisans les plus chauds de son adversaire soient allés ramasser, *dans un misérable petit coin de l'Italie*, trois évêques bien simples, qu'on réussit à attirer à Rome, sous prétexte d'un concile. Là, des gens qui ne valaient pas mieux que lui les enferment, les mettent à table, et quand ils sont bien gorgés de viande et de vin, cela à la dixième heure (quatre heures après-midi, c'est-à-dire avant l'heure ordinaire du souper), on les force à lui imposer les mains et à le faire évêque. On a très mal conclu de ce récit que trois évêques seulement avaient ordonné Novatianus. Ces trois évêques de campagne sont seulement un appoint que les partisans de Novatianus qui étaient dans Rome, et qui avaient préparé l'élection, crurent bien faire d'aller chercher au dehors, pour donner à cette désignation quelque chose de plus spontané et qui sentît moins le parti. Si Novatianus n'avait eu que trois évêques pour l'ordonner, Cyprien n'aurait pas manqué, dans la lettre que j'ai citée plus haut, d'opposer ce misérable chiffre aux seize évêques qui avaient ordonné Cornélius. Mais le récit d'Eusèbe demeure comme un témoignage curieux du ton dont les chrétiens d'un parti parlaient de l'autre.

Cyprien n'oublie pas de dire que tous ces gens-là sont des misérables ; c'est comme une obligation qu'il remplit, et un lieu-commun qu'il ne peut pas oublier, mais il ne s'y arrête pas, et s'en acquitte par la figure de prétérition : « Je ne parle pas des vols qu'ils ont faits à l'église, de leurs machinations, de leurs libertinages, de leurs méfaits de toute espèce. » Le grief sérieux, c'est leur scandaleuse indulgence à l'égard des *lapsi*, et cela quand la persécution durait encore ; c'est le reproche qu'il développe avec d'autant plus de force que l'évêque de Rome, inquiété par les purs comme n'étant pas lui-même assez sévère, ne pouvait manquer de se scandaliser plus que personne de ceux qui outraient le relâchement.

Ce qui indigne le plus Cyprien est que ses adversaires se soient adressés à Rome pour être relevés de la condamnation qu'il a portée contre eux, comme s'ils faisaient appel à un juge supérieur. Il ne tolère pas un tel recours, mais il ne peut s'en défendre qu'avec bien des ménagemens. Il parle de Rome dans les termes qui peuvent le plus flatter Cornélius. Ces schismatiques, ces profanes ont osé aller « à la chaire de Pierre, à l'église première, d'où est sortie l'unité du sacerdoce : ils n'ont pas songé que l'église de Rome est celle dont la prédication de l'Apôtre a célébré la foi, et près de qui la trahison ne saurait trouver d'accès. »

Mais aussitôt après ces hommages, il se hâte d'ajouter que c'est à Carthage qu'ils doivent se défendre ; que le procès doit être ins-

truit là où la faute a été commise ; que chaque évêque a son troupeau, qu'il doit gouverner seul, sans avoir de compte à rendre qu'à Dieu ; en un mot, c'est lui qui est le seul juge. Mais ils sont déjà jugés : les évêques d'Afrique ont prononcé leur condamnation, et il n'y a pas à y revenir. Et si on compte ceux qui les ont condamnés, en y comprenant les *anciens* et les diacres, on trouvera qu'ils sont plus nombreux à eux seuls que les dissidens qui suivent Fortunatus, mis tous ensemble. Depuis qu'ils se sont fait un évêque, leur troupeau, dit Cyprien, ne fait que diminuer, loin de grossir, et tout le monde revient à moi. S'ils veulent revenir eux-mêmes, à la bonne heure ! qu'ils viennent ; ils ne trouveront pas de portes fermées : il y a ici un évêque dont l'indulgence est toujours prête à recevoir celui qui confesse son péché.

Mais, pour faire honte à Cornélius de toute faiblesse envers les relâchés impénitens, il demande ironiquement s'il faut que l'église cède la place au Capitole, c'est-à-dire au temple des gentils, et si les prêtres du Seigneur, écartant son autel, vont introduire dans l'assemblée d'un clergé chrétien les idoles elles-mêmes (avec ceux qui leur ont sacrifié). Et ici il ramène un nom qui suffit à faire reculer l'évêque de Rome, celui de Novatianus, intraitable en sens contraire : on ouvre un beau champ à ses déclamations si on accueille ceux qui dispensent de la pénitence les idolâtres, et cela parce qu'on a peur de leurs menaces. Pour lui, il n'a pas peur, et c'est sur ce nouvel élan de fierté qu'il termine. Si on lui annonce la guerre, il est prêt à la soutenir : cette persécution nouvelle qui s'élève en temps de paix ne l'intimidera pas. « Nous prions ce Dieu, qu'ils ne cessent de provoquer et d'irriter, que leur emportement se calme, que leur folie tombe et fasse place à des pensées saines, que leur âme, enveloppée de ténèbres, s'ouvre à la lumière du repentir, et qu'ils demandent au pontife de répandre pour eux des prières plutôt que de penser eux-mêmes à répandre le sang du prêtre. Mais s'ils persistent dans leur folie, s'ils s'obstinent dans leurs odieux complots et dans leurs menaces parricides, il n'y a pas un Prêtre de Dieu assez faible, assez lâche et misérable, assez abattu par l'infirmité de la pauvre nature humaine, pour ne pas tenir tête aux ennemis et aux agresseurs de Dieu même, pour ne pas se sentir rempli, tout humble qu'il est et sans force, de la vigueur et de l'énergie du Seigneur qui le protège. » Son dernier mot est pour presser Cornélius de faire lire sa lettre dans l'assemblée des fidèles, et de rompre avec ces révoltés sans hésitation et sans retour.

Il suffit du ton de cette lettre pour nous convaincre qu'elle a dû avoir un plein succès, et que la prétendue église de Félicissime et

de Fortunatus est demeurée dans l'isolement et dans l'impuissance.

Une autre lettre à Cornélius (lettre 60) témoigne assez que l'union était entière entre les deux premiers évêques du monde latin. Les pressentimens de Cyprien ne l'avaient pas trompé ; la persécution contre l'église s'était ranimée sous Gallus. Cornélius fut poursuivi et confessa sa foi ; il fut interné à Centumcellæ, comme Cyprien devait l'être plus tard à Curube. Cyprien lui écrit pour le féliciter sur l'honneur de cette confession, qui a donné l'exemple à tout un peuple. Le nom de Novatianus revient encore à sa pensée et sous sa plume, mais cette fois de la manière la plus flatteuse pour Cornélius. Novatianus, dit-il, doit reconnaître où est réellement l'église et le véritable Prêtre de Dieu. Ils sont où est la persécution. Le grand Ennemi n'a que faire d'employer ces épreuves pour se soumettre ceux qui sont déjà à lui. Ainsi Novatianus n'avait pas été inquiété par l'autorité romaine, et on le comprend, puisqu'il n'était que le chef d'une minorité qu'il importait moins de réduire. Cependant cette marque pour reconnaître la vraie église n'était pas si sûre, et il pouvait arriver qu'un schismatique attirât sur lui les rigueurs du pouvoir. C'est pourquoi Cyprien a soin d'ajouter (et dans son livre *de l'Unité*, il a développé cette thèse avec force) que celui-là ne serait pas un confesseur ni un martyr, et que même le sang versé, s'il l'est hors de l'église, ne mérite pas de couronne, et n'est plus honneur, mais châtiment. Voilà jusqu'où s'emportait déjà l'intolérance (1).

Les luttes religieuses n'aboutissaient pas toujours à un schisme ; elles se réduisaient quelquefois à ce que nous appellerions une opposition, et cela arrivait surtout quand le dissentiment était entre deux évêques naturellement indépendans l'un de l'autre. La lettre 66 nous fait assister à un combat de ce genre, combat semblable à ceux que les partis se livrent dans la presse aux temps modernes, et que Cyprien soutient avec la vigueur qu'il porte partout. Nous ne savons pas comment le débat s'engagea, ni à quelle occasion l'évêque Florentius lui avait écrit une lettre que nous n'avons pas, mais où il lui disait, à ce qu'il semble, qu'il ne savait trop s'il devait rester en communion avec lui, d'après tout ce qu'il entendait dire ; il lui demandait des explications, pour lever, disait-il, des scrupules que lui inspirait sa conduite. Il semble même que, remontant aux oppositions que l'ordination de Cyprien avait soulevées autrefois, il ne se tenait pas pour bien assuré qu'il fût légitimement évêque de Carthage.

(1) Novatianus, en effet, paraît avoir été confesseur au moins, sinon martyr, sous Valérien, d'après Socrate, IV, 28.

J'ai déjà dit qu'il affectait de l'appeler Thascius, de son nom de gentil, à quoi Cyprien riposte en l'appelant à son tour, de son nom de gentil, Pupianus. C'est que, dans la persécution, Florentius avait eu l'honneur d'être martyr ; de là sans doute son dédain pour celui qui avait disparu pendant la tempête. Mais Cyprien, à son tour, le prend de très haut avec lui, de si haut qu'il ne daigne pas se justifier ni s'excuser, de façon que nous ne savons même pas ce qu'on lui reproche. Il ne se défend qu'en remettant Florentius à sa place, c'est-à-dire en marquant de toute manière combien il se sent supérieur à lui, et en se raillant de l'embarras que l'autre éprouvait naturellement et qu'il laissait voir, quand il s'attaquait à un personnage aussi illustre.

Cyprien dit qu'il est évêque après tout ; il l'est depuis six ans ; au temps même de sa retraite, les affiches des gentils annonçaient la confiscation des biens de *Cyprien, évêque des chrétiens*, « forçant ceux qui ne croyaient pas à l'évêque établi de Dieu à croire à l'évêque proscrit par le diable. » C'est Dieu qui l'a maintenu et qui, en le maintenant, l'a jugé, et il ne subira pas d'autre sentence. Florentius lui recommandait sournoisement l'humilité ; les apôtres eux-mêmes n'étaient-ils pas humbles ? Et il répond : « Mais qui manque donc à l'humilité, de toi ou de moi : de moi, qui me mets tous les jours au service de tous, ou de toi, qui te fais l'évêque de l'évêque et le juge du juge ? » Il se moque de ces scrupules, que tant d'autres n'ont pas eus, parce qu'ils étaient meilleurs. L'évêque qu'on ne veut pas reconnaître a été reconnu par les peuples, par les confesseurs, par les évêques, par tout le monde chrétien. « Est-ce donc que tous ceux qui sont en communion avec moi sont souillés, comme tu l'as écrit, par le baiser de ma bouche souillée (1), et qu'ils ont perdu par la contagion de ce commerce l'espoir du salut éternel, tandis que Pupianus l'intègre, le pur, le saint, le chaste, qui n'a pas voulu se mêler à nous, entrera au paradis et au royaume des cieux et y logera tout seul ? »

Cyprien repousse bien loin le reproche d'avoir mis la division dans l'église de Carthage : il n'y a d'église qu'où il y a l'évêque. Si Florentius, mieux inspiré, ou honteux de son insolence, lui rend enfin ce qu'il lui doit, il pourra se soucier de sa communion, quand toutefois il se sera assuré, *en consultant le Seigneur*, s'il peut le recevoir dans la sienne.

Car il affiche cette fois encore la prétention d'avoir des révélations d'en haut. Le Seigneur s'est montré à lui et lui a dit ces propres paroles : « Celui qui n'a pas cru quand le Christ instituait son Prêtre, croira plus tard, quand il vengera son Prêtre. »

(1) Les fidèles, aux assemblées, échangeaient entre eux un baiser. (I Cor., XVI, 20, etc.)

Mais il prévoit que de telles déclarations, bonnes pour la foule, ne sont pas si faciles à faire accepter par un évêque. Il y a des gens, il le sait bien, qui trouvent ces visions ridicules : « Ce sont ceux qui aiment mieux croire contre le Prêtre que de croire au Prêtre. » Et il se compare sans façon à Joseph, dont ses frères raillaient les songes.

Quelque amer que soit ce ton, on voit bien pourtant que la rupture entre les deux évêques n'est pas accomplie. On s'observe et on se tâte, et il est probable que cette escarmouche n'eut pas d'autre suite. On remarquera que, dans toute la lettre, Cyprien appelle Florentius « mon frère, » comme celui-ci avait fait sans doute de son côté. Mais voici comment il termine : « Telle est la réponse que m'a dictée ma conscience, et ma confiance dans mon Seigneur et mon Dieu. Tu as ma lettre et j'ai la tienne. Au jour du jugement, on les lira l'une et l'autre devant le tribunal du Christ. »

En attendant le jour du jugement, les deux lettres allaient être lues à côté l'une de l'autre par toute l'église, car toute l'église parlait alors la même langue; il y a longtemps qu'une polémique de ce genre ne trouve plus une si vaste publicité. On sent que Cyprien est sûr de l'effet que son écrit va produire. Et moi-même, en l'analysant, il me semble entendre les applaudissemens et quelquefois les rires qu'il soulevait dans les groupes de chrétiens qui en faisaient la lecture et qui retentissaient sans doute jusqu'aux oreilles de Florentius.

Jusqu'ici, nous ne voyons Cyprien que triomphant, mais ses triomphes mêmes lui donnèrent trop de confiance et il en vint à trop entreprendre dans sa querelle avec l'évêque Stéphanus. Il n'avait pas trouvé de résistance dans Cornélius, soit qu'il le dût à un ascendant naturel, ou au besoin que Cornélius avait eu de lui pour se défendre contre le schisme de Novatianus; mais Cornélius était mort, et Lucius, son successeur, n'ayant pas vécu une année, Stéphanus devint évêque après eux. Nous avons deux lettres de Cyprien à Stéphanus : la première ne pouvait être que bien reçue; elle lui dénonce un évêque d'Arles qui s'était déclaré pour Novatianus, dont le schisme persistait, et l'invite à écrire aux évêques de la Gaule pour le faire déposer et remplacer. Stéphanus dut faire avec empressement ce qui lui était demandé; peut-être seulement fut-il étonné du ton que Cyprien prend dans cette lettre, donnant ses instructions et presque ses ordres avec une sorte d'autorité protectrice (lettre 68). La seconde lettre de Cyprien à Stéphanus est celle qui les sépara.

Un de ses prédécesseurs sur le siège de Carthage, l'évêque Agrippinus, environ quarante ans auparavant, avait fait décider, dans

un concile des évêques d'Afrique, que le baptême des hérétiques n'était pas valable, et que ceux qui n'avaient reçu que ce baptême ne pouvaient être admis dans l'église sans recevoir un baptême nouveau. Cette règle n'avait cessé d'être suivie en Afrique (1), mais elle n'était pas adoptée ailleurs. Dans son animosité contre le schisme, Cyprien prétendait appliquer cette décision aux schismatiques aussi bien qu'à l'hérésie et, de plus, il voulut en faire la loi de l'église universelle. Il fit d'abord renouveler par une trentaine d'évêques, assemblés avec les *anciens* de Carthage, la décision d'Agrippinus, puis il la notifia à l'évêque de Rome (lettre 72), en lui demandant de l'approuver. Cependant on voit bien, par sa lettre même, qu'il n'attendait pas cette approbation et ne comptait pas que cette doctrine pût être reçue à Rome : « Je sais qu'on ne renonce pas volontiers aux idées dont on est une fois imbu, et qu'on se refuse à changer de principes ; on aime mieux, sans pour cela rompre la communion et la concorde avec ses collègues, rester fidèle à ses habitudes. Aussi ne prétendons-nous pas faire violence ni dicter la loi à personne, chaque chef d'église devant conserver chez lui sa pleine liberté et ne rendre compte de sa conduite qu'au Seigneur. » Il sent donc bien qu'il ne saurait imposer son sentiment à l'évêque de Rome ; il espère seulement, et c'est évidemment l'objet de sa lettre, que Stéphanus, sans adopter l'opinion qui a prévalu en Afrique, voudra bien s'abstenir de la combattre et rester neutre dans la question, ou que tout au moins, dans son langage, il rendra à l'évêque de Carthage ménagemens pour ménagemens. Il fut tout à fait trompé dans cette attente.

Nous n'avons pas la réponse de Stéphanus, mais les lettres 74 et 75, dans la Correspondance de Cyprien, nous permettent de nous en faire une idée. Il repoussait absolument la doctrine africaine, il la condamnait, et enjoignait à Cyprien et aux siens de l'abandonner. Il s'emportait, il menaçait, il parlait de faux Christs, de faux apôtres, d'ouvriers de mensonges, n'appliquant pas directement à Cyprien ces paroles, — du moins, je le crois, — mais s'y prenant de manière à ce qu'on les lui appliquât ; il se montrait prêt à excommunier, non pas sans doute ceux qui tenaient cette doctrine, car il ne l'a pas fait, mais apparemment ceux qui auraient essayé de l'introduire dans Rome malgré lui. Il refusait de conférer avec des évêques d'Afrique qui lui étaient députés ; il allait jusqu'à interdire à ses fidèles de leur donner l'hospitalité. Outre

(1) Cyprien dit qu'elle avait été appliquée à des milliers d'hérétiques (*tot millia*), ce qui montre les progrès incessans de l'unité parmi les chrétiens, et comment les hérésies allaient se perdant l'une après l'autre dans la grande église.

que l'église de Rome, l'église de Pierre, ne supportait pas aisément qu'on prétendît lui faire la leçon, une autre raison devait faire juger cette nouveauté insupportable à Stéphanus; c'est qu'il paraît que Novatianus et les siens la pratiquaient, et qu'ils s'étaient mis à rebaptiser ceux qui venaient à eux.

Cyprien persista : il convoqua un nouveau concile, où il assembla cette fois jusqu'à soixante-dix évêques. Nous avons dans ses œuvres le procès-verbal de ce concile, où l'opinion de chaque évêque (ils sont unanimes) est résumée en quelques mots. Il y a un préambule, où Cyprien prend encore la précaution de déclarer que le concile ne prétend pas imposer un dogme ni excommunier personne : « Car aucun de nous ne se constitue évêque des évêques, » trait adressé évidemment à Stéphanus.

Avant de recueillir les voix, Cyprien avait fait lire une lettre que l'évêque Jubaianus lui écrivait pour lui demander une consultation sur cette question, et la réponse qu'il avait faite à cette lettre. Nous n'avons que cette réponse, qu'il publia ensuite (lettre 73). C'est un écrit très étendu, mais auquel je ne m'arrêterai pas, ce débat purement théologique ayant perdu aujourd'hui tout intérêt. Mais il y a toujours un intérêt historique à considérer l'attitude de Cyprien à l'égard de Stéphanus. Non-seulement il n'obéit pas et ne se croit nullement tenu d'obéir : mais il ne se tient pas obligé à plus de respect à l'égard de Stéphanus que Stéphanus n'en a eu pour lui : lettre 74, à l'évêque Pompeius. Il dira : « Parmi tant de propos hautains, ou peu pertinens, ou contradictoires, qu'il laisse échapper maladroitement et sans réflexion, etc. » Il l'accuse d'obstination intraitable, d'entêtement, d'aveuglement; il lui dit qu'il n'a pas seulement à enseigner, mais à apprendre. Il lui applique telles paroles des écritures, flétrissantes ou menaçantes, et lui demande quelle figure il fera au jugement dernier. Rien ne paraît aujourd'hui plus étrange.

Et cependant Cyprien est réservé, si on le compare à cet évêque Firmilianus, dont j'ai parlé, qui, établi dans l'Asie grecque, avait moins encore à se gêner avec Rome. Cyprien lui avait écrit pour lui exposer le débat; nous n'avons pas cette lettre, mais nous avons la réponse (lettre 75); le nom latin de l'évêque permet de croire que cette lettre latine est bien l'original. Il y parle de Stéphanus, d'un bout à l'autre, avec une grande irrévérence. « Il y a une chose dont nous pouvons remercier Stéphanus, c'est que sa grossièreté nous a valu de reconnaître votre loyauté et votre sagesse (1). » Et il ajoute que ce n'est pas là d'ailleurs un mérite pour

(1) « *Fidei et sapientiæ* vestræ, » au pluriel, et non « *tuæ.* » Le pluriel s'explique par ce fait que l'écrit de Cyprien, auquel Stéphanus répondait, portait les noms de plusieurs évêques. C'était sans doute la lettre 72.

Stéphanus, comme ce n'en est pas un pour Judas de nous avoir valu la passion du Christ. Il se récrie sur sa hardiesse, son insolence, ses mauvais procédés ; il parle même de sa sottise, *stultitiam*. Il lui reproche de s'abandonner à des colères, faute de raisons. Il lui dit enfin : « Quand tu as la prétention que tu peux excommunier tout le monde, c'est toi-même que tu excommunies. » Il n'y a guère de phrase dans cette lettre qui ne scandalisât l'église d'aujourd'hui. C'est ainsi que Cyprien et ses amis, à force d'indignation contre le schisme, se sont eux-mêmes approchés du schisme, mais ils ne sont pas allés jusqu'au bout.

Nous avons encore un témoignage de l'indépendance des évêques à l'égard de l'église de Rome dans une lettre de Cyprien à des églises d'Espagne, écrite par lui et portant les noms d'une quarantaine d'évêques africains qu'il avait assemblés en concile (lettre 67). Il y est question de deux évêques espagnols qui avaient été déposés comme Tombés. L'un d'eux, quand déjà il avait été remplacé, avait eu l'idée d'aller à Rome, où il avait sollicité et obtenu de Stéphanus que celui-ci invitât ses collègues à lui rendre ses fonctions. Sans oser dire, remarquons-le, que cette invitation n'ait pas sa valeur, les Africains disent que Stéphanus a été trompé, qu'il est trop loin, qu'il n'a pas su comment les choses s'étaient passées, et enfin ils concluent à ne pas tenir compte de sa demande, et à ce que celui pour qui il intercédait demeure déposé.

Il est donc certain qu'au IIIe siècle l'évêque de Rome n'était pas un chef de l'église, et n'avait aucune autorité reconnue. Mais il est certain également qu'il exerçait néanmoins une très grande autorité morale ; que chacun recourait à lui et cherchait à le mettre de son côté ; que ceux mêmes qui lui résistaient craignaient de rompre avec lui, et croyaient faire assez s'ils pouvaient se maintenir libres chez eux, sans essayer d'agir au dehors. On sent bien ici, par exemple, que Rome n'a qu'à attendre, et que le jour où elle ne trouvera plus devant elle, sur le siège de Carthage, un personnage aussi considérable que Cyprien, elle ramènera cette église à son obéissance avec l'Occident tout entier. Cyprien le sent lui-même sans doute, et c'est ce qui fait son irritation et celle de ses amis. Et, en effet, la doctrine soutenue par Stéphanus, qu'il n'y a pas lieu de rebaptiser ceux qui ont reçu le baptême des hérétiques, était déjà au temps d'Augustin et est restée depuis lors celle de toute l'église.

On trouve encore dans les lettres de Cyprien la trace de quelques autres contestations. On disputait, par exemple, sur la question de savoir si le baptême était valable quand il était donné seulement par aspersion à un malade couché dans son lit, et qui ne pouvait le recevoir par immersion, suivant la coutume d'alors (lettre 69). Plu-

sieurs refusaient de baptiser les enfans aussitôt après leur naissance, et voulaient attendre huit jours, comme pour la circoncision de l'ancienne loi (lettre 64). Enfin, dans plusieurs églises, on communiait à l'office du matin avec de l'eau pure, et non avec du vin mêlé d'eau (lettre 63). Cyprien est consulté sur toutes ces difficultés et les discute, mais elles ne paraissent pas avoir agité sa vie ni causé de troubles sérieux; je ne m'y arrêterai pas.

En même temps qu'il écrivait ses lettres, qui sont des actes, Cyprien a écrit aussi des livres, à l'occasion des grandes divisions de l'église. C'est ainsi qu'à la fin d'une lettre aux confesseurs de l'église de Rome (lettre 54), il les renvoie à un écrit où il a développé, « autant que le lui a permis la médiocrité de son talent, » *l'unité de l'Église catholique*. Cet écrit a une vingtaine de pages, comme le livre des Tombés, et c'est à peu près aussi l'étendue des autres écrits de Cyprien (1) : ce ne sont guère que des discours. Ils sont d'ailleurs tous composés de la même manière, et celui-là pourrait nous suffire pour étudier l'écrivain.

Cyprien est un homme de gouvernement plutôt qu'un homme de doctrine, et il ne discute guère les questions de doctrine qu'à la suite de Tertullien, dont il consultait sans cesse les livres, en disant : « Donne-moi le maître (2). » Il n'a traité qu'après lui de l'Habillement des vierges, de l'Oraison, de la Patience; et s'il n'y a pas de livre de Tertullien intitulé : de l'Unité, Cyprien, cependant, s'est inspiré du livre des *Prescriptions*, écrit pour établir cette unité, en combattant les hérésies et les schismes, maladies qui s'étaient développées dans l'église vers le temps d'Antonin. C'est là qu'il nous montre Jésus-Christ établissant son église par les apôtres, et cette église multipliant de tous côtés ses rejetons, sans cesser d'être la même; « de sorte que tant d'églises n'en sont qu'une seule, qui vient d'abord des apôtres, et d'où toutes les autres viennent. » C'est aussi le thème de Cyprien.

Mais qu'on le remarque bien, cette unité est toute morale : elle consiste dans une même origine et dans une même foi; les églises n'en sont pas moins distinctes et indépendantes et ne font pas extérieurement un même corps. Les évêques, qui sont plusieurs, exercent solidairement l'autorité de l'épiscopat, qui est un et indivisible (*Unité*, 5). C'est ainsi qu'un même soleil épand de tous côtés ses rayons, qu'un même tronc divise à l'infini ses branches et son feuillage, qu'un même fleuve arrose tant de terres de ses eaux.

(1) Sauf *les Témoignages*, qui ne sont qu'une compilation.
(2) Hieron., *De Viris illustribus*, 53.

Voilà ce que l'orateur, — car on peut l'appeler ainsi, — va s'attacher à prouver. Mais *l'invention*, comme les rhéteurs appellent cette première partie de l'art du discours qui consiste à trouver des argumens, est extrêmement simplifiée dans l'éloquence chrétienne. Elle consiste seulement à recueillir des textes dans les écritures; car toute proposition qui se trouve dans les écritures est par cela seul prouvée pour un chrétien. Et comme tout le Nouveau-Testament et une grande partie de l'ancien ne sont qu'une prédication, les textes abondent en effet, et il n'y a qu'à les ramasser. L'art de l'orateur se réduit à une mémoire qui s'en est approvisionnée largement et à une souplesse d'esprit qui lui fait toujours retrouver à propos ce qui lui convient. C'est là, en effet, le secret de Cyprien. Dans cet écrit de dix-huit pages, il y a jusqu'à cinquante-cinq citations des livres saints, qui forment à peu près toute la trame du discours. Quelques-unes sont capitales : « Un seul cœur, un seul esprit, une seule espérance en laquelle vous êtes appelés; un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, un seul Dieu. » (Eph., IV, 4.) — « Qui n'est pas avec moi est contre moi. » (Matth., XII, 30.) — « Et il n'y aura qu'un troupeau et qu'un berger. » (Jean, X, 16). — « Qu'il n'y ait pas de divisions parmi vous. » (I Cor., I, 10), etc. Mais cette méthode veut que, si on ne trouve pas assez de textes, on y supplée. Les allégories sont pour cela d'une grande ressource. Quelques-unes ont si bien réussi qu'on peut dire qu'elles font autorité, comme celles de l'arche de Noé, ou de la tunique sans couture. D'autres sont plus difficiles à accepter. Dans le Cantique des cantiques, quand l'amant dit en parlant de l'amante : « Ma colombe est unique, » il n'est pas clair que cela signifie l'unité de l'église. De ce qu'il est dit dans l'Exode que l'agneau pascal doit être mangé dans la maison, et qu'aucune portion de cette chair ne sera emportée au dehors, on peut douter que Cyprien ait droit de conclure qu'il ne faut pas porter au dehors la chair du Christ, c'est-à-dire qu'il ne faut pas communier avec ceux qui « se sont séparés de l'église. » Ces procédés d'argumentation gâtent trop souvent les œuvres des Pères.

D'ailleurs les textes, s'ils sont un secours, peuvent être aussi un embarras. Ainsi, les dissidens de Carthage opposaient à Cyprien un verset célèbre : « Quelque part que deux ou trois se rassemblent en mon nom, je suis là au milieu d'eux. » (Matth., XVIII, 20.) Ils prétendaient démontrer par là qu'ils n'avaient pas besoin d'avoir avec eux un clergé ni un évêque. Il se tire ingénieusement de l'objection; elle ne laissait pas pourtant d'être gênante.

Mais parmi ces textes, il y en a un qu'il cite tout d'abord, au début de son argumentation, et auquel je dois m'arrêter, à cause de

l'importance qu'il a prise plus tard dans l'église. Il le développe dans un morceau que je traduirai tout entier :

« Le Seigneur, parlant à Pierre : Je te le déclare, dit-il, tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon église, et les portes des enfers n'en viendront pas à bout, et je te donnerai les clés du royaume des cieux, et ce que tu fermeras sur la terre sera fermé aussi dans les cieux, et ce que tu ouvriras sur la terre sera ouvert aussi dans les cieux. (Matth., XVI, 18.) Une autre fois, après sa résurrection, il lui dit : Fais paître mes brebis. (Jean, XXI, 15.) C'est sur lui, sur un seul, qu'il bâtit son église; c'est lui qu'il charge de faire paître ses brebis. Et quoique, après sa résurrection, il donne à tous ses apôtres une puissance égale et qu'il leur dise : Ainsi que mon Père m'a envoyé, moi à mon tour je vous envoie. Recevez l'Esprit saint : si vous remettez à un homme ses péchés, ils seront remis, et si vous les retenez, ils seront retenus (Jean, XX, 21); cependant, pour manifester l'unité, il a voulu, en vertu de son autorité, que l'origine de cette unité parût d'un seul. Cependant, tous les apôtres étaient ce qu'a été Pierre : ils partageaient également avec lui l'honneur et la puissance : mais le commencement part de l'unité, et la primauté est donnée à Pierre, pour qu'il soit montré que le Christ n'a qu'une église et qu'une chaire. Tous sont bergers, et on ne voit qu'un troupeau, que font paître à la fois tous les bergers par un accord unanime... Celui qui n'est pas attaché à l'unité de l'église, croit-il être attaché à la foi? Celui qui résiste à l'église et lui tient tête, celui qui laisse là la chaire de Pierre, sur laquelle l'église est fondée et qui l'abandonne, peut-il compter qu'il est dans l'église? »

A prendre ce morceau dans son ensemble, il est évidemment d'accord avec les sentimens que nous connaissons à Cyprien. Pierre n'a point de supériorité : tous les apôtres sont autant que lui, et par conséquent tout évêque vaut l'évêque de Rome. La parole dite à Pierre n'a que le caractère d'un symbole, par lequel le Christ a voulu seulement marquer mieux l'unité de son église en s'adressant à un seul. Cependant il y a là quelques expressions qui semblent tellement flatteuses pour Pierre et ses successeurs qu'elles en ont paru suspectes. Elles manquent dans plusieurs manuscrits, et des éditions les écartent comme apocryphes. M. Paul Viollet estime qu'elles sont authentiques (1), et je me range à son avis. Je n'y vois rien qui contredise formellement les idées de Cyprien, et au lieu de supposer qu'on a fait des additions au texte dans l'intérêt de l'église romaine, on peut supposer tout aussi bien que ce sont

(1) *Revue critique* du 12 juillet 1880, p. 33, note 4.

au contraire ceux qui se débattaient contre les prétentions de cette église, à une époque postérieure, qui y ont fait des suppressions ; ou peut-être encore Cyprien lui-même, lors de sa querelle avec Stéphanus (1).

Il est certain, dans tous les cas, que l'évêque de Carthage, quand il proclamait l'unité de l'église, ne l'entendait pas du tout comme on l'entendait à l'époque où Bossuet prononça son fameux sermon de 1682. L'église, je le répète, n'avait pas au IIIe siècle d'unité extérieure ; car il ne s'y trouvait pas un chef reconnu, et on ne connaissait pas non plus les conciles œcuméniques, qui ne purent se réunir que quand la puissance publique fut chrétienne. C'est dans chaque église seulement que cette unité extérieure pouvait être obtenue par le gouvernement de l'évêque, et c'est l'objet que Cyprien a poursuivi avec tant de passion et de succès.

C'est la passion qui le rend éloquent, en se faisant jour à travers les textes. C'est ainsi qu'il nous montre l'Ennemi, c'est-à-dire l'esprit du mal, abattu d'abord par la ruine de l'erreur quand il a vu les idoles abandonnées et leurs temples déserts, mais se retournant tout à coup et reprenant ses espérances, lorsqu'il a inventé le schisme pour désunir l'église par une voie cachée et plus dangereuse. C'est ainsi qu'il défend aux séparés de prétendre à l'honneur du martyre : car ils ont troublé l'union et la paix ; l'amour leur a manqué ; il reprend les ardentes paroles de Paul sur l'amour (ἀγάπη, *caritas*) que rien ne remplace : « Et quand je livrerais mon corps au feu, si je n'ai l'amour, je n'ai rien gagné ; » et il les met au défi de trouver la couronne dans les supplices mêmes, où ils ne trouveront que condamnation et désespoir. Il fait de ces hommes le portrait le plus odieux et le plus triste : ils sont pires que les Tombés ; car le Tombé regrette son église, et l'autre la renie ; le Tombé ne fait de mal qu'à lui ; l'autre entraîne ses frères à leur perte : le Tombé se repent et pleure, l'autre est joyeux et fier de son crime ; le Tombé a péché une fois, l'autre pèche tous les jours : le Tombé a devant lui l'espoir du martyre ; pour l'autre, tant qu'il est hors de l'église, il n'y a rien à espérer.

Tout cela est vif et puissant, mais terrible. Nul n'a plus fait que Cyprien pour établir dans l'église l'autorité, mais on sent que cette autorité sera un jour bien dure. C'est le despotisme clérical, c'est

(1) J'indique ici les incises contestées par les premiers et les derniers mots de chacune :

C'est sur lui — paître ses brebis.
Et la primauté — par un accord unanime.
Celui qui résista — et qui l'abandonna.

l'asservissement des peuples que cette éloquence a préparé. A qui la faute? Il ne faut pas hésiter à le dire : la faute en est aux persécutions. On était sur un champ de bataille ; l'évêque était le capitaine et devait être obéi. Toute indépendance profitait à l'Ennemi et devenait défection. C'est pour défendre leur liberté contre la puissance romaine que les chrétiens ont élevé une puissance qui a détruit pour des siècles toute liberté.

Mais une autre réflexion vient à l'esprit à la lecture de ce discours, c'est que l'éloquence de Cyprien allait à détruire aussi, sans qu'il s'en doutât, l'indépendance des évêques. Il a beau être ingénieux à interpréter la parole adressée à Pierre, cette parole devait inévitablement aboutir à faire de l'église une monarchie ; car jusque-là il manquait toujours quelque chose à l'unité. Le temps n'est pas loin où le chef de l'église de Rome sera porté définitivement par la force des choses au-dessus de tous, où il deviendra, en effet, un évêque des évêques, où seul il s'appellera le pape, où il pourra même porter tout de bon ce titre de pontife suprême, qui était resté celui des césars tant que la vieille religion a régné. Le catholicisme a été achevé le jour où le *Tu es Petrus* a été gravé en lettres colossales au-dessous du dôme de Saint-Pierre. Et c'est précisément à ce comble de grandeur qu'a commencé son déclin. Mais les églises affranchies n'ont pu échapper à la domination de la papauté qu'en détruisant aussi la domination des évêques, sur laquelle celle-là était assise, quelque illusion que se soient faite là-dessus, soit le grand évêque de Carthage, soit nos illustres évêques gallicans.

Un autre petit écrit de Cyprien, *de la Jalousie et de l'Envie*, lui a évidemment été inspiré encore par sa querelle avec les dissidens. C'est par ces sentimens qu'il explique comment ils se sont séparés de lui. Partout où il y a un gouvernement et une opposition, il est rare qu'on ne puisse pas surprendre quelque part chez les mécontens des passions de cette espèce ; il est rare aussi qu'elles suffisent à rendre compte de leurs plaintes et de leurs attaques. Qu'aurait dit Cyprien si on lui eût soutenu qu'il n'y avait des chrétiens que parce que les césars, les puissans, les riches, tous ceux qui se trouvaient bien de l'ordre établi, avaient soulevé la jalousie et l'envie de tous ceux qui en souffraient?

HAVET.

LORD TENNYSON

Il y a plus de vingt ans que M. Taine et M. Émile Montégut, avec l'autorité qui leur appartient, ont fait connaître Alfred Tennyson aux lecteurs de cette *Revue*. Depuis lors, l'œuvre du poète anglais a doublé d'étendue. Grâce à des remaniemens successifs et à d'incessantes retouches, la partie ancienne a changé d'aspect. L'écrivain s'est engagé dans des voies nouvelles; on a découvert un second, ou plutôt un troisième Tennyson, et les relations de l'auteur avec la critique et le public ont été profondément modifiées par cette découverte. Il comment il a reçu la plus haute consécration dont disposent, en Angleterre, les pouvoirs publics : il s'est assis dans la chambre des lords, en attendant qu'il aille reposer à Westminster. Déjà il savoure, par avance, les honneurs un peu monotones de l'immortalité et se sent chaque jour devenir dieu. Le culte de Tennyson est organisé; il a ses rites, ses initiés, ses légendes; il a même ses sceptiques et ses athées, dont les manifestations varient du sourire à l'insulte. En sorte qu'il ne lui manque rien de ce qui constitue aujourd'hui un dieu, pas même d'être blasphémé.

Une légion de commentateurs a commencé de se distribuer ses œuvres. Quelques-uns cherchent le système poétique; les plus nombreux dégagent le dogme et la leçon morale; d'autres font leur étude de ce qui est obscur, et leurs délices de ce qui est inintelligible. Dans le lointain, on entend un pas pesant; ce sont les Allemands qui s'approchent. Mais la proie est vivante : l'heure du scoliaste teuton n'a pas encore sonné. En France, Tennyson est étudié comme un classique, et le conseil de l'instruction publique a, par une sélection judicieuse, inscrit sur nos programmes *Enoch Arden*

L'ALEXANDRINISME

Un personnage du romancier Achille Tatius, au IIIe siècle après Jésus-Christ, entre dans Alexandrie du côté de la mer, par la porte du Soleil, et il est ébloui. « Ses yeux, dit-il dans son langage de rhéteur, sont vaincus par un pareil spectacle. » Telle devait être déjà l'impression des visiteurs peu de temps après la fondation de la ville ancienne, dont la ville moderne, paraît-il, ne peut donner nullement l'idée. S'ils arrivaient par mer, le quai du Grand-Port, aujourd'hui en partie rongé par les flots, leur offrait dès l'abord une suite magnifique de monumens, couverts de terrasses et entourés de jardins, que les Ptolémées avaient élevés à grands frais, puis le théâtre, puis de vastes chantiers et magasins de dépôt. Derrière cette brillante façade de constructions royales, la ville d'Alexandrie se développait régulièrement, traversée par deux rues principales, ornées de colonnades, qui se coupaient à angle droit et déterminaient la direction des autres rues, toutes parallèles. Pour ne pas rester indigne de cet ensemble, la ville primitive, Rhakotis, étagée sur une rangée de collines, s'était en partie transformée. C'est là que se dressait le Sérapéum, auquel on montait par un escalier de cent marches, et dont les colonnades et les statues faisaient l'admiration d'Ammien Marcellin.

Par ces magnificences, les Ptolémées prétendaient imposer à la Grèce sa nouvelle capitale. La pensée du fondateur d'Alexandrie avait été plus ambitieuse encore. Ce n'était pas seulement la capitale

de la Grèce qu'il avait voulu fonder; c'était celle du monde. Admirablement placée à la limite de l'Afrique et de l'Asie, elle en devait voir affluer chez elle les richesses, offertes à l'industrieuse activité des peuples méditerranéens. Elle devenait le centre de tous les intérêts commerciaux et politiques. Ce vaste dessein ne survécut pas au conquérant, du moins dans sa grandeur primitive; son tombeau, qu'Alexandrie conservait précieusement et qu'elle offrit aux méditations de César, en fut comme le monument. Cependant, même réduite au rôle de capitale de l'Égypte, Alexandrie était la merveille du monde grec. Si elle avait dû renoncer aux rêves de domination universelle, et si l'hellénisme, qui l'avait créée, avait été contraint d'y admettre le mélange des élémens égyptiens, du moins avait-elle rempli une partie de sa destinée et pris un caractère tout spécial dans cette colonisation grecque dont elle fut le suprême effort. Colonie indépendante et sans métropole, elle vit tous les pays grecs répondre à l'appel que semblait leur adresser le phare colossal dressé à l'entrée de ses ports, et sa vaste enceinte se remplit d'une foule cosmopolite. Avec les Grecs expatriés, s'y rencontraient les Égyptiens indigènes et les Asiatiques, en particulier les Juifs, qui avaient leurs quartiers à part.

La spirituelle idylle des *Syracusaines* nous met vivement sous les yeux quelques traits de la vie des émigrés grecs de la classe moyenne, fidèles à l'esprit et à la langue de la mère patrie au milieu de cette multitude où ils sont comme perdus, de ce mouvement et de ces splendeurs de leur patrie nouvelle qui les enchantent. C'est un jour de fête, les rues fourmillent de monde; les deux petites bourgeoises de Syracuse, soutenues par une intrépide curiosité, ont peine à se frayer un chemin; et ce qui ne contribue pas le moins à entraver leur marche, c'est le nombre de soldats, de chars et de chevaux qu'elles rencontrent sur leur passage. Nous sommes dans une monarchie établie par la conquête, et on en trouve partout l'appareil et le soutien. Mais la fête elle-même est ce qui marque le mieux le caractère de la nouvelle ville.

On célèbre les Adonies. Il y avait environ un siècle et demi que le culte asiatique d'Adonis avait pénétré dans les mœurs athéniennes. Au temps de la guerre de Sicile, les femmes le célébraient avec une ardeur dont témoigne Aristophane. Mais en Grèce, ou du moins à Athènes, ces lamentations et ces réjouissances au sujet de la mort et de la résurrection du jeune amant d'Aphrodite, bien que remplissant toute la ville, gardaient un caractère privé. Chacune dressait devant sa maison le lit funèbre d'Adonis. Dans Alexandrie, les Adonies prennent un caractère public, par cela seul que c'est la reine qui les célèbre. Toute la cité se précipite vers la cour du palais d'Arsinoé,

pour assister à un merveilleux spectacle qui réunit la magnificence de l'Orient à l'art délicat de la Grèce. A côté du bel Adonis et d'Aphrodite, couchés sur leurs lits d'argent au milieu d'un appareil où le luxe et la recherche l'emportent sur le goût, la voix exercée d'une artiste grecque, d'origine argienne, module un chant en l'honneur de la déesse et du héros. On voit qu'à cette fête religieuse il manque une chose, le sentiment religieux. Une émotion profonde, ou au moins une passion à demi physique et extatique, remuait les Syriennes et même les Athéniennes, qui, échevelées et se frappant la poitrine, se lamentaient sur la mort du beau jeune homme en qui se personnifiait la nature envahie par le froid et la stérilité de l'hiver. Dans la fête célébrée par Arsinoé, cette passion a complètement disparu; c'est un simple spectacle; c'est presque déjà un divertissement mythologique, comme ceux qu'on arrangera pour la cour de Louis XIV. On y trouve même le compliment à la famille royale. Si Arsinoé, dit la chanteuse, a paré si magnifiquement l'amant de Cypris, c'est pour remercier celle-ci d'avoir versé l'ambroisie dans le sein de sa mère Bérénice et opéré son apothéose. Cette indifférence sur le fond, cet appareil extérieur, cette magnificence froide et chargée et cette élégance recherchée dans le détail, c'est l'alexandrinisme.

Ces conclusions ressortiraient peut-être avec plus d'évidence encore comme les conséquences naturelles de l'interminable description qui se lit dans Athénée des splendeurs mythologiques que Ptolémée Philadelphe avait déployées dans une procession dionysiaque. Qu'on se reporte, par la pensée, vers la vraie capitale de la Grèce, qu'Alexandrie venait supplanter, vers Athènes; qu'on se figure un instant la procession des Panathénées, où sont réunis tous les représentans de la cité, vieillards et jeunes gens, magistrats et citoyens, qu'on la voie gravissant dans un ordre harmonieux la roche sainte qui est le centre de la ville et autour de laquelle se sont groupés ses quartiers irréguliers, chacun avec son histoire et sa vie, et arrivant au Parthénon, noble sanctuaire de la déesse vierge et de l'art attique: aussitôt on sentira quelle distance sépare de la ville ancienne, toute pénétrée de la plus pure substance de l'hellénisme, cette ville improvisée, sans passé et sans foi, réunion artificielle d'élémens disparates, née d'une pensée politique et maintenue par la présence d'une dynastie étrangère au pays. On comprendra, en même temps, ce qui distingue le plus la littérature alexandrine de la littérature antérieure.

Parmi les créations des premiers Ptolémées, celle qui leur faisait le plus d'honneur, celui de leurs luxes par lequel ils avaient voulu témoigner de l'élévation de leurs goûts, c'était le Musée. La *Volière*

des Muses, comme l'appelait le satirique Timon, était un ensemble de magnifiques constructions qui avait quelque ressemblance avec notre Institut et nos grands établissemens d'enseignement et d'études scientifiques. Au milieu de cours et de promenades plantées d'arbres s'élevait un édifice entouré de portiques et surmonté d'un dôme. Un *exèdre*, sorte de salle ouverte, très appropriée au climat de l'Égypte, était disposé pour les réunions savantes. Dans les dépendances, il y avait la célèbre bibliothèque que les rois avaient réunie à grands frais, des lieux d'étude et d'enseignement où étaient admis même des enfans, des salles de dissection, des observatoires astronomiques installés sur les terrasses, des parcs peuplés d'animaux de toute espèce, des jardins d'acclimatation remplis de plantes rares. Une vaste salle à manger recevait les pensionnaires des Ptolémées, c'est-à-dire les savans, les érudits et les poètes que leur munificence attirait. Ils trouvaient ainsi, sous la présidence du grand-prêtre des muses et la direction du bibliothécaire, reconnu en même temps comme chef du Musée, une somptueuse retraite, pourvue de toutes les ressources pour l'étude et pour le bien-être. Ils y vivaient, séparés de la foule, comme dans un des beaux monastères du moyen âge. Mais si leur monastère les protégeait contre le contact de la population mêlée d'Alexandrie, il était cependant singulièrement mondain et ouvert au siècle. Il les laissait, ou plutôt les mettait en communication constante avec le roi et avec la cour. Or, le roi, dans la dynastie des Ptolémées, est le plus souvent un mélange de volupté plus ou moins délicate et de cruauté. Il est curieux de voir comme certains unissent la férocité sanguinaire des Orientaux au goût de la grammaire et de la science. L'énorme Ptolémée Évergète Physcon (*ventru*), surnommé aussi *le Philologue*, est la terreur d'Alexandrie; il tue son neveu dans les bras de sa sœur le jour où il épouse celle-ci, et il corrige le texte d'Homère. La cour, qui comprenait à peu près toute la société polie, était sous l'influence des femmes, des reines, des maîtresses royales adonnées à de fastueux plaisirs et divinisées par l'adulation. De là un ton de galanterie particulier, dans des sortes de cours d'amour qui se formaient autour d'elles. On connaît, par la traduction de Catulle, la pièce de Callimaque sur la chevelure de Bérénice. Il est vrai qu'auparavant, Stratonice, femme de Séleucus, avait mis au concours l'éloge de ses cheveux, quoiqu'elle fût chauve, et cela prouve que les mœurs littéraires se ressemblaient alors dans les différentes cours. Mais celle d'Alexandrie, où se concentrait le mouvement des lettres, tenait de beaucoup le premier rang.

De cet ensemble de faits se tirent facilement les principaux caractères de la poésie alexandrine. Le poète n'est nullement national ni

inspiré. Il ne chante pas pour une foule homogène, ni capable de lui communiquer la vie et l'inspiration. Qu'est-ce que la foule d'Alexandrie? Dans cette réunion d'Égyptiens, de Juifs et d'Orientaux, de Grecs venus pour chercher fortune, où est cette communauté de croyances, d'idées, de mœurs qui forme un peuple? Où sont cette culture, ce goût naturel, ce sens supérieur de l'humanité, qui faisaient du dernier des auditeurs de Pindare ou de Sophocle un Hellène, c'est-à-dire un juge prêt à se passionner pour les beautés supérieures de l'art et pour les grands sentimens? Le poète vit d'une vie factice; il ne pénètre pas plus dans les réalités tragiques du palais qu'il ne se mêle à la foule; et il écrit pour un cercle. Ses auditeurs sont des lettrés et des délicats; il travaille dans une bibliothèque, et il a pour muse l'érudition; ses conditions de succès sont, avec une certaine habileté technique et la science grammaticale, la grâce et l'esprit. Enfin si, dans ce monde artificiel où son existence est confinée, il rencontre la réalité, ce sont les mœurs galantes de la société qu'il voit, c'est l'amour, qui la lui fourniront.

M. Couat, l'auteur d'un travail considérable et approfondi sur la poésie alexandrine (1), a bien fait de commencer par un chapitre général où il parle d'Alexandrie et du Musée. C'était l'introduction la plus naturelle. Il s'est ainsi bien rendu compte de la nature et des conditions de l'alexandrinisme, et il a tiré de là des vues principales qui font la suite et l'unité de son livre. Peut-être y aurait-il lieu de lui reprocher un excès de logique qui le fait paraître exclusif. Sans doute parce que le génie alexandrin est antipathique au vrai drame, il ne dit rien du théâtre. On en est un peu surpris. Non-seulement la *pléiade tragique* rentrait dans son sujet; mais il y avait aussi à s'occuper de la comédie, en particulier de ces dernières formes de la comédie dorienne, désignées par le nom général de *phlyacographie*, qui de Tarente et de Syracuse s'étaient répandues dans tout le reste de la Grèce. Dans ce genre, Alexandrie comptait parmi ses poètes Alexandre d'Etolie et ce Sotadès que Ptolémée Philadelphe fit noyer pour le punir d'un vers sur son mariage avec sa sœur Arsinoé. Dans la célèbre procession de Bacchus, dont le souvenir a déjà été rappelé, le poète Philiscus, un des sept de la pléiade tragique, s'avançait entouré des artistes dionysiaques. M. Couat nous doit un chapitre sur le théâtre alexandrin.

Ce qui explique cette omission, c'est qu'il trouvait plus à sa portée un homme qui lui paraît avec raison le type accompli de l'alexandrinisme, et qui, malgré des pertes considérables, nous a laissé de

(1) *La Poésie alexandrine sous les trois premiers Ptolémées*, par M. Auguste Couat, doyen de la faculté des lettres de Bordeaux. Paris; Hachette, 1882.

quoi l'apprécier, Callimaque. Il a fait de Callimaque le centre de son travail. Deux poètes de cette période ont été plus admirés de la postérité : Théocrite, de premier ordre dans son genre, et Apollonius de Rhodes. Mais Théocrite, bien que touché par l'alexandrinisme, le domine par son originalité, et il appartient à la Sicile plus qu'à l'Égypte. Quant au second, s'il garde sa place dans le Musée, il en fut presque banni pendant longtemps et il prétendit en secouer le joug. M. Couat les relègue donc tous deux au second rang, bien qu'il écrive sur Théocrite de jolies pages, où il nous paraît seulement exagérer l'influence alexandrine aux dépens des côtés supérieurs de ce poète. C'est Callimaque qui est son homme, ou plutôt l'homme de son livre. Ce n'est pas que d'ailleurs il ne nous donne d'intéressantes appréciations des élégiaques comme Philétas, des auteurs d'épigrammes comme Asclépiade, des épiques comme Rhianus, des poètes didactiques comme Aratus. Nous ne pouvons pas ici le suivre partout ; nous nous bornerons à deux points qui tiennent au fond de son principal sujet : la querelle de Callimaque et d'Apollonius, et la peinture de l'amour dans le second de ces poètes.

I.

M. Couat, que nous allons prendre ici pour guide principal, a étudié avec grand soin la querelle de Callimaque et d'Apollonius et il en a tiré une intéressante restitution des mœurs littéraires du temps. Au moment où elle commença, Callimaque approchait de la fin de sa longue carrière. Honoré et célèbre, bibliothécaire du Musée, il était considéré comme le chef de l'école alexandrine. Ses titres à cette haute situation étaient une érudition étendue et curieuse, l'élégance et l'esprit dans le maniement de la poésie. La liste fort considérable de ses œuvres comprend, avec les *Tableaux*, vaste répertoire bibliographique — en 120 livres ! — des auteurs qui se sont distingués dans tous les genres : éloquence, poésie, histoire, gastronomie et le reste ; des mémoires historiques et géographiques ; des recueils de merveilles et de curiosités naturelles dans tout le monde connu ; des listes de noms de toute espèce : noms de mois chez les peuples divers, noms d'îles et de villes, noms d'oiseaux et de poissons. C'est la part de la prose ; celle de la poésie s'en rapproche assez, car le principal ouvrage de Callimaque, celui qui a fait sa réputation d'élégiaque, est encore un gros recueil, intitulé *les Causes*, où sont réunis, en groupes méthodiques, des poèmes sur les jeux publics, sur les fondations de villes, sur les inventions célèbres, sur les sacrifices et les cérémonies religieuses. Il avait

composé aussi d'autres pièces, des épigrammes, des hymnes écrits pour des fêtes. Nous possédons six de ces hymnes, qui nous font apprécier son industrie de mythologue et de courtisan et son élégante facilité à manier le mètre et la langue poétique, en dorien comme en ionien. Enfin, son activité savante et littéraire s'exerçait encore par son enseignement, dont la matière était sans doute, avec les diverses branches de l'érudition, la grammaire et l'étude des textes.

On devine ce qu'un pareil poète pouvait penser de l'épopée, sujet qui donna naissance à la querelle en question. Son opinion, très nettement exprimée, était que cette ancienne forme, à laquelle Homère avait attaché son nom, n'était plus possible. Et, en effet, nous venons de le dire, la grande épopée, comme en général la grande poésie, n'aurait su où prendre son inspiration. Dans la religion? Qui croyait alors aux mythes et aux légendes? Qui même pensait sérieusement aux dieux? La profonde piété de Pindare et d'Eschyle, comme la naïveté de la foi homérique, avait depuis longtemps disparu. La religion n'était plus qu'une matière littéraire ou un prétexte à spectacles. Dans le sentiment national? Malgré une certaine analogie d'état littéraire et religieux, Virgile, tout pénétré de l'idée romaine, montrera la puissance du patriotisme, mais, à la cour des Ptolémées, ce mot n'a aucun sens; assurément ce n'est pas là ce qui pouvait y ranimer la poésie épuisée. Les mœurs non plus ne se prêtent nullement à soutenir un effort poétique. Où sont ces conditions de simplicité, de grandeur morale, d'émotion facile et confiante qui doivent unir le poète et son public dans une communauté de sensibilité profonde? Le temps de l'épopée homérique est donc bien passé. Prétendre y revenir, ce serait commettre à la fois un anachronisme et une faute de goût.

Voilà quel était l'avis de Callimaque. On connaît ce mot de lui : « Un gros livre est un gros fléau. » Il érigeait en théorie ce qu'il avait fait lui-même. S'il ne voulait pas de grandes compositions originales, s'il n'admettait que de petits poèmes écrits à l'intention des lettrés, capables de fournir un aliment à leur curiosité ou de leur plaire par l'habileté de la facture et par des agrémens extérieurs, c'est que tels étaient précisément les mérites de cette foule de récits et de légendes qui remplissaient le recueil des *Causes*. Ces légendes et ces récits, c'était l'antique matière de l'épopée traitée sous la seule forme qui désormais lui convînt. Ainsi pensait déjà Théocrite, dont on a souvent cité les vers contre ces émules impuissans, ces « coqs des Muses qui s'égosillent vainement en face du chantre de Chios. »

L'opinion de Callimaque était donc l'opinion dominante, et son

autorité personnelle lui permettait de la considérer comme définitivement établie, quand éclata la contradiction la plus inattendue. Un de ses élèves, un jeune homme de dix-huit ans, qui, pendant trois années avait suivi ses leçons, le renia ouvertement dans une circonstance solennelle et rompit avec les doctrines de l'école. Dans une lecture publique, peut-être à un de ces concours que Ptolémée Philadelphe avait institués en l'honneur d'Apollon et des Muses, Apollonius fit connaître des morceaux d'une composition de longue haleine, d'un poème épique à grandes ambitions, avec une action, des caractères, des passions, enfin qui prétendait, par certains côtés, remonter jusqu'à la source homérique. Ce fut un grand scandale, et une pareille témérité reçut aussitôt sa punition. Un tel concert de critiques assaillit Apollonius, que le séjour de sa ville natale lui devint insupportable. Il prit le parti de se réfugier à Rhodes, qui fut pour lui une seconde patrie et le garda pendant presque toute sa carrière.

Un fait de cette nature nous prouve la violence des passions qui animaient ce monde factice des lettrés d'Alexandrie. L'activité y était immense, l'ardeur infinie, la vanité implacable : on sait que, dans les lettres et dans les arts, elle est souvent en raison inverse de l'originalité. La passion, qui ne se porte pas sur l'effort de la composition, qui ne se confond pas avec les œuvres et ne prend pas par là un caractère plus impersonnel et plus pur, s'attache d'autant plus aux prétentions de l'écrivain ou du critique. Doit-on se figurer la lecture d'Apollonius comme une scène tumultueuse? Ou bien, dans la dignité d'une fête royale ou d'une séance académique du Musée, le jeune poète fut-il accueilli par le silence improbateur de ses juges? Nous l'ignorons. Ce qui paraît certain, c'est que sa tentative fut le signal d'un redoublement de cabales et d'un déchaînement de haines, surtout entre lui et Callimaque, l'auteur principal de sa disgrâce. Et, malgré la distance qui séparait les deux adversaires, la guerre se continua longtemps, au moins jusqu'à la mort de celui qui, après le premier combat, était resté maître du champ de bataille.

C'était entre eux un échange d'épigrammes âpres et insultantes. « Callimaque, une balayure, une vétille, un sec morceau de bois. La *cause* de ce jugement, c'est Callimaque, l'auteur des *Causes*. » A ces injures d'Apollonius, son ancien maître répondait sans doute sur le même ton (1). Il alla jusqu'à composer, non pas seulement

(1) M. Couat voudrait voir une de ces réponses dans une épigramme qu'il interprète ingénieusement. Nous croyons que, pour les derniers vers, il fait violence au texte et détourne dans un sens littéraire une pièce qui est simplement érotique comme ses voisines dans le recueil.

de courtes épigrammes, mais tout un poème satirique, qu'il appela *Ibis*, et qui ne nous est pas parvenu. On sait que ce nom a été emprunté par Ovide et appliqué à une longue invective en vers élégiaques contre un ami perfide. Il dit lui-même qu'il imite Callimaque; on pouvait donc espérer que l'ouvrage latin nous apprendrait ce qu'avait été l'ouvrage grec. Il n'en a rien été, et les efforts multipliés des interprètes modernes n'ont guère abouti qu'à montrer à quelles bizarreries la critique peut se laisser entraîner sur un sujet alexandrin. Son excuse, c'est que, d'après les témoignages de Suidas et d'Ovide, Callimaque s'était enveloppé d'une obscurité volontaire et avait déguisé sa pensée sous des formes cherchées.

Le premier de ces déguisemens est le titre même du poème, *Ibis*. Il est certain que ce pseudonyme désigne Apollonius; mais pourquoi et quelle est l'intention satirique qui l'a fait choisir? Pour que le trait portât, il fallait que le nom éveillât une idée nette, en rapport connu avec quelque particularité de celui auquel il était attribué. Or qu'y avait-il de caractéristique chez l'oiseau égyptien, suivant la croyance de l'antiquité? Surtout un détail de mœurs fort extraordinaire, que Cicéron se charge de nous apprendre. Il nous dit que les ibis d'Égypte se soignent par des purgations : *purgatione alvos curant*. Et précisément ce détail est consigné dans un vers d'Ovide, qui ajoute même l'indication du moyen employé, de l'eau lancée avec le bec : *corpora projecta quæ sua purgat aqua*. Le commentateur ancien d'Ovide prend soin d'expliquer qu'il y a là une allusion à je ne sais quelles habitudes immondes de l'ennemi de Callimaque. Laissons-lui son explication, bien qu'elle ait trouvé des approbateurs; il suffirait de conclure que, si le vers du poète latin contient vraiment la clé de la difficulté, Apollonius faisait sans doute un fréquent usage du procédé curatif dont Molière aimait à s'égayer. Mais on a proposé des interprétations d'une nature plus relevée. Ainsi, pour M. O. Schneider, l'éditeur apprécié de Callimaque, le vers d'Ovide renferme une allusion d'un tout autre genre. La purgation de l'ibis, transportée chez Apollonius, perd son caractère physique et n'est plus qu'une ingénieuse image : si le poète est malade, c'est de l'indigestion que lui causent toutes les expressions, tous les vers, tous les morceaux qu'il a pris aux autres; il est gorgé de plagiats, et il se soulage en les rejetant dans son poème. On n'accusera pas M. Schneider de faire tort aux alexandrins en leur prêtant trop de simplicité.

En réalité, la seconde explication ne vaut pas mieux que la première. Elles pèchent toutes deux par la base, car le vers d'Ovide est tout simplement une périphrase qui tient lieu du mot *ibis*. C'est ce que M. Couat a remarqué avec beaucoup de sens. Ce n'était peut-

être pas une raison pour qu'il se laissât lui-même séduire par une idée qui le dispute presque en subtilité à celle de M. Schneider. Les interprètes vers lesquels il incline se souviennent que l'ibis était consacré à Mercure, le dieu des voleurs, et ils supposent que l'oiseau, participant du caractère de son patron, prête ici son nom pour servir d'emblème aux larcins poétiques d'Apollonius. Il se peut, en effet, que dans les nombreuses critiques qui furent dirigées contre lui ait figuré celle de plagiat, et que Callimaque se soit cru particulièrement fondé à réclamer, soit parce que le second livre des *Causes* avait servi à la composition du quatrième des *Argonautiques*, soit à cause d'expressions empruntées.

Ces exemples suffisent. Disons seulement que la plus vraisemblable parmi toutes ces interprétations est encore celle qu'a donnée autrefois Weichert dans son livre sur Apollonius. Il pense qu'on trouvait au poète une certaine ressemblance physique avec l'oiseau dont on lui appliqua le nom. Les habitudes du langage familier ont toujours admis partout ce genre de sobriquets, et la comédie grecque en avait consacré l'usage. C'est ainsi que *les Oiseaux* d'Aristophane en contiennent une longue liste, où Philoclès, le poète tragique, est appelé *Alouette huppée;* Chéréphon, le disciple de Socrate, est surnommé *la Chouette*. Callimaque lui-même, — et c'est là une assez forte présomption, — dans le prologue de son poème d'*Hécalé*, qui se rattache à sa querelle, désignait deux de ses ennemis par des surnoms tirés des particularités de leur extérieur. Il appelait l'un *Cométès*, à cause de sa chevelure, et l'autre *Chellon*, du nom d'un poisson remarquable par la longueur de ses lèvres.

Quant au poème lui-même, l'imitation d'Ovide ne nous donne aucune lumière. Son *Ibis* est, en somme, une œuvre assez puérile. Il annonce qu'il va s'envelopper de voiles et de ténèbres : qu'y a-t-il de mystérieux dans cette interminable suite de fables mythologiques, où il énumère tous les genres de mort qu'il souhaite à l'objet de ses malédictions? A coup sûr, s'il a pris quelques traits à l'original grec, ils y sont noyés. L'élégie satirique de Callimaque devait être plus courte et plus nerveuse. Du reste, le plus important n'est pas d'en rétablir par hypothèse la nature et le contenu, mais de bien distinguer les causes qui lui inspiraient ce morceau de polémique haineuse.

S'il poursuivait son adversaire avec tant d'animosité, c'est que lui-même, malgré sa victoire, il se sentait profondément atteint. Chez Apollonius il pouvait blâmer la banalité, — et c'est ce qu'il paraît lui avoir reproché bien plutôt que des plagiats; — il pouvait critiquer une abondance peu soucieuse d'élégance et de distinction :

« Le cours du fleuve d'Assyrie est large, disait-il, mais il entraîne dans ses eaux beaucoup de boue et de débris. » Et il ajoutait à sa propre louange : « Les prêtresses n'apportent point à Cérès une onde puisée indifféremment partout, mais celle qui, pure et sans mélange, découle goutte à goutte d'une source sacrée et qui en est comme la fleur la plus exquise. » Cependant cette fleur si exquise n'était que celle d'une grâce tout extérieure, et ce filet d'eau, quelque pur qu'il fût, paraissait parfois bien mince. Les côtés faibles d'une poésie qui, de parti-pris, renonce à la grandeur, qui ne pénètre pas dans l'homme et s'arrête à la surface, n'ont pas échappé aux juges de l'antiquité. « Si tu ne veux pas te connaître, lis *les Causes* de Callimaque, » dit Martial en recommandant, au contraire, ses propres poèmes comme imprégnés de vérité humaine : *hominem pagina nostra sapit.* Eux-mêmes, les admirateurs et imitateurs latins du poète grec, Ovide et Properce, ne se faisaient pas illusion sur la valeur d'un génie auquel étaient interdits les grands sujets; et chez les Grecs aussi, comme en témoignent des épigrammes, il s'élevait de vives réclamations contre ses prétentions et ses principes. « J'ai mes pièces à l'appui pour chaque mot de mes chants, » disait-il avec satisfaction. Mais était-ce encore chanter? Et les savans ne pâlissaient-ils sur le texte d'Homère que pour se soustraire à sa grande influence et se proposer comme idéal en poésie l'exactitude de l'érudition?

C'est ce qu'exprimaient sous une forme moins modérée les apostrophes que nous lisons dans l'*Anthologie :* « Allez à la male heure, engeance minutieuse des grammairiens, enfouie dans les recoins de la muse d'autrui, misérables teignes attachées à des vétilles,.. meute maigre et hargneuse de Callimaque,.. punaises qui dévorez dans l'ombre les poésies harmonieuses. » Parmi ces imprécations, la moins violente et la plus expressive d'idée et de mouvement est une épigramme par laquelle Antipater de Thessalonique répond aux vers de Callimaque sur ces gouttes d'une onde pure et sainte qu'il se vantait d'apporter au sanctuaire : « Loin d'ici, vous tous,.. gracieux artisans d'une poésie énervée, qui buvez un filet d'eau à la source sacrée! Aujourd'hui, c'est la fête d'Archiloque et du mâle Homère; notre cratère n'admet pas les buveurs d'eau. »

Ces épigrammes sont du 1er siècle après Jésus-Christ. Elles prouvent que, trois cents ans après la mort de Callimaque, l'ardeur de la querelle n'était pas éteinte. Peut-être même l'âpreté des invectives s'était-elle accrue; mais, de son vivant et dès le début, le mouvement de réaction contre ses doctrines eut une grande force, et son autorité fut impuissante à l'arrêter. Parmi ses jeunes contemporains, Euphorion, il est vrai, disait, à son exemple, l'*inaccessible*, c'est-à-dire l'inimitable Homère, et il écrivait les *Chiliades*, recueil

de poèmes mythologiques analogue aux *Causes*; mais Rhianus osait s'inspirer d'Homère, profondément étudié, et composait sur la seconde guerre de Messénie une épopée considérable, à la fois historique et merveilleuse. Il est curieux de voir ainsi reparaître cette grande question de l'épopée au moment où on la croit tranchée par les mœurs et par le temps. L'épopée ne peut se résoudre à périr, ou plutôt l'esprit humain ne se résigne pas à s'avouer sa déchéance ni à croire que ces belles formes créées par le vigoureux élan de sa jeunesse aient définitivement disparu. Telle était la vitalité que lui avait communiquée à sa naissance le souffle d'Homère, qu'elle se trouvait encore plus forte que Callimaque et tous les gens d'esprit de son école.

Ce qui le montre bien, c'est que Callimaque lui-même sentit le besoin de composer avec ses adversaires, ou du moins de faire un effort d'un genre nouveau pour les réduire au silence. Ils lui reprochaient sa faiblesse d'invention et son incapacité de faire un poème de longue haleine : il voulut leur prouver qu'ils se trompaient et il écrivit aussi une épopée. C'est ce poème d'*Hécalé*, dont il a été question. Le sujet se rapporte à un exploit de Thésée; mais il ne semble pas que le côté héroïque y ait été le côté dominant, et, en somme, malgré cette prétention nouvelle, le poète restait fidèle à ses habitudes. Au lieu d'entrer dans la grande tradition des légendes épiques, il prenait un mythe peu connu, presque une anecdote locale. Hécalé était une vieille femme des environs de Marathon qui avait reçu Thésée sous son humble toit le soir qui précéda le combat contre le taureau, était morte avant le retour du héros vainqueur, et avait été honorée d'un culte en souvenir de sa pieuse hospitalité. On voit tout de suite quels effets particuliers, quelles descriptions, quels contrastes, quels tableaux de genre trouvaient place dans le développement de ce thème. Le poète s'était inspiré du récit de l'hospitalité d'Eumée dans l'*Odyssée* et plus encore de l'idylle épique où Théocrite encadre et dépeint la lutte d'Hercule contre le lion de Némée. Pour faire saisir quel était le ton qui régnait dans la plus grande partie, il suffira de rappeler que la fable de Philémon et Baucis dans Ovide est une imitation de l'*Hécalé*. Le succès de Callimaque fut très grand, et, en lisant dans M. Couat une restitution très ingénieuse et très sensée, on est porté à croire que cette œuvre de sa vieillesse fut sa meilleure. Elle ne le classa point parmi les grands épiques, ce qui n'était peut-être pas son ambition; mais elle mit définitivement au-dessus de toute contestation un talent si fin et si achevé. Désormais il put se flatter d'avoir enfin triomphé de l'envie, et il n'hésita pas à l'affirmer dans l'épitaphe qu'il prit soin de composer pour lui-même.

Apollonius, de son côté, obtint de grandes compensations au mé-

compte qu'il avait éprouvé dans sa première jeunesse. D'abord, à Rhodes son exil volontaire n'eut rien de pénible. Adopté, inscrit au nombre des citoyens, traité avec honneur, il y vit si bien grandir sa réputation, que, lorsqu'en 194 la mort d'Ératosthène laissa vacante la direction du Musée d'Alexandrie, ce fut lui qui fut appelé à cette succession. Il rentra donc en triomphe dans cette patrie qui autrefois l'avait presque chassé; il y rentra comme chef du cénacle qui avait prononcé la sentence. Quel était le sens de cette éclatante réparation? Sans nul doute, on rendait hommage à son mérite; mais ce maître qui pénétrait enfin dans le sanctuaire, y venait-il pour le transformer? Apportait-il une révolution? Nullement; il se retrouvait tout simplement chez lui : alexandrin il était parti, alexandrin il était au retour. Pendant les quarante ans et plus qu'il avait passés à Rhodes, les *Argonautiques* n'avaient pas occupé tout son temps; il avait fait aussi une série de poèmes archéologiques sur des fondations de villes rhodiennes et égyptiennes, dans le genre de ceux de Callimaque; il avait étudié les textes anciens, enseigné la rhétorique et la grammaire. De là aussi son succès et sa célébrité. Enfin sa grande épopée elle-même, son œuvre de prédilection, par la science et l'exactitude, par la recherche et l'élégance, par beaucoup de mérites et de défauts, elle est tout à fait dans le goût d'Alexandrie. Il l'y rapportait patiemment retravaillée selon les règles de l'école. En franchissant le seuil du musée, il ne faisait donc violence ni à personne ni à lui-même.

M. Couat relève chez le biographe inconnu d'Apollonius une assertion d'après laquelle celui-ci aurait été enseveli dans le même tombeau que Callimaque. Il fait remarquer que probablement ils furent, non pas placés dans le même monument, mais admis tous deux, en qualité de bibliothécaires, dans une place réservée au milieu des constructions royales, et il pense qu'on se plut, par un sentiment moral et religieux, à rapprocher encore davantage les deux ennemis, en se les figurant réunis dans la paisible fraternité de la mort. Quelle que soit l'origine de cette tradition sur leur commune sépulture, j'y verrais volontiers comme un symbole de leur ressemblance littéraire : ce sont deux poètes de la même famille. Ainsi l'a jugé la postérité. Les luttes d'école disparaissent à distance, les différences s'atténuent, on ne comprend plus bien les causes qui ont suscité ces terribles colères, et ce qui ressort le plus, ce sont les caractères communs qui marquent d'un même cachet les ouvrages du maître et ceux du disciple.

II.

La ressemblance d'Apollonius avec Callimaque est la meilleure preuve que dans leur querelle c'est le dernier qui avait raison. Et cependant, en dépit de la logique, il est heureux qu'Apollonius n'ait pas écouté Callimaque. L'esprit souffle où il veut et comme il veut. L'épopée des *Argonautiques* est en général faible et froide; ni la conception, ni le plan, ni l'action, ni les caractère, ni le style n'ont assez de force et de grandeur; elle manque de simplicité, d'abandon, de pathétique; enfin cette tentative pour accorder Homère avec le génie alexandrin a eu le sort auquel elle était condamnée d'avance : elle a échoué. Il n'en est pas moins vrai que, grâce à une partie considérable de son poème, celle où est peint l'amour de Médée, le poète a laissé une trace profonde et durable. Il a eu la gloire d'inspirer Virgile dans le IVe livre de l'*Énéide :* quel titre aux hommages de la postérité! et comme les autres épiques alexandrins, Euphorion, Rhianus et Callimaque lui-même avec son *Hécalé* restent loin derrière lui! Une chose bien remarquable, c'est que le poète qui, au début, avait été proscrit par le Musée, s'est trouvé en définitive élever le monument de l'alexandrinisme. Les *Argonautiques* en sont l'œuvre la plus forte, et c'est, de plus, celle qui a survécu.

Ce fait aujourd'hui est le plus intéressant pour la critique. Il restait à l'étudier, même après l'analyse qui en a été publiée ici même (1), il y aura bientôt quarante ans, par Sainte-Beuve. Dans le premier zèle de cette demi-révélation qui rappelait au public l'existence d'un poète de grand talent, Sainte-Beuve n'est pas toujours assez éloigné de combler l'immense intervalle qui sépare Apollonius de Virgile. Pour lui, Apollonius est un ancien, et ce terme général, — sous lequel pendant si longtemps on a confondu dans la critique d'art les diverses périodes de la sculpture grecque et même la sculpture grecque et la sculpture romaine, — lui sert à noter certaines beautés d'un caractère très alexandrin. Aujourd'hui, à défaut d'autre avantage, nous avons gagné la bonne habitude d'y regarder de plus près et de distinguer les dates. C'est ce qu'il y avait à faire pour la Médée des *Argonautiques*, et ce n'était pas manquer de respect à la mémoire de l'éminent critique que de reprendre à la lumière de l'histoire, et dans un esprit plus exact, un travail où d'ailleurs il avait

(1) *La Médée d'Apollonius* (*Revue des Deux Mondes*, 1845, t. III, p. 809 et suiv.).

fait goûter à tous une fois de plus la vivacité de sa sensibilité littéraire. Un excès de scrupule a empêché M. Couat de remplir complètement une tâche à laquelle l'ensemble de ses travaux le préparait mieux que personne. En restreignant trop son appréciation d'Apollonius, il a fait un sacrifice qui atteint son sujet dans le vif. Quel intérêt n'y avait-il pas pour lui à marquer nettement, dans l'œuvre capitale des alexandrins, tout entière conservée à notre étude, la nature et le degré de puissance de l'alexandrinisme!

La première chose à remarquer dans la peinture de l'amour de Médée, c'est son étendue; elle remplit le quart du poème: presque tout le troisième livre, qui est placé sous l'invocation d'Erato, la muse de la poésie amoureuse, et une partie du quatrième. N'y a-t-il pas là une disproportion? M. Couat montre pour quelles raisons cette disproportion était inévitable. La légende des Argonautes, quels qu'en eussent été les caractères primitifs, et quand même les grandes idées épiques, comme l'idée religieuse d'expiation, y auraient tenu dans l'origine une place importante, était devenue de bonne heure, par un mouvement naturel, presque exclusivement une légende d'aventures; et parmi ces aventures la plus intéressante, l'aventure décisive, puisque d'elle avait dépendu le succès de l'entreprise, était l'enlèvement de Médée avec ses causes et ses conséquences, sa passion violente, ses enchantemens, ses fureurs de jalousie et de vengeance. Il y avait là une riche matière sur laquelle s'exercèrent de préférence les poètes, surtout les tragiques et les élégiaques, et où, depuis Euripide, la peinture de l'amour prit une importance croissante. Les élégies d'Antimaque, puis celles de Callimaque, apportèrent à Apollonius une tradition poétique si bien établie qu'il ne pouvait guère se dispenser de la suivre. Voilà une première raison qui explique l'étendue des développemens sur Médée dans le poème des *Argonautiques*. En voici une seconde: c'est que l'amour figurait au premier rang dans les goûts littéraires des alexandrins comme dans les mœurs de leur société. Il était la principale inspiration de ces recueils célèbres d'élégies de Philétas, d'Hermésianax, de Phanoclès, d'Alexandre d'Étolie, qu'avait suscités l'imitation de la *Lydé* d'Antimaque. L'imagination se plaisait aux récits d'amours extraordinaires, que recueillait la curiosité de l'érudition mythologique. On s'intéressait aux peintures de la passion; on en aimait surtout les raffinemens et les mignardises. M. Couat remarque spirituellement qu'il y a en chacun de nous un secret penchant pour les sentimens faux. Chez les alexandrins ce penchant se montra fort à découvert. Leur galanterie fit fleurir la poésie anacréontique avec ses finesses et ses grâces précieuses. C'est chez eux que s'est formée cette langue que le roman sentimental et même la haute poésie

devaient parler si longtemps jusque chez les modernes. La troupe des petits amours avec leurs flèches, les blessures qu'ils font, les feux qu'ils allument; les roses et les astres sur les joues et dans les yeux des femmes aimées ; les sermens, les confidences et les apostrophes à la nature sauvage : tout ce répertoire d'expressions, d'images et de lieux-communs est un legs d'Alexandrie. C'est ce que fait bien voir un des chapitres les plus intéressans de M. Couat, que remplit la restitution d'une élégie de Callimaque sur les amours de Cydippe et d'Acontius.

Ces influences ont agi sur Apollonius, et peut-être, malgré lui, ont-elles été prédominantes, puisque cette grande épopée héroïque qu'il avait osé entreprendre, fut pour une bonne part une épopée amoureuse. Il s'exagéra donc avec ses contemporains son indépendance. On peut même dire que c'est dans ce qu'il fit de meilleur et de plus nouveau qu'il fut le plus dépendant des traditions établies et des goûts du jour : exemple frappant de ces tyrannies intellectuelles que subissent à chaque siècle ceux qui prétendent le plus à l'originalité. Sans vouloir refaire le travail de Sainte-Beuve ni compléter entièrement celui de M. Couat, indiquons les principaux de ces caractères alexandrins qui nous paraissent si fortement imprimés dans la *Médée* d'Apollonius.

Le premier de tous apparaît dans la conception générale. Pour tout dire en un mot, Médée est l'héroïne d'une idylle romanesque. Le poète nous met sous les yeux une jeune fille timide et gracieuse aux prises avec la passion. C'était une grande nouveauté. Parmi les légendes mythologiques il n'y en avait guère de plus terrible que celle de Médée. Magicienne, meurtrière de son frère, elle apporte en Grèce les cruelles perfidies, les fureurs, les atrocités de passions barbares, au sens grec, et monstrueuses. La mort affreuse de Pélias, victime de la crédulité de ses filles, celles de Glaucé et de Créon, enfin le meurtre de ses propres enfans qu'elle immole elle-même à sa jalousie : toutes ces horreurs, consacrées par des chefs-d'œuvre poétiques, étaient inséparables de son nom. Aussi, quelque piquant que soit le tableau de la grâce candide dont il pare la jeune amante de Jason avant les crimes auxquels elle est destinée, Apollonius n'a ni pu ni voulu se dégager complètement de ces sombres traditions. Il a rejeté dans l'ombre, indiqué par de courtes ou vagues allusions ce terrible avenir qui lui est réservé; mais il a dû conserver certains traits dont l'absence l'eût absolument défigurée, et il a même raconté le meurtre d'Apsyrte, qui faisait partie de son sujet. Cette double nécessité le condamnait à des disparates que son goût n'a pas su toujours atténuer.

Ainsi un caractère essentiel de Médée, c'est sa qualité de magi-

cienne. Il n'est pas possible de l'en dépouiller; autrement la conquête de la toison d'or ne se ferait pas et il n'y aurait pas de poème. Mais on ne peut se dissimuler que ce caractère se concilie médiocrement avec la naïve timidité d'une jeune fille. Le seul moyen de sauver cette inévitable contradiction, c'était sans doute de ne pas insister sur cette qualité de magicienne, de la considérer comme un attribut, presque comme un costume connu et accepté d'avance, qui s'indique, mais ne se décrit pas. Apollonius s'en est bien gardé : comment aurait-il sacrifié la partie la plus merveilleuse de son sujet et renoncé à la meilleure occasion de montrer son talent descriptif? Non-seulement donc, au milieu des progrès de la passion naissante de Médée, nous apprenons qu'elle tient d'Hécate une science redoutable, qu'elle connaît les propriétés merveilleuses de toutes les plantes, qu'elle peut empêcher le feu de brûler, arrêter les fleuves et enchaîner les astres; non-seulement elle donne à Jason les moyens de sortir vainqueur des épreuves imposées par Éétès, et ses incantations endorment le dragon qui garde la toison d'or; mais quand elle se décide à prendre dans sa cassette, sorte de pharmacie magique, l'onguent qui rendra Jason invulnérable, il faut que le poète nous la montre cueillant la plante qui a servi à faire cet onguent; et avec quel appareil de circonstances frappantes et de prodiges! C'est dans les gorges sauvages du Caucase, au milieu de la nuit; elle est vêtue de noir; sept fois elle s'est plongée dans une eau courante et sept fois elle a invoqué Brimo (un nom d'Hécate), « Brimo qui erre dans les ténèbres, la déesse infernale qui règne sur les morts; » et, au moment où, dans le creux d'une coquille de la mer Caspienne, elle recueille le suc précieux, la terre tressaille et mugit, et Prométhée lui-même, étreint par une douleur furieuse, gémit sur son rocher. C'est que cette plante prodigieuse, dont la fleur d'un jaune de safran est supportée par une double tige et dont la racine a l'apparence de la chair fraîchement coupée, c'est le sang même du Titan, tombé du bec de l'aigle qui dévore ses entrailles. Assurément, si cette fantasmagorie produit quelque effet, ce n'est pas au profit des qualités douces et ingénues de Médée. Mais que dire du trait qui termine le récit de sa fuite de la maison paternelle? Les portes, par la vertu de ses enchantemens, se sont ouvertes d'elles-mêmes et, malgré la nuit, elle se dirige sûrement dans les chemins « qu'elle connaît bien pour les avoir souvent parcourus en errant parmi les cadavres à la recherche des racines, comme font les magiciennes. » La lune la voit, et dans le plus étrange discours, elle se réjouit de cette compensation aux humiliations qu'elle a subies elle-même : Médée aime comme elle; celle dont les enchantemens l'ont souvent contrainte à quitter le ciel pour lui procurer les ténèbres nécessaires à ses pra-

tiques (il est vrai qu'elle en profitait pour visiter Endymion dans la caverne du Latmos), la voici réduite à son tour à se rendre pendant la nuit auprès de l'objet de sa passion ! Il faut reconnaître que ces discordances sont soigneusement exclues des jolis passages où est peint l'amour de Médée ; mais il était difficile de revenir plus malheureusement aux données de la légende.

Quant au meurtre d'Apsyrte, c'est un odieux guet-apens où la perfidie ne se relève même pas par le courage. La responsabilité en est, il est vrai, partagée par Jason, le triste héros du poème ; mais s'il a la première idée du piège, c'est Médée qui en combine l'artifice avec sa science du mensonge et qui se charge d'y attirer la victime. Elle est là quand son frère est surpris et frappé ; elle détourne la tête et se cache les yeux, mais le sang du meurtre rejaillit sur son voile blanc : c'est le symbole de la souillure morale dont elle est atteinte. On peut dire qu'à ce moment le poète veut rentrer dans la tradition et rendre Médée à son caractère consacré. Il n'en est pas moins fâcheux que les traits charmans qu'il s'était plu à dessiner soient condamnés à s'effacer sous nos yeux, et que cette douce figure ne nous ait apparu que pour s'évanouir bientôt.

Le défaut originel de cette conception d'une Médée aimable et touchante ne se montre pas moins dans le cadre où elle est inévitablement placée. Apollonius, entraîné par l'imitation d'Homère, — un de ses perpétuels soucis, dont M. Couat n'a pas assez parlé, — refait les charmantes scènes du voyage de Nausicaa à l'embouchure du fleuve et de ses jeux au milieu de cette nature à la fois sauvage et gracieuse. Médée monte de même sur un char attelé de mulets, avec son cortège de jeunes vierges ; de même, elle est comparée à Diane entourée de ses nymphes ; elle cueille en chantant des fleurs avec ses compagnes. Mais ces peintures et ces images, si naturelles chez Homère et si bien fondues dans une impression dominante, ne vont pas ici tout simplement. Nous ne nous abandonnons pas au plaisir qu'elles nous causent sans quelque trouble et sans quelque inquiétude. Cette prairie émaillée de fleurs où s'ébattent les jeunes filles est tout près du temple d'Hécate, la terrible déesse ; non loin de là est la plaine de Mars avec ses taureaux qui vomissent la flamme, ainsi que le bois où veille le monstrueux dragon, et nous voyons à l'horizon les sommets affreux du Caucase que le poète vient précisément de nous rappeler.

Virgile, lui aussi, subira le charme d'Homère et comparera sa Didon à Diane, accompagnée de ses nymphes ; mais comme cette comparaison et toutes les impressions de la nature environnante s'accorderont avec le drame de l'amour et se mêleront heureusement à son mouvement et à ses émotions ! C'est au milieu des forêts et au bord

de la mer que la ville naissante élève ses magnificences. Sur la mer, Didon voit du haut de son palais fuir le vaisseau d'Énée, et bientôt la clarté de son bûcher ira l'y poursuivre; dans les forêts se répandent les chasses des deux amans. Par instans, le drame semble tout pénétré de ces impressions de la nature voisine. De là le pathétique particulier de la plainte de Didon, enviant la facile et paisible innocence de la bête sauvage :

> Non licuit thalami expertem sine crimine vitam
> Degere more feræ!..

Ce cri de l'âme humaine rejetant sous la fatale étreinte du mal le triste privilège de la passion, de la souffrance morale et du crime, dépasse la portée d'Apollonius, de même qu'en général il n'atteint pas à cet art supérieur de composition qui réunit dans un ensemble harmonieux ce que le poète imite et ce qu'il invente.

III.

La peinture elle-même de l'amour de Médée est d'une incontestable beauté; mais si l'on y recherche les signes de l'alexandrinisme, qui se compose surtout de faiblesses, il faut bien avoir le courage d'y introduire la critique. Je ne voudrais pas abuser de la comparaison avec Virgile, qui s'est proposé un autre objet : il a voulu faire une tragédie et nous a donné, en effet, la plus touchante de l'antiquité. Mais comment ne pas remarquer combien Apollonius, qui, sans viser aux grands effets pathétiques, prétendait assurément être un peintre dramatique de la passion, paraît moins vivant? Ce n'est pas que la jeune fille n'agisse sous nos yeux, qu'il ne nous la fasse entendre, et qu'il ne nous charme par beaucoup de traits naturels. Mais dans ses longs développemens tout est successif; il ne connaît pas cette puissante concentration de la vie qui ne se révèle qu'aux grands artistes; il a peu de ces expressions concises qui abondent chez Virgile, de ces mots qui font pénétrer au fond de l'âme et ouvrent d'un seul coup à l'imagination la vue de toute une scène. Ce n'est pas non plus qu'il ne nous montre les gestes et les attitudes de ses personnages. Il y a, au contraire, chez lui, une plastique très étudiée. Voici Médée après ces effusions où sa passion s'est livrée tout entière à l'étranger dont elle s'est faite la complice contre son père. Elle est revenue chez elle sans avoir conscience de ses mouvemens, sans voir ses compagnes qui l'entourent, sans

entendre sa sœur qui lui parle. Rentrée dans sa chambre, « *elle s'assit sur un siège bas au-dessous de son lit, penchée de côté et la joue appuyée sur la main gauche*; les yeux humides de larmes, elle pensait à quelle action coupable elle avait associé son dessein. » On ne peut nier que cette gracieuse recherche du détail pittoresque, tout à fait dans le goût d'Euripide, ne soit expressive; mais le grand art antique, sans s'occuper en détail de l'expression, sans même tracer le contour des figures, en imprimait plus profondément l'image dans l'esprit : tant le dessin général des scènes était net et fortement conçu! Virgile trouvera moyen de rentrer dans cette grande tradition.

Avec cette grâce minutieuse d'imagination descriptive vont bien certaines délicatesses qui réduisent ingénieusement les traits de la légende de Médée aux proportions de l'élégie amoureuse; par exemple, cette expression de la jalousie naissante : « Souviens-toi de moi, quand tu seras retourné dans ta patrie, dit-elle à Jason comme à Ulysse Nausicaa... (Si tu m'oubliais) puisse me venir de loin quelque bruit, *ou quelque oiseau porteur de cette nouvelle*, ou puissé-je moi-même, enlevée par les vents rapides au-dessus de la mer jusqu'à Iolcos, te porter mes reproches et te rappeler en face que je t'ai sauvé! Puissé-je apparaître tout à coup à ton foyer dans ta maison! » Un oiseau messager, des rêves, de gracieux fantômes que se forge une imagination de jeune fille : est-ce bien de Médée qu'il s'agit et de cette formidable passion qui inventera les plus monstrueuses vengeances? S'il y a là quelque atteinte de l'afféterie alexandrine, du moins le poète est-il dans le caractère de son sujet, tel qu'il la conçu; mais cette conception lui imposait-elle une analyse physiologique de la douleur particulière que produisent les tourmens de l'amour par leur continuité? Il paraît que, d'après les observations des alexandrins, le point sensible est dans les muscles de la nuque. Cette recherche curieuse du détail réel s'alliant à la rêverie romanesque est une marque du temps que ne relèveront pas sans intérêt ceux qui seraient tentés d'établir quelque comparaison entre les alexandrins et nous-mêmes.

Quand les poètes sont si habiles à décrire, en général, ils s'entendent moins à combiner une action. Les combinaisons dramatiques sont faibles chez Apollonius. Il n'enchaîne pas, ne fait marcher l'action que péniblement et n'arrive aux scènes intéressantes que par des préparations laborieuses. Rien de plus gauche, malgré des détails spirituels, que la manière dont il ménage le tête-à-tête de Jason et de Médée, cette scène qui est le triomphe de son art. Jason, qui nécessairement doit arriver seul au rendez-vous, part avec deux compagnons, Argus et Mopsus. On comprend, à la rigueur,

qu'Argus le conduise; neveu de Médée, il a servi d'intermédiaire, et, menacé par la colère de son aïeul Éétès, il est directement intéressé au succès de cette délicate négociation. Mais à quoi bon la présence de Mopsus? On découvrira tout à l'heure qu'il est le plus nécessaire des deux, car, en sa qualité de devin, il comprend le langage des oiseaux, et il va se rendre fort utile en faisant usage de cette faculté. En effet, le hasard voudra qu'il rencontre en route une corneille qui, du haut d'un peuplier, le saluera de cette apostrophe satirique : « Le fameux devin qui n'est pas capable de trouver ce que savent même les petits enfans, qu'une jeune fille ne dira pas un mot de douceur ni d'amour à un jeune garçon, s'il vient accompagné!.. » Mopsus sourit et reste à l'écart avec Argus. Voilà donc la présence de Mopsus expliquée : il est là pour comprendre l'avis de la corneille et pour retenir Argus. On trouvera sans doute qu'il eût été plus simple de se passer à la fois de la corneille, de Mopsus et même d'Argus, qui, en réalité, ne sert à rien. Cette suppression n'aurait nullement nui à l'effet de la belle scène qui vient après.

Médée, de son côté, a dû aussi échapper à la présence gênante de ses compagnons. Le moyen imaginé par Apollonius, pour être moins cherché, n'en vaut peut-être pas mieux. Médée a recours au mensonge, et de telle sorte qu'elle se donne une apparence de cupidité et de perfidie. Est-ce une manière de laisser apercevoir le naturel pervers de cette barbare que son amour pour un Grec va transfigurer pendant quelques instans? Rien n'est moins certain, et, en tout cas, ce jour odieux, jeté à ce moment sur son caractère, nous gâterait d'avance l'impression de ces naïves et tendres émotions par lesquelles le poète veut nous charmer. Cela prouve une fois de plus qu'il ne faut pas demander à un alexandrin la simplicité ni la franchise des effets. Nous touchons ici à un défaut plus grave que ne l'était l'introduction inutile d'un merveilleux d'apologue dans une épopée. C'est que, dans toute cette partie du poème où Apollonius s'est proposé de rendre son héroïne touchante, l'intérêt qu'elle inspire s'affaiblit par instans ou n'est pas assez profond. Cela vient surtout de ce que, dans cette lutte impuissante qu'elle soutient contre la passion, il n'y a guère chez elle d'autre élément moral que le sentiment de la pudeur. Ce sont les révoltes instinctives de la pudeur qui produisent ses hésitations répétées, qui inspirent ses monologues et déterminent ses pantomimes expressives, qui irritent ses souffrances jusqu'au désir du suicide. Sans doute, il n'y a rien là que de logique, puisque ce sont les sens qui, chez elle, sont subjugués par la violence de la divinité. Qu'est-ce d'ailleurs pour Médée que la famille et la patrie?

Son père, le terrible Eétès, n'a guère plus de consistance que le peuple soumis à son sceptre, les barbares habitans de la fabuleuse Colchide. Elle peut avoir, il est vrai, le souci de son honneur, et elle l'a ; mais c'est précisément pour détruire la dernière ressource de sa vertu chancelante, pour lui faire rejeter la pensée d'une mort volontaire : elle se représente l'inutilité de cette mort pour sa réputation. Se souvenant sans doute des jolis vers où Nausicaa dit à Ulysse les malins propos auxquels il l'exposerait s'il l'accompagnait dans les rues de la ville, elle voit les femmes accourir de tous côtés à la nouvelle de son suicide et échanger leurs réflexions insultantes sur cet égarement qui l'a entraînée à se tuer pour un étranger en déshonorant sa famille. Ce petit tableau de genre, qui transforme en commères les habitantes de la merveilleuse Æa, ne suffit peut-être pas pour relever l'amour de Médée. Didon, elle aussi, est la victime d'une irrésistible passion qui la possède tout entière, corps et âme. Elle n'en a pas seulement les souffrances, elle en a les fureurs, qui la dévorent jusqu'aux os : *est mollis flamma medullas...* Mais, pendant qu'elle presse sur son sein le dieu implacable qui se cache sous les traits d'Ascagne, elle écoute Énée comme Desdémone écoutera Othello, elle subit le prestige de sa renommée, de ses aventures, de ses exploits, et c'est sous le charme de l'admiration qu'elle *boit à longs traits le poison de l'amour.* A cet entraînement d'une nature plus relevée se mêlent d'ailleurs, du moins au début, des pensées de gloire : quelle ne sera pas la destinée du nouvel empire, conduit par un pareil héros! Mais qu'est-il besoin de commenter la Didon de Virgile?

Ce genre d'infériorité de Médée est d'autant plus remarquable qu'une pensée morale domine toute la suite des faits : on pourrait dire une moralité, si la volonté de l'héroïne était plus libre, car, depuis le commencement jusqu'à la fin, Médée est un exemple des funestes conséquences de la passion. « Impitoyable amour! s'écrie l'auteur, odieux fléau pour les mortels, de toi viennent les pernicieuses querelles, les gémissemens, les pleurs et une infinité de souffrances! » L'apostrophe est assez froide et ne donne qu'une atténuation fort insuffisante au moment où la sœur vient de combiner l'assassinat du frère; du moins marque-t-elle bien la pensée du poète. A peine l'amour s'est-il emparé de Médée, qu'elle est livrée presque sans trêve à de cruelles souffrances. Le mal physique et le mal moral, la crainte du présent et de l'avenir, le trouble de l'imagination, le désespoir, même quelques remords perpétuent et renouvellent ses tourmens. Et lorsqu'elle aura quitté la maison paternelle, viendra tout de suite l'humiliation, puis bientôt le crime. Elle se dégradera de plus en plus. Réduite à embrasser les genoux de

l'homme pour qui elle a trahi les siens, se sentant à la merci d'une troupe d'étrangers, les périlleuses aventures qu'elle partage l'amènent chez la sœur de son père. Est-ce enfin pour y trouver un appui? Circé, avec une sévérité qu'on n'attendrait pas de son caractère mythologique, la condamne en repoussant ses prières et la chasse toute tremblante. Au milieu de tant d'épreuves, la pitié du poète lui ménage dans l'avenir une consolation : après sa vie en ce monde, elle se reposera dans la plaine élyséenne, où elle deviendra l'épouse d'Achille. Mais ce mouvement d'humanité, autorisé d'ailleurs par certaines traditions, ne profite ni à Médée, qui n'en sait rien, ni au poète lui-même, qu'il inspire fort malheureusement. C'est Thétis qui est informée de cet arrêt de la destinée; Junon le lui apprend en lui demandant ses bons offices pour que les Argonautes traversent impunément les Roches errantes, et, comme Médée est sur le navire *Argo*, elle use par anticipation de cet argument inattendu : « Belle-mère, secours ta bru! »

Quant au mariage avec Jason, le seul auquel pense Médée, elle l'obtient enfin, mais au prix de quelles angoisses et sous quelle triste impression de nécessité! Tout d'un coup, pendant la nuit, Jason apprend que, s'il n'a pas épousé Médée avant le lendemain matin, le roi Alcinoüs ne s'opposera pas à ce qu'elle soit emmenée par la nombreuse armée qu'Eétès a envoyée à sa poursuite. Il faut rendre à Jason la justice de dire qu'il ne fait aucune difficulté; mais on avouera que ce mariage improvisé par contrainte est médiocrement favorable à la dignité des deux amans. Et pourtant on aurait tort de prêter ici à l'auteur l'intention d'humilier complètement son héroïne. C'est, au contraire, le moment où s'arrête cette pensée morale qui paraît l'avoir guidé jusqu'ici. Le fratricide est expié; es rites de l'expiation, minutieusement décrite, ont été accomplis dans le palais de Circé; Médée a recouvré son innocence, et, avant de l'abandonner à sa sombre destinée au-delà des limites du poème, Apollonius se croit libre de faire du mariage lui-même une scène brillante où il déploiera toutes les ressources de son invention et de son art. Ce morceau est, en effet, un de ceux qui prêtent le mieux à l'étude du talent d'Apollonius.

Des deux parties dont il se compose, la célébration de l'hyménée et la fête du lendemain, la première est de beaucoup la plus remarquable. La seconde, un peu confuse et un peu chargée, où les petites combinaisons du poète, ses recherches ingénieuses, son souci de la grâce et du pittoresque en même temps que de l'érudition mythologique se distinguent facilement, marque bien, en somme, un dessein arrêté de rassembler sur la description du mariage de Médée et de Jason les seuls rayons de lumière heureuse

dont le poème soit éclairé. Il y a dans la première une invention plus originale, un effet plus net et plus hardi. L'hymen a lieu pendant la nuit dans la grotte de Macris; à la porte, les Argonautes, la lance à la main, par crainte d'une surprise des ennemis, mais couronnés de feuillage, chantent le chant d'hyménée qu'Orphée accompagne sur sa lyre; l'intérieur est resplendissant. Sur le lit nuptial est étendue la toison d'or, le prix même de cette conquête accomplie par l'amour de l'épouse : elle remplit la grotte de son éclat et enveloppe de sa merveilleuse lumière une foule de nymphes que Junon a envoyées des vallées et des montagnes voisines. Les mains chargées de fleurs, elles s'approchent timides, n'osant céder à leur envie de toucher à la divine toison, et déploient au-dessus des époux leurs voiles parfumés.

Après les descriptions développées d'Apollonius, il est curieux de lire les neuf vers où Virgile a enfermé sa puissante imitation; non pas pour comparer, car son dessein est très différent, et les traits qu'il imite avec le plus d'exactitude n'appartiennent même pas à ce passage des *Argonautiques*; mais, pour reconnaître une fois de plus combien son œuvre, indépendamment de la beauté supérieure des vers, vaut par une harmonie de composition qui vient avant tout d'une conception forte et une. Et cependant ici il plie la religion à ses combinaisons particulières avec une liberté au moins égale à celle des alexandrins. Il donne à Junon, qui préside à l'union d'Énée et de Didon comme à celle de Jason et de Médée, le nom respecté de *Pronuba*, un de ceux qu'elle porte comme déesse du mariage légitime, précisément au moment où elle assure le succès d'une surprise de l'amour et emprunte le rôle de Vénus. De la part du pieux Virgile, la hardiesse est assez grande. Cette confusion volontaire qu'il fait dans un passage capital ne trompe ni Didon elle-même, malgré ses efforts pour s'abuser, ni surtout Énée, qui ne sait que trop nettement la valeur d'un tel engagement; il faut croire cependant qu'elle trompe le lecteur, car elle n'a été relevée par personne. C'est que l'imagination est fortement saisie et par le trouble de la nature, que Junon, fidèle cette fois à son caractère, associe à cette funeste union, accomplie au milieu des bruits de la tempête et des hurlemens des nymphes sur les montagnes, et par l'entraînement fatal de la passion. L'équivoque calculée du poète disparaît dans le mouvement qui emporte tout. La Didon de Virgile, toutes les fois qu'il s'est souvenu d'Apollonius, nous ramène invinciblement à elle et nous retient. Il est à remarquer que cet amour, qui n'était qu'un épisode et tenait beaucoup moins au fond du sujet dans l'*Énéide* que celui de Médée dans les *Argonautiques*, y est rattaché par des liens si intimes qu'il fait corps avec le poème.

Il n'en est pas seulement la partie la plus originale et la plus touchante; il se confond avec l'idée principale, l'idée de la fondation et des destinées de Rome, qu'il exprime sous sa forme la plus dramatique, en intéressant au plus puissant obstacle qui ait pu les empêcher.

Il serait facile de multiplier ces observations auxquelles la *Médée* d'Apollonius prête, soit par elle-même, soit par les rapprochemens qu'elle suggère. Ce qui serait plus important, ce serait d'insister sur un examen de la langue et de la versification. La langue surtout pourrait être l'objet d'une analyse très instructive sur les tendances et les ressources des alexandrins et, en particulier, du poète des *Argonautiques*. Comment il emploie les anciennes formes épiques et quelles sont celles qu'il préfère, comment il les imite, en reproduisant ou dénaturant les tours et les expressions, ce qu'il y mêle de mots et d'habitudes modernes, quel est le goût qui préside à tout ce travail et détermine la couleur dominante : ces points seraient intéressans à éclaircir pour l'intelligence de l'alexandrinisme, et aussi pour la connaissance générale des allures de l'esprit humain aux âges de civilisation avancée où le poète écrit dans une atmosphère de science et de raffinement moral.

En indiquant les caractères de l'alexandrinisme dans la *Médée* d'Apollonius, j'ai principalement insisté sur les côtés faibles et sur les défauts, parce que la critique s'en est moins occupée. Il est évident qu'une appréciation complète devrait, pour être équitable, s'étendre beaucoup sur le talent déployé dans les peintures de l'amour au IIIe livre du poème. Ce travail a été fait en grande partie par Sainte-Beuve, qui a pris la meilleure manière de faire valoir le poète : il l'a beaucoup cité. En lisant cette quantité de charmans morceaux, que son goût n'a pas eu de peine à distinguer, on est naturellement conduit à conclure sur le point capital : le degré d'originalité et de puissance de l'art alexandrin chez le premier poète de l'école. Tel est, en effet, nous l'avons dit, le mérite de la *Médée* d'Apollonius : elle donne la mesure de cet art, elle en est l'œuvre durable et féconde. Très grecque de style et de couleur, elle a en même temps un caractère très moderne par la nature de l'expression des sentimens, car elle contient la première peinture détaillée de la passion dont, après tant de siècles, le théâtre et le roman vivent encore. Après le coup soudain qui fait naître dans le cœur de Médée cette passion et par lequel le dieu antique prend souverainement possession de sa victime, que de traits, alors nouveaux, se retrouveront dans cette riche littérature de l'amour où se répandra, depuis Virgile, l'imagination des poètes et des romanciers! Un progrès fatal à travers les combats, les alternatives, les contradic-

tions; le trouble de l'âme qui se trahit à l'extérieur par l'altération subite des traits, par les mouvemens et les attitudes; une foule de passions secondaires et d'émotions se rattachant à la passion principale : l'admiration, la pitié, la jalousie naissante, l'ardeur du dévoûment, l'égarement de l'imagination; le chagrin et le désespoir même avant tout événement; le dégoût de la vie, qui cède brusquement à une rébellion de la nature et de la jeunesse : on pourrait prolonger l'énumération de ces délicates analyses et de ces expressives peintures, que le poète ancien multiplie avec une richesse infinie et où l'art moderne se reconnaît. La plus charmante scène, celle de l'aveu, est par momens d'une exquise beauté. J'aime en particulier ce long entretien qui succède à un admirable élan de passion muette de la part de la jeune fille, sorte de doux et harmonieux bavardage où son âme s'épanche et sa pensée s'oublie. Depuis Homère, la nature n'avait pas parlé avec cet abandon, qui semble étranger à toute préoccupation d'art et qui peut être plus expressif que les savantes concentrations de l'éloquence oratoire et du drame.

Sous l'impression de ces jolis vers, on ne comprend plus les attaques de Callimaque et de son école contre la banalité de cette ambitieuse imitation d'Homère. Est-il bien sûr qu'Apollonius ait voulu faire une épopée homérique et non pas se lancer dans des voies moins frayées? La vérité est qu'il a voulu les deux : s'inspirer d'Homère et concilier avec cette inspiration des inspirations contemporaines. A combien de critiques il s'exposait en essayant une conciliation de ce genre, c'est ce que ses adversaires lui ont fait voir et ce qui se reconnaît sans peine encore aujourd'hui. On ne doit cependant ni le blâmer ni le plaindre. Heureux le poète qui, dans un âge d'épuisement et de décadence, peut, pour n'importe quelle cause, confiance naïve ou instinct de génie, enfanter et faire vivre une œuvre considérable, et, quelque imbu qu'il soit des défauts de son temps, réussit à marquer son empreinte personnelle dans une création qui charmera le monde pendant de longs siècles! Telle a été la destinée de la *Médée* d'Apollonius.

JULES GIRARD.

LA

RELIGION AU JAPON

On ne sait rien d'une nation, tant qu'on n'a pas scruté les ressorts secrets de sa vie morale et analysé les forces organiques dont un examen superficiel ne montre que les résultats. Sous les apparences extérieures, qui ne sont que des indices, l'observateur est impatient de découvrir les principes d'action, comme, sous l'enveloppe épaisse des muscles, l'anatomiste met à nu le réseau des nerfs. Après avoir essayé une tâche de ce genre à propos de la littérature dramatique et de la législation, nous voudrions interroger à leur tour les manifestations religieuses du Japon, pour en tirer une conclusion touchant la valeur morale et le génie intime du peuple japonais. Quelle étude semble au premier abord promettre plus d'enseignemens immédiats? N'est-ce pas dans les objets de son adoration, comme dans un miroir grossissant, qu'une nation aime à s'admirer elle-même, telle qu'elle est, ou plutôt telle qu'elle prétend être? L'homme fait ses dieux à son image. Pour beaucoup de peuples, le caractère national et le caractère religieux se confondent en un seul qui forme leur originalité dans la famille humaine. Qui pourrait concevoir dépouillés de leurs croyances le peuple d'Israël, les conquérans arabes, la catholique Espagne, l'Angleterre protestante? La foi et l'esprit de la race se sont si bien mariés ensemble qu'il devient impossible de discerner leur rôle particulier dans la genèse nationale, et que l'un ne peut échapper aux vicissitudes qui altèrent l'autre.

Il faut remonter à des époques et à des origines diverses pour retrouver les élémens de l'histoire religieuse du Japon. Pendant de longs siècles, le culte primitif, sorte de paganisme borné que nous étudierons sous le nom de *shinto*, régna sans partage. Au VIe siècle de notre ère, les doctrines bouddhistes se répandirent avec rapidité et prirent possession du pays sans cependant anéantir l'ancienne croyance indigène. Avant même l'introduction du bouddhisme, les

théories philosophiques de Confucius et de Lao-tseu s'étaient fait leur place. Or il n'entre pas dans le génie oriental de proscrire les religions par la persécution : si le christianisme a été banni et persécuté, c'est moins comme hérésie que comme danger politique; en général, l'esprit de prosélytisme ne va pas jusqu'à l'intolérance, et la religion dominante en supporte une autre à côté d'elle, sans chercher par des efforts violens à la réduire au néant. De là vient que les différentes croyances ont vécu côte à côte pendant douze siècles, se rapprochant insensiblement les unes des autres, s'empruntant réciproquement des symboles, des pratiques, se confondant presque dans un alliage où domine manifestement le scepticisme. Séparer ces élémens confondus, indiquer l'origine de chacune des religions, ses dogmes, sa valeur propre, son effet spécial sur les progrès de la nation et ses résultats historiques, puis étudier dans la période actuelle la religion, ou, pour mieux dire, l'état des esprits au point de vue religieux résultant de cette coexistence séculaire, — exposer enfin quelles conclusions cet examen provoque sur les qualités natives ou acquises de la race japonaise, sur son aptitude pour la civilisation occidentale; tel serait le programme d'une étude qui, pour être complète, demanderait de longs développemens et dont nous nous bornerons à toucher les principaux points.

I.

Le bouddhisme, en s'introduisant au Japon, a si bien mêlé ses dogmes et ses pratiques avec le culte national, qu'il n'est pas facile de restituer dans toute sa pureté, disons même dans sa nudité, la croyance originaire. Le petit nombre de sectateurs qui demeurent encore nominalement fidèles à la religion primitive n'en ont conservé la tradition que surchargée d'élémens étrangers qui la défigurent; inutile donc de les interroger, leur ignorance complète les réduit sur ce chapitre à un silence qu'on leur a fait souvent et bien mal à propos l'honneur de prendre pour une dissimulation insurmontable. Il n'est secret si bien gardé que celui qu'on ignore, et celui-là échapperait à toutes les investigations si deux sinologues éminens, MM. Satow et Kempermann, n'avaient pris la peine de dépouiller, pour leur arracher le mot de l'énigme, les volumineux commentaires laissés sur la religion par les érudits indigènes (1). Si l'on veut au surplus juger de l'incertitude qu'offrent non-seulement les débuts religieux, mais encore les commencemens historiques du Japon, il suffit de se rappeler comment ces traditions sont

(1) *Mittheilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur-und Völkerkunde Ostasiens*, 1874. — *Asiatic Society transactions*, 1874. — Voyez aussi *Fu su mimi bukuro, a budget of japanese notes*, Yokohama 1875.

parvenues jusqu'à nous. En 681, l'empereur Temmu résolut de faire de toutes les histoires conservées dans les diverses familles une vaste compilation destinée à former les annales du pays. Il y avait parmi ses gens une femme douée d'une mémoire extraordinaire, à qui on eut la précaution de faire apprendre par cœur tous ces récits. L'empereur étant mort avant que cette compilation ne fût écrite, son entreprise fut abandonnée pendant vingt-cinq ans. C'est au bout de ce temps seulement que l'impératrice Gemmiò fit écrire sous la dictée de la vieille servante l'histoire dont sa mémoire était restée seule dépositaire. Telle est l'origine du *Kodjiki,* le plus ancien document écrit sur la religion et l'histoire.

Le *shin-to* ou la *voie des dieux,* nom tiré du chinois, qu'on a donné postérieurement au culte indigène pour le distinguer des croyances étrangères, semble, comme le polythéisme antique, avoir son origine dans l'adoration d'abord du soleil, puis successivement des grandes forces de la nature personnifiées. C'est là l'idée générale qui ressort des fables confuses qui en constituent la théogonie. Avant la naissance des choses, il n'existait rien que l'espace infini où vivaient à l'état de purs esprits des dieux invisibles qui n'ont d'autre réalité que celle des songes, et ne sont représentés que par des noms métaphoriques : le maître du ciel, le fils du ciel et de la terre, le fils des dieux. Ces dieux s'engendraient d'une manière mystérieuse et surnaturelle; la durée de leur gouvernement dépasse tout ce que l'esprit peut concevoir. Alors, au milieu de l'espace, surgit une chose indéfinissable, suspendue comme un nuage, d'où perça une forme semblable à une corne ou à une jeune pousse de roseau, qui ensuite s'accrut et s'étendit démesurément; ce fut le ciel. Puis une seconde forme se dessina à son tour et se trouva, par la suite incommensurable des temps, être la lune. Cependant sept générations de dieux se succédèrent par couple mâle et femelle sans commerce entre eux, et aboutirent enfin à Izanagi et Izanami, les derniers représentans de l'âge purement divin. Les célestes époux n'imitèrent pas la continence observée par leurs prédécesseurs : un jour qu'ils se tenaient sur le pont aérien situé entre le ciel et les eaux (où l'on croit reconnaître la voie lactée), l'idée leur vint de sonder la profondeur des mers; le dieu y plongea sa lance, et les gouttes qui en tombèrent quand il la retira formèrent une île (Awadsi) où ils descendirent, et qui fut le théâtre des premières amours terrestres. L'idylle qui s'ensuivit rappelle par ses détails naïfs l'embarras des héros de Longus. La déesse Izanami mit d'abord au monde un fils si mal fait qu'il fut, comme Vulcain, abandonné de ses parens et jeté à la mer, où il se sauva sur une barque et devint le compagnon des pêcheurs qui le recueillirent; puis elle eut une série d'enfans qui furent les huit grandes îles de l'empire japonais;

quant aux autres, elles furent formées de l'écume de la mer, et bientôt après prirent naissance les déités innombrables qui, sous le nom de *kami*, peuplent le panthéon shintoïste. Le dernier des dieux qu'Izanami conçut d'une manière charnelle fut celui du feu; elle le mit au monde avec de telles douleurs qu'elle s'enfuit épouvantée dans la région des ténèbres, où son époux vint la chercher. Souillé lui-même par ce contact impur, il se livra à une purification d'où naquirent encore une foule de dieux, et en dernier lieu, de son œil gauche Amatéras, si belle et si brillante qu'elle éclairait le ciel et la terre et qu'il en fit la déesse du ciel, de son œil droit Suzan, à qui échut l'empire des mers. Ce dernier était d'un caractère si violent que, pour échapper à ses persécutions, sa sœur Amatéras se réfugia dans une caverne obscure, et le monde se trouva plongé dans les ténèbres. Les dieux ne purent la décider à en sortir qu'en accomplissant à l'entrée de la grotte des danses et des jeux, qui ont donné lieu aux rites les plus caractéristiques du culte shintoïste. Avec Amatéras commence la période des dieux actuels. Ceux-ci, issus d'une manière surnaturelle de la grande déesse, se sont transmis le gouvernement du monde pendant une période de deux millions et demi d'années, au milieu de guerres perpétuelles, et ont enfin eu pour successeur mortel Sin-mu Tenno, premier mikado (660 avant J.-C.), dont l'avénement marque l'an 1 de la chronologie dite historique.

Il n'est pas besoin d'un grand effort pour retrouver dans ces différens mythes et dans beaucoup d'autres secondaires un panthéisme analogue à celui que nous présente la mythologie classique, prenant sa source dans l'adoration des forces et dans la terreur des phénomènes de la nature; mais, tandis que dans le paganisme antique l'imagination populaire semble le seul ou le principal créateur des dieux qui peuplent l'Olympe, on sent davantage dans la théogonie du *shinto* l'effort suivi, la pensée arrêtée de donner une antiquité immense à la nation et une origine divine à ses chefs. Faut-il supposer, pour expliquer ce phénomène, que nous ne possédons pas encore la pure tradition originaire, et qu'il ne nous est parvenu qu'une version faussée et pervertie dans un but dynastique par les compilateurs du *Kodjiki?* Faut-il admettre, avec beaucoup de sinologues, que le culte des *kami* ou génies a sa source dans la religion primitive des Chinois, avec laquelle il présente de frappantes analogies, et que la vanité nationale lui a fait subir, en l'adoptant, un travail semblable à celui qui accompagna l'introduction du culte d'Astarté en Grèce et celle du bouddhisme ici même? C'est un problème que la science n'a pas encore abordé, et dont la solution jetterait une grande lumière sur l'origine toujours indécise de la race japonaise.

Quoi qu'il en soit, on devine plutôt qu'on ne distingue visiblement la retouche officielle et l'intervention théocratique dans la légende à côté du mythe spontané. Souvent au contraire celui-ci apparaît dans toute sa simplicité. La fable d'Amatéras, la déesse du soleil, cachée dans une caverne et laissant le monde en proie aux ténèbres, a un rapport direct avec le changement des saisons. D'autres, avec un sens moral très différent, reproduisent les procédés de l'imagination des peuples enfans. On songe à l'hésitation d'Hercule entre la vertu et la volupté, ou à la tradition biblique de la chute de l'homme en entendant l'aventure de Ninigi-no-mikoto. C'est le deuxième successeur divin d'Amatéras; en se promenant un jour aux environs de son palais, il rencontra une jeune fille d'une beauté merveilleuse qui lui dit s'appeler la *Fleur éclose des arbres;* il en tomba amoureux et demanda sa main à son père, le dieu des montagnes. Celui-ci avait une fille aînée appelée la *Longue Roche,* aussi laide que sa sœur était belle; il les envoya toutes deux au jeune dieu, qui ne manqua pas de choisir la plus jolie et de renvoyer l'autre à son père. Celui-ci lui dit alors : « Si je t'ai envoyé mes deux filles, c'est qu'en prenant l'aînée tu assurais aux dieux une vie éternelle, tandis qu'en prenant la cadette tu leur assurais une félicité sans bornes; mais, puisque tu as choisi la dernière la vie céleste sera désormais aussi fragile que les fleurs, et le ressentiment de la Longue-Roche en abrégera la durée. » La fille aînée symbolise par son nom même la longévité, prix d'une vie de devoir, tandis que la cadette représente l'ivresse fugitive du plaisir.

Considéré comme croyance populaire, le pur *shinto* se fondait sur le respect des ancêtres et d'un passé divin. De même que le mikado a pour aïeux les maîtres du ciel, les grands de sa cour font remonter leur généalogie jusqu'aux *kami* secondaires, dont ils ont conservé le titre, et le peuple tout entier se croit issu des dieux créateurs du Japon, de sorte que l'orgueil national et l'orgueil de famille, le respect des dieux et celui des maîtres se confondent à cette époque primitive en une seule et profonde vénération pour les puissances mystérieuses du ciel. Le mikado est plus que le pontife, c'est le représentant et l'héritier de la divinité, et comme tel c'est à lui qu'il appartient de célébrer le culte des dieux qui sont ses aïeux; c'est à lui, comme à un médiateur suprême, d'offrir au ciel les prières et les sacrifices de la terre qu'il gouverne. Dans les premiers âges, il n'y avait pas d'autre temple que le palais même du souverain, et, lorsque plus tard on en construisit de nouveaux, le vulgaire en était exclu; le prince, émanation du ciel, avait seul charge d'âmes. Encore aujourd'hui, c'est un hommage que le souverain vient rendre à ses ancêtres lorsque chaque année, le 3 novembre, anniversaire de la mort de Sin-mu Tenno, il

se rend au temple voisin du *siro* pour y offrir ses prières. Les premiers compagnons de Sin-mu qui se partagèrent les provinces étaient eux-mêmes des héritiers des puissances célestes et leur rendaient un hommage de descendant à aïeul; ce sont eux qui, entourés de leur nombreuse famille, célébraient le culte des dieux de leur race dans le principal temple de chaque province. Celle-ci était dédiée au *kami* dont les petits-fils étaient ses maîtres, et l'on retrouve encore dans chacune un temple principal (*ichi no mya*) consacré à ce culte.

Ainsi, tandis que le vulgaire était éloigné des autels et réduit à quelques pratiques domestiques, c'étaient les maîtres de la terre qui seuls conservaient le privilége de s'entretenir avec ceux du monde invisible. C'est à eux que les dieux avaient particulièrement confié ce soin; c'est par ces intermédiaires que leurs bénédictions pouvaient se répandre sur le monde. On peut donc distinguer à cette époque deux cultes dans le *shinto :* l'un est instinctif, naïf, plébéien; l'autre est officiel, liturgique, célébré par une caste laïque d'institution divine à la tête de laquelle est placé le mikado. Le gouvernement, théocratie militaire qui ne perdra son caractère hiératique que dans les guerres civiles, se réserve dès le début le prestige des communications avec le ciel, et de là vient que les rites et les emblèmes du *shinto* ont un sens mystérieux qui échappe à ses propres adhérens.

Au reste, rien n'est plus simple que le culte primitif, ou pour mieux dire il n'y a pas de culte, pas d'adoration, pas de cérémonies pieuses placées à des intervalles réguliers, comme dans les religions monothéistes de l'Europe. Chaque *kami* a une ou plusieurs journées consacrées à sa mémoire, pendant lesquelles le peuple se livre à des fêtes autour de son temple ou *mya :* on ne l'adore pas, on l'honore; on se réjouit en mémoire de ses exploits. Il n'y a point de sacrifices; tout se borne à des offrandes de gâteaux, d'huile, d'oiseaux vivans, à des représentations dramatiques, à des réjouissances comme celles qu'Énée faisait célébrer en l'honneur de son père Anchise. Une particularité frappante du *shinto*, c'est que jamais dans les temples qui y sont consacrés on ne rencontre d'idoles. Le temple est d'une construction très simple, en bois brut, recouvert d'un toit de chaume ou de planchettes de sapin superposées de manière à imiter le chaume. On trouve invariablement avant d'y arriver le *tori*, sorte de portique en bois ou en pierre, composé de deux montans verticaux, qui supportent une solive horizontale relevée aux extrémités. On y monte par des escaliers de bois : à l'entrée se trouve un gong sur lequel les fidèles doivent frapper au moyen d'une grosse corde suspendue à côté pour appeler le dieu; on ne pénètre pas dans l'intérieur généralement désert, où sur une table

en forme d'autel se trouvent le miroir et le *gohei*, attributs inséparables du *shinto*. Le miroir rappelle celui qui fut donné par Amatéras à ses descendans quand elle les envoya pour gouverner le monde en leur disant qu'il leur suffirait d'y regarder pour y voir l'âme de leur mère et y trouver par conséquent la vérité; elle y joignit un sabre et un globe de cristal, qui sont encore conservés par la maison impériale. Le *gohei* est composé de bandes de papier blanc découpées d'une façon particulière et suspendues à des tiges de bambou de chaque côté du miroir; c'est un emblème de pureté. Ces *mya* sont presque toujours situés au milieu d'un bosquet de cyprès ou de bambous, au penchant d'une colline, et peuplés d'oiseaux qui trouvent leur sûreté dans la vénération qui entoure le bois sacré. Il est rare aujourd'hui d'y rencontrer un Japonais en prière. Les uns sont abandonnés et fermés, les autres desservis par de simples laïques qui en sont les gardiens. A certains jours de fête seulement, les environs s'emplissent d'une foule joyeuse et nullement recueillie; les desservans revêtent un costume particulier, celui de la cour, et l'on se livre à des réjouissances qui nous reportent en pleine antiquité grecque; mais les innovations bouddhistes ont tellement envahi les cérémonies qu'il faut recourir aux érudits pour se faire une idée de l'ancien culte : on voit que le feu y tenait une grande place, ainsi que les danses, souvenir des heureux efforts faits jadis par les divins habitans de la terre pour arracher Amatéras de sa caverne.

En résumé, la « voie des dieux » présente l'évolution qu'on remarque dans la plupart des dogmes polythéistes : les peuples débutent par un naturalisme naïf auquel succède peu à peu la personnification des forces naturelles; puis, à mesure que les sentimens s'élèvent et que les traditions s'accumulent, ils aiment à donner aux héros de leur histoire une place dans leur panthéon. La plupart des *kami* dont on rencontre les sanctuaires ne sont que des hommes divinisés, comme Hercule et Thésée, comme les héros de l'Edda; mais à travers ces diverses phases on ne sent pas le souffle puissant du panthéisme grec, qui divinise toutes les réalités terrestres et rapproche l'homme de ses dieux en rapprochant les dieux de la terre. L'homme d'Athènes apostrophe volontiers les immortels; ils sont mêlés à sa vie, à ses affaires, il leur promet des récompenses, il traite avec eux, non sans indépendance; il les aime parce qu'ils sont beaux et impérissables, il ne les craint pas. Ici au contraire c'est la peur qui semble avoir dominé l'imagination en travail, c'est par son côté terrible que la nature s'est fait voir aux yeux des hommes; au lieu des tableaux rians de l'Olympe, on se croit transporté au milieu des sombres et muettes divinités de l'Égypte et de la Phénicie. Les dieux créateurs n'ont ni histoire, ni séjour indiqué,

ni occupations connues, et ne se soucient ni du monde, ni de ses habitans. Une chose frappe encore en comparant ces deux manifestations du polythéisme : dans la tradition antique, telle du moins que nous l'ont transmise les poètes après l'avoir façonnée suivant leur génie, tout est clair, précis, expliqué par des mobiles humains, accompli par des moyens surhumains sans doute, mais non point surnaturels; il n'y a pas de mystères pour l'esprit. Dans le mythe japonais, tout est vague, inconcevable et surpasse l'entendement. Dans l'une, l'homme se sent en communion avec la grande nature, l'*alma mater;* dans l'autre, il se sent écrasé par elle. Là, comme partout, se révèlent l'indécision, l'obscurité des conceptions de l'esprit japonais, cet état d'incertitude, de formation inachevée qui caractérise la langue, la littérature, les pensées de ce peuple impatient de tout savoir, incapable de rien approfondir.

D'ailleurs une conception ne prend forme dans l'imagination des masses qu'à la condition d'y être l'objet d'une certaine émotion. L'homme ne tient à définir que ce qui le touche. La religion n'émeut pas le Japonais, elle ne tient aucune place dans ses préoccupations. Si par esprit religieux il faut entendre la contemplation d'êtres supérieurs, juges des actions humaines et la volonté d'obéir à leurs décrets, on peut dire que l'esprit religieux est complétement absent de la doctrine que nous examinons. La « voie des dieux » n'enseigne rien de plus que le culte des ancêtres; elle ne contient pas de dogme relatif à l'essence des dieux, à la théorie des peines et des récompenses, à l'immortalité de l'âme. Sans doute les empereurs morts deviennent des *kami;* descendans de la déesse du soleil, ils reprennent leur place à côté d'elle, mais en est-il de même des simples mortels? Ni les fidèles, ni les prêtres, aussi ignorans que les fidèles, ni les commentateurs ne peuvent le dire.

S'il ne renferme pas de catéchisme, le *shinto* est encore plus dépourvu d'un code de morale. A part des prescriptions superstitieuses contre l'impureté physique et une classification détaillée des choses impures qui rappelle encore une fois l'Égypte, le croyant ne trouve dans ses traditions que des exemples de *kami* à suivre ou à éviter, mais pas de préceptes de conduite; il y a plus, les savans théologiens du *shinto* (car cette étrange religion a eu les siens) en font un mérite à leur croyance. D'après eux, « les habitans de l'Empire du soleil levant, ayant été créés par les dieux, possèdent naturellement la connaissance du bien et du mal, et font leur devoir par instinct; s'il en était autrement, ils seraient inférieurs aux animaux qui, eux, n'ont pas besoin qu'on leur enseigne ce qu'ils ont à faire. Dans les autres pays qui ne sont pas le domaine spécial de la sage Amatéras, les esprits du mal, ayant trouvé le champ libre, ont corrompu l'humanité, et c'est pour cela qu'il a fallu rédiger un

corps de préceptes moraux qu'on a tant de peine à observer. C'est notamment aux vices des Chinois qu'on doit l'inutile fatras de leurs études sur les devoirs. » Ainsi tout Japonais est sûr de bien vivre, s'il consulte son cœur. Sans s'arrêter au quiétisme satisfait qui ressort d'une pareille théorie, on se demande naturellement ce qui en résulte en pratique, et sur quelle base repose la notion du devoir. Il serait curieux en effet de voir à l'œuvre, dans une nation de 25 millions d'hommes, cette morale indépendante au sujet de laquelle on a livré tant de batailles; mais c'est un spectacle refusé à nos yeux : le même auteur prend soin de nous le faire savoir. Voici à peu près son raisonnement : les hommes, créatures divines, font naturellement le bien, parce que l'âge des dieux continue sur la terre et qu'ils n'ont qu'à suivre leur « voie; » or les dieux ont un représentant permanent, c'est l'empereur. Son esprit est en harmonie parfaite et constante avec sa divine mère; il n'a qu'à écouter sa voix et au besoin à demander ses conseils pour connaître la vérité sur toutes choses; donc, pour suivre la « voie des dieux, » il suffit d'obéir aux volontés du mikado. Voilà comment l'absence d'une loi morale aboutit à la théorie de l'obéissance passive. Le pouvoir n'est pas seulement la source de l'autorité temporelle et spirituelle, il est encore le représentant de la vérité absolue.

Telle est en peu de mots la politique du *shinto;* il est inutile d'ajouter qu'elle n'a pas toujours été respectée, surtout par les grands, qui, dans leurs dissensions perpétuelles, se sont joués de la majesté impériale pendant de longs siècles; mais le dogme n'en est pas moins resté enraciné dans la conscience populaire au point de supprimer totalement la liberté d'examen quand l'autorité a parlé. On conçoit quelle force le gouvernement des mikados retirait d'une telle doctrine, et l'on s'explique les efforts qu'il fit pour la faire revivre après que l'introduction du bouddhisme et l'usurpation des shogoun eut abaissé sa puissance. On vit alors tant à Kioto que dans la province de Mito, gouvernée par un daïmio ligué avec la cour contre le shogounat, s'élever une école de shintoïstes raisonneurs, dont la tentative fait songer involontairement à celle que l'empereur Julien imagina pour ressusciter le paganisme expirant. Ces théoriciens de la religion nationale s'efforcèrent de la séparer de tous les élémens étrangers, et d'en faire une arme contre le bouddhisme, depuis longtemps établi en maître, et contre les shogoun détenteurs de fait du pouvoir administratif. Ils écrivaient en 1820 : « Notre pays, créé par Izanaghi et Izanami, a donné naissance au soleil, il est gouverné à tout jamais par son sublime descendant, il est par là bien supérieur à toutes les autres contrées dont il tient la tête; par là ses habitans sont honnêtes et ont le cœur droit, par là ils ne sont pas adonnés

aux vaines théories et au mensonge, comme ceux des autres pays, et eux seuls possèdent la vérité sur l'origine de l'univers. » Ce mouvement plus littéraire que politique ne laissa pas cependant d'ébranler l'autorité des shogoun, qui s'écroula définitivement en 1867 sous l'influence d'autres causes qu'on a vues ailleurs (1). On peut comprendre quel prestige exerçait encore sur les esprits la vieille croyance nationale, quand on vit les soldats aguerris et nombreux du shogoun se débander devant l'oriflamme aux armes impériales. Les troupes coalisées, qui sans cela n'étaient que des rebelles, virent sous cette égide toutes les portes s'ouvrir devant elles.

Le gouvernement restauré se garda bien de négliger un si puissant moyen d'action. Toujours préoccupé de rétablir le culte des *kami*, au détriment du bouddhisme, il poursuit sans bruit et sans intolérance cette tâche difficile, tantôt grattant les peintures des temples bouddhistes pour leur donner l'apparence des *mya*, tantôt réinstallant en grande pompe les emblèmes shintoïstes à la place des idoles étrangères. Le 17 juillet 1873, une cérémonie de ce genre s'accomplissait au temple de Shiba, l'un des plus fréquentés d'Yeddo. Les statues avaient été retirées, et dans la salle vide, sur un autel, on avait placé le miroir et le *gohei*. De tous les points de la ville, la foule s'était réunie par groupes, bannières en tête, traînant divers trophées, entre autres un bateau sur roues richement décoré, et faisant retentir l'air de cris prolongés, musique sans doute la plus agréable aux dieux, car on ne la leur ménage pas; de chaque groupe se détachaient en arrivant des émissaires, qui allaient remettre aux prêtres réunis dans le temple les offrandes apportées par leur corporation. D'un côté de l'autel se tenaient les prêtres bouddhistes qui cédaient la place, de l'autre les prêtres du *shinto*, qui allaient la prendre. Dans la grande cour d'entrée, sur une estrade en plein air des danseurs revêtus de longues robes de cour exécutaient des danses sacrées au son des flûtes de Pan. Le lendemain, une proclamation annonçait que le temple venait d'être consacré aux dieux créateurs du Japon et particulièrement à Amatéras, déesse du soleil, aïeule de l'empereur, dont on rappelait les bienfaits journaliers, en conseillant de l'honorer et de lui adresser ainsi qu'aux trois autres *kami* la prière suivante : « O vous, grands dieux, ancêtres du ciel, protégez-nous jour et nuit et faites-nous vivre heureux! Nous nous inclinons avec respect devant vous. » De ce jour, le temple changea d'habitans; mais les prêtres bouddhistes, qui avaient prêté la main à cette consécration, en eurent sans doute quelque remords, car un mois après le pétrole coula, si l'on en croit certaines

(1) Voyez la *Revue* du 15 juillet 1875.

rumeurs, sur les lambris du sanctuaire débaptisé, et en deux heures il fut consumé par les flammes.

Il est peu probable que le *shinto* détrône jamais la religion professée par la grande majorité des Japonais; il lui manque pour cela un symbole, des dogmes, une morale, tout ce qui fait la vitalité et facilite la propagation d'une croyance religieuse. Après avoir essayé de donner une idée de son caractère et de ses vicissitudes, il nous reste à nous expliquer sur les résultats qu'il a produits relativement à l'éducation du peuple japonais, sur son rôle dans la civilisation indigène; mais nous ne pourrons déterminer sa part d'influence qu'après avoir étudié les autres croyances qui sont venues se mêler à lui ou le supplanter.

II.

C'est la destinée du Japon qu'à l'origine de toutes les grandes manifestations de l'esprit national dans les arts, dans les sciences, dans la littérature, dans la philosophie, on retrouve l'imitation étrangère et particulièrement l'intervention de la Chine. Le *shinto* n'échappe pas à cette loi. C'est au VIIe siècle de notre ère que la philosophie de Confucius et Mencius (Shoung-tseu et Meng-tseu) s'introduisit avec l'étude des belles-lettres chinoises à la cour de Kioto. On connaît la doctrine de Confucius, et ce n'est pas lui rendre un hommage exagéré de dire qu'elle est le plus bel effort de l'esprit humain dans la recherche de la perfection morale en dehors de toute pensée religieuse. Elle rappelle par là ce que l'école de Socrate nous a laissé de plus sublime. Comme le sage grec qui fut presque son contemporain, le sage chinois se distingue par une confiance imperturbable dans la droiture morale de l'âme abandonnée à sa libre direction; mais en même temps il exige de ses disciples une tension perpétuelle de la volonté et de l'entendement, pour discerner en toute occasion le bien et le mal et conformer leur conduite à la « voie » droite. Une telle doctrine est nécessairement contemplative; elle ne peut donc être dans sa plénitude que l'apanage d'un petit nombre de moralistes ou de politiques, car il est encore plus souvent question, surtout dans Mencius, des règles d'un bon gouvernement que des devoirs d'un particulier vertueux. Tout en faisant le plus grand honneur à l'humanité, le confucianisme ne peut constituer la règle de conduite d'un peuple nombreux et ignorant. En dehors des privilégiés, il ne s'est jamais répandu chez les masses que comme un catéchisme étroit, résumé dans les cinq devoirs : *dsin*, vivre vertueusement; *gi*, rendre justice à tout le monde; *re*, être poli; *tsi*, bien gouverner; *sin*, avoir la conscience pure. Admirables préceptes sans doute, mais qui, pour être médités et appliqués aux actions

journalières, demandent plus de loisirs que n'en possède le vulgaire. A cette sagesse si noble et si pure, il manque le souffle vivifiant et enthousiaste qui a répandu dans tout l'univers un livre moins savant, écrit par de pauvres fils de pêcheurs et de charpentiers, la charité. Le philosophe, suivant Confucius, est impeccable, inaltérable, sublime, mais froid et insensible; sans doute il doit se montrer bienveillant, surtout quand il est assis sur le trône, mais ce ne sera que pour remplir un office de la vie, non pour satisfaire une affection intime et maîtresse. « Aimez-vous les uns les autres! » Cette parole, que le monde latin, aussi las de ses vertus égoïstes que de ses vices, attendait depuis des siècles, Confucius ne l'a pas dite, le monde oriental ne l'a pas encore entendue, et qui sait s'il n'est pas trop tard pour la lui faire entendre!

L'enseignement moral des écoles chinoises ne pouvait, malgré toute sa grandeur, détrôner une religion qui, tout incomplète qu'elle fût, répondait mieux au besoin de surnaturel qui domine toujours les masses. Il se répandit à la cour, dans les écoles, éloigna beaucoup d'esprits des superstitions grossières du passé et fut l'origine du scepticisme religieux des hautes classes; mais il ne forma pas un schisme à côté et en dehors du *shinto*. D'ailleurs il ne prétendait rien changer ni à la religion établie, ni à la police de l'état; le respect des traditions, des ancêtres, des pouvoirs constitués, est l'un de ses traits saillans. L'empereur reste aux yeux des philosophes comme aux yeux des croyans la représentation visible de la divinité sur la terre; lui obéir fait partie des cinq devoirs, et l'on doit non-seulement rendre à César ce qui est à César, mais s'incliner avec vénération devant ses volontés. La libre pensée chinoise s'arrête confondue devant la majesté du trône; il n'y a pour elle d'autre souveraineté terrestre que celle du maître. Le peuple, il est vrai, doit être traité comme une famille par un père tendre; mais, en fils respectueux, il doit toujours et en tous cas obéir. Malgré cette attitude inoffensive, les rares sectateurs de la « voie » inspirèrent quelque ombrage lors des persécutions dirigées contre les chrétiens au XVIIe siècle; leurs principes sévères et plus encore leur indifférence pour les cérémonies des divers cultes les rendaient suspects de christianisme et les faisaient confondre avec les adeptes de cette religion détestée; on les forçait à garder chez eux, comme preuve d'orthodoxie, quelques-uns des emblèmes de la religion officielle; peu à peu leur nombre diminua sous l'empire de la crainte; aujourd'hui les livres de Confucius et de Mencius sont encore enseignés dans les écoles, mais sans plus d'efficacité que les dialogues de Platon ou les traités de Xénophon dans nos lycées.

Comme la doctrine de Confucius, le bouddhisme n'est parvenu au Japon que par l'intermédiaire de la Chine, vers le milieu du VIe siè-

cle. Après avoir traversé dans ce pays même des phases diverses et ne s'y être établi définitivement qu'au ve siècle, il parvint en Corée et de là passa au Japon. C'est en l'année 552 après Jésus-Christ (1212 de l'ère japonaise) qu'un prince coréen présenta officiellement à la cour diverses idoles et quelques livres bouddhistes. L'introduction du nouveau culte rencontra d'abord une longue et orageuse résistance; ses adversaires ne manquèrent pas d'attribuer à cette innovation certaines calamités qui à cette époque visitaient le pays. Ils obtinrent même en 585 la liberté de brûler les temples nouveaux qui déjà s'étaient élevés et de jeter les idoles dans les rivières. On montre encore à Osaka un endroit qui aurait été le théâtre d'une de ces scènes de destruction. Néanmoins la religion nouvelle avait trop d'influence et trop grande était son attraction sur les esprits pour que cette résistance officielle fût durable. Dans la lutte entre deux croyances, c'est toujours celle qui a les formules les plus précises et les symboles les mieux arrêtés qui finit par l'emporter. La doctrine étrangère devait donc triompher des dogmes indéterminés du culte national; elle trouva son apôtre dans Sho-tokù-taishi, qui réussit à la faire consacrer, quoiqu'il n'appartînt pas au clergé. Sa statue se trouve à côté de celle de Bouddha dans presque tous les temples, et c'est une gloire qu'aucun laïque ne partage avec lui (575-624).

Il n'entre pas dans le plan que nous nous sommes tracé de présenter une analyse, même succincte, des origines et des doctrines du bouddhisme qui forment aujourd'hui la croyance de plus de 600 millions d'hommes. Il nous suffira de mettre en lumière les points par où il diffère du *shinto* ou se confond avec lui. Ainsi, tandis que l'un, subjugué par l'évidence des phénomènes extérieurs et impuissant à en saisir la loi suprême ou à leur trouver une cause, s'arrête à adorer les effets qu'il divinise et fait de ses dieux des êtres concrets, l'autre, se jetant dans l'extrême contraire, s'élance d'un bond vers la notion de l'absolu, niant la réalité phénoménale, indifférent aux accidens d'un monde fugitif et contingent, et représente l'essence suprême comme purement abstraite et indépendante de ses attributs. Malgré l'opposition des deux systèmes religieux, nous les verrons plus d'une fois se mêler à tel point, qu'il n'est pas toujours facile de discerner ce qui appartient à chacun d'eux. Ainsi, quoique la théorie bouddhiste ne s'accorde guère avec l'idée d'un paradis, le bouddhisme japonais en admet un (*goku raku*) où les âmes de ceux qui ont bien vécu doivent séjourner au milieu de plaisirs éternels en attendant leur absorption dans l'essence absolue. C'est le sort réservé aux tièdes, qui n'ont pas réussi durant leur vie à réaliser le détachement parfait. Quant aux méchans, ils passent dans un lieu de châtimens (*djin koku*), où ils

sont tourmentés pendant un temps plus ou moins long et d'une façon plus ou moins terrible, suivant la gravité de leurs fautes. Jemma, juge suprême, examine leurs actions, qui viennent se reproduire dans un grand miroir qu'il tient en main. Toutefois leurs supplices ne sont pas éternels; leurs parens, restés sur la terre, peuvent par leurs prières et par l'intercession d'Amida (le Bouddha japonais) obtenir pour eux une atténuation de peine, et abréger la durée de leurs tourmens, ce qui donne un prix inestimable aux sacrifices domestiques consacrés à la mémoire des défunts; leurs âmes passent alors dans les corps d'animaux accusés des mêmes penchans dont ces damnés ont à expier la souillure, serpens, crapauds, insectes, etc..., puis passent enfin dans des corps humains et peuvent alors mériter une éternelle félicité. De toute manière l'âme des bêtes et celle des hommes n'est qu'une même substance, une émanation de l'intelligence, et jouit de la même immortalité. Il est facile de voir dans ces dogmes une pensée étrangère au fondateur du bouddhisme, greffée sur la doctrine originaire, afin de lui donner une forme saisissable et populaire.

A ne l'envisager que comme une conception indépendante au sujet du plus grand problème qui s'offre à l'humanité, on ne peut contester au bouddhisme une certaine grandeur, et si l'on songe qu'il a eu pour mission de combattre partout le panthéisme régnant sans partage, on devra reconnaître qu'il a été pour le monde un bienfait plutôt qu'une calamité. Avec Sakya l'homme n'est plus le jouet d'une puissance supérieure; il se possède, il domine par son intelligence ce monde qui naguère l'écrasait; ce n'est, il est vrai, que pour en connaître l'inanité, mais que d'orgueil il peut encore concevoir à sonder la profondeur de son propre néant et, foulant aux pieds des chimères, à s'élever par la force de la pensée jusqu'à la contemplation directe de l'absolu! Désormais il considère face à face un principe inaccessible; il se sent plus loin de son dieu, mais il sent son dieu plus haut.

Cet hommage une fois rendu à la beauté spéculative de la religion bouddhiste et à la pureté de sa morale, il faut bien reconnaître qu'elle était peu propre à élever d'une manière efficace la condition spirituelle de la créature humaine. A quoi bon délivrer l'homme de ses superstitions païennes et le faire maître de l'univers, si du même coup cet univers est pour lui dépeuplé, vide, mensonger? Quel effort tenter désormais en vue d'un résultat terrestre? A quoi bon le travail, l'énergie, l'action, puisque tout cela n'a pour objet que des fantômes? Si la métaphysique indienne est moins accablante que le panthéisme et moins fataliste, car elle réserve la liberté humaine, on peut dire qu'elle renferme la formule du désespoir. Aussi se demande-t-on comment une religion si désolante s'est propagée

d'une manière si universelle dans l'Inde, en Chine, au Japon. On peut en donner pour raison la pauvreté des cultes qu'elle a remplacés; on sait d'ailleurs qu'une croyance attire cent fois plus de prosélytes par ses séductions qu'elle n'en décourage par ses terreurs. En ce qui concerne particulièrement le bouddhisme au Japon, il avait pour lui le mérite d'élever la dignité royale et de se trouver d'accord avec les traditions du pays et les visées de la cour. Sakya était de la classe des princes guerriers *kshattriyas* et, obligé de s'appuyer sur eux dans sa réaction contre les brahmines, avait exalté l'autorité temporelle, ce qui devait concilier à sa doctrine l'aristocratie territoriale du daïmio et même entraîner dans le mouvement général certains mikados oublieux de leur origine céleste et prêts à en faire bon marché. Enfin le *budsdo*, la « voie des idoles étrangères, » n'étant qu'un dogme métaphysique accompagné d'une règle morale, sans mythe défini, se prêtait à toutes les alliances avec les vieilles mythologies asiatiques, et c'est ainsi qu'il a pu s'introduire sans révolution à côté de la « voie des *kami*. » Il faut pardessus tout tenir compte de ce penchant à l'imitation étrangère propre au tempérament japonais.

Aussi la diffusion fut-elle rapide : les temples érigés de toutes parts dans l'empire servaient en même temps d'écoles, et pendant le moyen âge japonais (600 à 1400) ce furent des foyers de lumière. Malheureusement le clergé voulut profiter de son influence spirituelle pour gouverner l'état, s'arroger des priviléges exorbitans, notamment le droit d'asile. Les couvens devinrent le refuge des condamnés, des disgraciés politiques, des mécontens et des vagabonds. Peu à peu le clergé même leur ouvrit ses rangs; ces recrues ne lui apportaient ni la science, ni les bons exemples, et son abaissement moral ne tarda pas à devenir profond pendant que sa puissance croissante excitait les ombrages des grands feudataires. A la fin, Nobunaga lui déclara une guerre acharnée et réussit à saper sa puissance politique (XVIe siècle); mais la religion subsista et continua d'offrir ses dignités aux empereurs qui abdiquaient. Les shogoun la protégèrent; le testament de Yéyas porte en plusieurs passages la marque de sa sollicitude pour la secte de Yodo, à laquelle il appartenait, et qu'il combla de bienfaits. A l'égard des autres sectes, il proclame la tolérance en conseillant la concorde; l'article 31 des Cent Lois porte : « Grands et petits pourront suivre leur propre inclination en ce qui concerne les dogmes religieux qui ont eu cours jusqu'ici, à l'exception de l'école fausse et corrompue (le catholicisme). Les disputes religieuses ont toujours amené la ruine et le malheur des empires; elles doivent dorénavant cesser. »

Le conseil n'était pas hors de saison, car le nombre des sectes s'était accru aussi vite que celui des prosélytes, comme il arrive

toutes les fois que la persécution n'est pas là pour maintenir entre les coreligionnaires le lien des terreurs communes. On en a compté jusqu'à quatorze principales, dont quelques-unes ont disparu peu à peu. Le trait distinctif de ces diverses sectes c'est d'avoir pour base, non pas une conception différente de la divinité, comme les hérésies de notre moyen âge, mais des règles de morale et de vie sensiblement variables; c'est dans la théorie de la destinée humaine qu'elles sont en désaccord. Tandis que celle de *Hosho* enseigne une complète indifférence pour les choses de ce monde, celle de *Gusha* conseille l'empire sur ses passions et ses sentimens; une troisième s'attache à démontrer l'absence totale de réalité dans les choses d'ici-bas. « La vie n'est qu'un rêve prolongé, les objets ne sont que des ombres trompeuses. » Quelques-unes ne se distinguent que par les pratiques qu'elles imposent à leurs prêtres ou les prières qu'elles exigent de leurs disciples. Les trois plus importantes de celles qui survivent sont la secte de *Yodo*, à laquelle appartenaient les shogoun, et qui a le dépôt de leurs tombes, celle de *Monto* et celle de *Shoretzù*. Les prêtres de Yodo s'interdisent le mariage, ils n'ont d'autre nourriture que des légumes, d'autre occupation que de répéter constamment la même prière : *namra Mida Butzu* (je prie Amida), en s'accompagnant d'une sorte de cloche ronde qu'ils frappent à coups de marteau. Ils professent que pour parvenir à la perfection il n'est pas nécessaire de se livrer à des spéculations philosophiques et que les exercices pieux suffisent; et certes si on fait résider le souverain bien dans l'abrutissement final, ils semblent fort près d'y atteindre. Ce sont eux qui desservent les temples de Shiba et de Nikko. Les sectateurs de Monto sont plus larges dans leurs idées, ils permettent le mariage à leurs prêtres et ne s'astreignent à aucun régime; ils recherchent pour leurs temples des lieux fréquentés au milieu des villes et s'efforcent d'attirer à eux le plus de fidèles possible. Ils se consacrent particulièrement à *Kannon*, la bonne déesse, qui n'exige ni macérations, ni pénitences, ni pèlerinages, ni retraites solitaires, pour assurer aux hommes une place à côté de Bouddha. La prêtrise est chez eux héréditaire, et, à défaut de fils, se transmet au gendre ou à un héritier d'adoption; ils forment ainsi une sorte de caste qu'on a vue parfois prendre des allures belliqueuses. Leur culte est très brillant, très décoratif; leurs prières sont écrites dans une langue accessible au vulgaire et les fidèles en les prononçant doivent se couvrir la tête, de peur de laisser voir à la divinité quelque mauvais sentiment peint sur leur visage. La plus violente de toutes ces coteries est celle de *Shoretzù*, dont les prêtres s'imposent le célibat et la nourriture végétale; ils pratiquent l'examen de conscience et surtout la reconnaissance pharisaïque pour la Providence, qui ne les a pas fait naître

dans une autre foi. Ils sont passionnés pour la controverse, poussent aux dernières limites l'intolérance du langage contre leurs adversaires et recourent plus que tous les autres aux charmes, aux amulettes et aux pratiques superstitieuses.

Ces diverses écoles vivent dans la plus complète mésintelligence et sur le pied d'un mépris réciproque, mais sans essayer en fait de se persécuter ni même de se disputer des catéchumènes, que l'indifférence générale rend de plus en plus rares. Elles vivent irréconciliables, mais elles vivent en paix. Leur caractère commun, c'est de placer la voie du salut dans certaines pratiques dévotes plutôt que dans le mérite ou le démérite. Les membres de ce clergé fractionné jouissent d'une réputation universelle d'immoralité; ils se distinguent les uns des autres par des noms et des costumes différens; bien peu comprennent les mystères de la religion qu'ils représentent. Ceux qui attirent le plus l'attention, à part les *yama-bushi*, dont on verra plus loin l'occupation, sont les prêtres mendians, qui vont de porte en porte tendre leur éventail pour qu'on y dépose une petite aumône. Autrefois leur ordre était le refuge des malfaiteurs; la tête couverte d'une sorte de panier renversé, ils n'avaient à craindre ni la honte qui s'attache à la mendicité, ni surtout les regards gênans de la police; mais l'usage de cette coiffure leur a été interdit, et leur nombre a du même coup sensiblement diminué. Il existe aussi de véritables moines, vivant dans des couvens, où ils subsistent par la générosité des princes et risquent fort à ce prix de ne pas subsister longtemps. Les femmes ont aussi quelques congrégations; une statistique relève 6,000 nonnes; elles sont rarement de haute extraction, se consacrent à la prière et non aux œuvres de charité. Le monastère est pour beaucoup de femmes malheureuses en ménage un asile où elles vont attendre que le mari leur accorde la lettre de divorce.

Il n'est pas besoin de faire remarquer combien le bouddhisme a dégénéré depuis son fondateur. Ce qui était une revendication de l'âme contre la tyrannie des réalités terrestres est devenu une doctrine d'anéantissement volontaire et d'affaissement intellectuel; les préceptes de haute morale, d'examen de soi-même ont cédé la place à des observances compliquées et puériles. Les jeûnes et les préjugés sur l'impureté de certaines substances, qui pouvaient avoir leur motif sous le soleil des Indes, ont pris une place prépondérante et sont devenus matière de foi, en cessant d'être observés comme de simples règles d'hygiène. Les rites ont remplacé les maximes. Un culte surchargé de cérémonies insignifiantes a envahi la pensée religieuse et l'a, pour ainsi dire, pétrifiée dans d'étroites formules. La superstition des masses et l'ignorance des prêtres ont fait le reste, et l'une des plus hautes aspirations spiritualistes s'est abîmée

dans les mesquins détails de la liturgie. Il suffit du reste d'assister à un office de la secte de Yodo, par exemple, pour comprendre l'attrait que la pompe extérieure du culte exerce sur l'imagination populaire. Au fond du temple s'élève la statue de Bouddha, assis dans la posture connue; à ses côtés les images des plus célèbres de ses apôtres; des cierges sont allumés, et les prêtres, revêtus de riches chasubles de soie brodées d'or, psalmodient des hymnes alternés, au son du gong. Leur chant monotone a je ne sais quelle tristesse mystérieuse qui berce l'âme comme dans un rêve; l'impression qu'on ressent rappelle un peu celle qu'exercent les cérémonies du culte catholique, avec lequel on retrouve à chaque instant des analogies frappantes. Le bouddhisme s'est jeté dans la voie opposée au *shinto*, et par besoin de réaction a exagéré son propre caractère; tandis que la religion indigène était trop nue, il s'est fait trop rituel et a noyé la piété dans les représentations théâtrales.

Cependant le clergé ne se borne pas à ces exhibitions grossières, et certaines sectes y joignent encore la prédication. Le sermon est généralement très populaire; destiné à de pauvres esprits, il cherche moins à être éloquent qu'à être intelligible, et dans ce dessein ne se fait pas faute d'exemples tirés soit des livres sacrés qui fournissent le texte du prône, soit de l'histoire ou du roman; souvent il est tout en paraboles. Le prédicateur est à peine monté en chaire, ou plutôt assis derrière son pupitre, qu'il entame une anecdote. « On ne doit jamais, dit par exemple l'un d'eux, oublier les relations sociales basées sur celles du ciel et de la terre, car les événemens les plus fâcheux pourraient en résulter; pour vous le montrer, je vais vous dire une amusante histoire. Il y avait une fois dans ce pays un jeune homme beau, bien fait et plein d'esprit; il n'avait qu'un seul défaut : c'était une détestable mémoire. Il était parvenu fort heureusement jusqu'à l'âge de dix-sept ans, quand son père voulut le marier. On trouva un parti à sa convenance, les formalités furent remplies, le jour des noces arriva et l'on procéda à la fête nuptiale. Le jeune mari et sa fiancée se réunirent avec leurs amis, les coupes circulèrent, et les mets furent vigoureusement attaqués au milieu de l'allégresse générale. L'époux donnait lui-même l'exemple et avala coup sur coup jusqu'à ce qu'il eût bu tout ce qu'il pouvait boire, après quoi les invités se retirèrent, et les deux jeunes gens restèrent seuls. Or remarquez ce qui résulta de son défaut de mémoire. En jetant les yeux autour de lui, il aperçut la jeune fille assise au milieu de la chambre et fut saisi d'étonnement. « Qui êtes-vous? dit-il. — Je suis votre femme, je pense! — Ma femme! Mais je ne me souviens pas d'avoir été marié; tout ce ont je me souviens, c'est que plusieurs de mes amis sont venus, que je leur ai offert un repas, et que j'ai bu pas mal. De grâce, pou-

vez-vous me dire pourquoi me voilà vêtu de mes plus beaux habits? — Ma foi, je n'en sais rien, dit la jeune femme, qui était également affligée d'une mauvaise mémoire, peut-être ferions-nous bien de nous renseigner. » Ils tombent d'accord d'aller consulter chacun ses parens. Le mari court à la chambre de son père : « Mon père! — Qu'y a-t-il? — Il y a une étrangère chez moi, qui prétend qu'elle est ma femme, avez-vous quelque connaissance de cela? — Non. Je ne me rappelle rien de semblable. » Vous voyez qu'il n'avait pas plus de tête que son fils. Les voilà donc fort embarrassés. Pendant ce temps, la mariée était sortie pour interroger ses parens ; mais en chemin elle oublie où ils demeuraient. Elle interpelle un porteur de *kango* qui passait par là : « Holà! seriez-vous assez bon pour me dire où je demeure? — Veuillez me faire grâce de vos plaisanteries, repart l'autre. — Mais vraiment je l'ai oublié. — Eh! comment le saurais-je, puisque vous l'ignorez? » Et, passant son chemin, il la laissa au milieu de la rue. N'était-ce pas là une jolie situation pour un jeune couple! Et tout cela parce qu'ils étaient oublieux! Vous riez, et je vois que mon histoire vous divertit, et certes il n'est que ridicule d'oublier son propre mariage, si l'on observe les lois de la morale : il n'en résulte pas grand malheur; mais qu'arriverait-il, je vous le demande, à celui qui oublierait ainsi les principes du ciel et les devoirs de la terre? Serait-ce aussi plaisant? »

Un autre raconte plus longuement encore comme quoi une femme d'Osaka trompait son mari et se laissa pousser par son complice Isaburo à l'empoisonner; lui mort, elle subit plus que jamais l'ascendant de cet homme, qui la ruinait. Son fils, voyant les violences dont elle souffrait, sans connaître la faute qui en était l'origine, résolut de débarrasser sa mère d'un tel tyran. Un soir que celui-ci était venu coucher chez eux, il se dirigea vers la chambre qui lui était réservée, et, voyant une personne endormie sous la moustiquaire, lui enfonça son poignard dans le cœur, puis courut à la chambre de sa mère pour lui annoncer qu'il l'avait délivrée; mais l'appartement était vide, il courut au cadavre et reconnut trop tard que c'était sa propre mère qu'il avait tuée, tandis qu'Isaburo était déjà reparti. Conclusion : le ciel punit les méchans qui le bravent, et nous devons nous conformer à ses décrets.

Malgré sa mise en scène un peu mélodramatique, comme on voit, la morale de ces discours est irréprochable, mais froide et souvent désolante. « Il est inutile, dit un prédicateur, de venir adorer la divinité et affirmer votre foi, si vous n'avez pas la vérité au fond du cœur, car elle ne recevra vos offrandes qu'à ce prix... On ferait mille *ri* (lieues) pour se débarrasser d'une difformité corporelle qui ne vous gêne pas, on ne fait rien pour se corriger d'un défaut... Le sort de l'homme est incertain ; il court sans cesse hors des routes

tracées. Pourquoi aller admirer les fleurs et vous enivrer de leur beauté? A peine rentrés, vous sentez toute l'inanité de vos plaisirs! Pourquoi toujours désirer? Vous voulez voir ceci, vous voulez voir cela; vous voulez manger des mets recherchés, porter de beaux vêtemens; vous passez le temps de la vie à souffler vous-mêmes sur les flammes qui vous consument. Il est écrit : « J'ai été amoureux des fleurs, elles se sont épanouies et desséchées, ô tristesse! » A votre tour, songez à cette terrible pensée : combien le volubilis est brillant de fraîcheur! et cependant dans l'espace d'un matin il ferme sa corolle et se flétrit. Les livres sacrés nous apprennent qu'un certain roi vint un jour dans ses jardins pour s'y amuser et réjouir ses yeux de la beauté des plantes. Au bout d'un moment, le sommeil le prit; pendant qu'il dormait, les femmes de sa cour vinrent mettre le parterre au pillage; quand il s'éveilla, il ne restait plus de ces fleurs, qui faisaient sa joie, que des tiges et des pétales brisés. A cette vue, le roi s'écria : « Les fleurs passent et meurent; il en est ainsi des êtres humains. Faits pour naître, vieillir, souffrir et périr, nous sommes aussi passagers que l'éclat de la flamme, nous nous évanouissons comme la rosée du matin! » Songez donc combien la mort est proche! N'est-ce pas pitié que, durant cette vie courte, les hommes se consument au feu des vains désirs, et comment y échapper autrement que par les divins enseignemens de Bouddha? »

Telle est la conclusion désespérante de tous les moralistes : ce n'est pas aux choses de ce monde qu'il faut nous attacher, elles nous trompent, elles n'ont pas plus de réalité qu'un songe et sont fugitives comme lui. « L'odeur et la couleur s'évanouissent : sur la terre, qu'est-il de durable? Je n'ai fait que passer, et déjà elles n'étaient plus. » Ainsi parlent les quatre vers qui contiennent le premier alphabet de l'enfance. Détachons-nous donc de ces fantômes passagers. Tout effort est maudit, s'il n'est point fait sur nous-mêmes, pour nous connaître et nous absorber dans la contemplation de Bouddha, pour laquelle ce n'est pas trop d'une vie si courte. Qu'importe le monde extérieur? Respectons l'autorité, rendons à César ce qui est à César; bénissons le monarque qui veille sur ses enfans et à qui seul incombe le soin de pourvoir à leur existence, tandis qu'eux se livrent à la prière. « Vous dites : ma maison, ma femme, ma fille; mais rien de tout cela ne vous appartient que grâce à la vigilance du gouvernement! » Ainsi, glorifiant la pureté du cœur, mais condamnant la vertu active et passant sous silence la charité, qu'elle ignore, la morale bouddhiste, en s'efforçant de peupler le monde d'ascètes, s'expose à le couvrir de paresseux. L'homme ne se détache pas impunément des objets naturels de son ambition et fuit volontiers la peine qui n'emporte pas sa récompense. Sans doute l'instinct, plus fort que les doctrines,

le ramènera à la recherche des richesses et du bien-être; mais ces biens d'un ordre supérieur, qui ne sont que l'ornement de la vie, la gloire, la liberté, la joie des grands devoirs accomplis, à quoi bon les conquérir, si la vie qu'ils doivent embellir n'est elle-même qu'un rapide temps d'épreuves, et si leur poursuite pénible et douteuse doit elle-même nous détourner du grand résultat final et de la véritable sagesse? Le croyant se courbe alors sous le poids de l'existence, attendant le néant comme une délivrance et s'abandonnant ici-bas sans combat à la fatalité, qu'elle s'appelle misère, peste, injustice ou despotisme.

III.

Nous avons dû indiquer la diversité d'origine et d'enseignemens des principales croyances qui se partagent le Japon; mais ce serait se faire une idée très fausse de l'état du pays que de se le représenter comme divisé entre deux religions ennemies, formant des partis en guerre ou même en hostilité. Il peut se rencontrer des sentimens de ce genre parmi les membres du clergé de part ou d'autre; mais pour la masse de la nation, les distinctions théologiques n'existent pas, soit qu'elles échappent à sa légèreté, soit que la curiosité publique ne s'y arrête pas. Chacun honore à sa façon ses dieux de prédilection, sans trop s'inquiéter de savoir s'ils sont nés au Japon ou venus de l'Inde, et plus d'un fidèle, si l'on peut employer ce mot là où manque toute ferveur, va porter alternativement son culte aux *kami* ou aux idoles étrangères, sans même se douter de ce singulier cumul. Cette confusion a sa cause dans une sorte de compromis imaginé par un prêtre qui vivait au IXe siècle. Ayant compris que le bouddhisme rencontrerait une longue résistance parmi les sectateurs des anciennes traditions nationales, Kobodaishi, qui se donnait pour une sorte de prophète inspiré, révéla à ses compatriotes qu'en réalité les deux religions n'en faisaient qu'une, que l'âme de Bouddha avait émigré dans le corps de la déesse Amatéras, et qu'il n'y avait rien de contradictoire à être un adorateur des *kami* et un sectateur de Sakya. Dès lors le vieux *shinto* originaire perdit presque tous ses adhérens, et c'est à peine si aujourd'hui on en retrouve sous le nom de *suitsu* quelques groupes épars dans certaines provinces; les *kami* changèrent de nom et revêtirent les attributs et les légendes des héros divinisés dont le culte indien s'était chargé à travers les âges. On vit alors s'opérer un de ces amalgames fréquens dans les croyances populaires, semblable à celui qui signala le contact du paganisme barbare avec le paganisme romain. Le clergé bouddhiste ouvrit ses temples aux

dieux japonais; comme le sénat enfermait au Capitole les dieux des provinces conquises, il les débaptisa et les adopta. Amatéras devint Amida; du héros Yamato, on fit Hachiman, dieu de la guerre; les légendes cosmogoniques et la mythologie furent habillées à la façon indienne. Cette doctrine de transaction se répandit rapidement. Aujourd'hui toutes ces idoles vivent côte à côte, adorées quelquefois dans le même temple par des prêtres d'ordres différens et confondues dans un même culte par une population insouciante et ignorante de leur origine. L'esprit public ne fait pas entre eux plus de distinctions qu'un habitant du Latium n'en devait faire entre Vénus mère des Romains, Minerve fondatrice d'Athènes et Bacchus conquérant de l'Inde, tous enfans d'un même père nés sous des cieux différens. C'est en effet dans la classe populaire, toujours prompte à confondre dans une idée générale des notions d'origines diverses, que l'on est amené à étudier les manifestations extérieures de la religion. Il serait inutile de les suivre parmi les classes nobles qui ne forment qu'une faible minorité, et qui sous une enseigne généralement bouddhiste sont vouées au scepticisme pur.

Quoique les statistiques de l'empire relèvent 128,000 *mya* shintoïstes contre 98,000 *tera* bouddhistes, on se tromperait en attribuant aux adhérens du premier culte la majorité numérique. Leurs sanctuaires ne sont la plupart du temps que de petites chapelles où quelquefois l'on ne peut même pas entrer, perdues dans un bosquet solitaire ou à un carrefour de chemin, vides et abandonnées; il faut d'ailleurs tenir compte de la tendance des statisticiens du gouvernement à grossir le chiffre des partisans de la religion qu'il encourage. On aura une idée plus exacte en comparant le nombre des prêtres bouddhistes signalés par le même document, — 75,000, plus 37,000 novices, — avec celui des desservans de *mya* ou *kanmushi*, qui se borne à 20,000. Quant au recensement individuel, il serait difficile de le faire : beaucoup de gens interrogés auraient peine à dire exactement à quelle catégorie ils appartiennent. En réalité, sous des dénominations diverses, c'est l'idolâtrie indienne qui règne. La doctrine de Sakya s'est altérée et corrompue en grandissant; elle n'est arrivée au Japon que suivie d'un imposant cortége de divinités secondaires, auxquelles il faut ajouter des saints, des apôtres restés célèbres par leur sagesse et leur piété. Une religion toute spirituelle dans l'esprit de son fondateur s'est déformée, en pénétrant chez des races vouées au fétichisme, sous l'action de cette tendance universelle des peuples à matérialiser leur idéal. De même que le christianisme, en se propageant chez les barbares au moyen âge, y a rencontré des superstitions dont il a longtemps porté et laborieusement effacé l'empreinte, le bouddhisme a été supersti-

tieusement suivi par une population païenne qui l'a façonné à son goût et à la mesure de son intelligence. Il a été plutôt vaincu par la crédulité qu'il n'a conquis l'âme religieuse de la nation.

Ce serait une étude ingrate qu'un dénombrement complet des 30,000 habitans du panthéon japonais. C'est à peine si l'on peut fixer approximativement le nombre des déités de divers ordres qui ont, suivant leur rang et l'efficacité de leur intervention, une plus ou moins grande quantité de temples et d'adorateurs. Chaque secte a ses préférés; chaque province, chaque ville, chaque lieu célèbre, a son patron, son dieu de prédilection, les uns participant franchement de la nature divine, les autres regardés seulement comme des mortels parvenus à la suite d'une vie exemplaire à l'état de *hotoké*, c'est-à-dire bienheureux replongés dans le *nirvana;* ces derniers sont ceux qu'on prie avec le plus de zèle pour en obtenir des bienfaits généralement très temporels. Parmi les premiers, voici d'abord *Tai-shaku-sama* (empereur des cieux), portant un globe dans la main gauche et protecteur de la vie humaine et terrestre, — *Marishi-ten-sama*, patron des étudians et des apprentis, pourvu de trois faces et de six bras et assis sur un sanglier au galop, — *Kangi-ten-sama* (joie céleste), représenté jadis par deux figures qui s'embrassaient en souvenir d'Izanami et Izanaghi, créateurs du Japon. *Fudo-sama*, assis au milieu des flammes, tient d'une main un glaive et de l'autre une corde pour châtier les méchans et lier les voleurs. A l'entrée des grands temples, dans deux niches de chaque côté de la porte, on ne manque jamais de rencontrer deux idoles debout, de contenance farouche; l'une, peinte en rouge, a la bouche ouverte et représente le principe mâle; l'autre, peinte en vert, ferme la bouche et représente le principe femelle, deux créations empruntées à la métaphysique chinoise. Cette figuration symbolique fait honneur, comme nous le faisait un jour remarquer un guide, à la retenue des dames du Céleste-Empire; c'est plutôt l'attitude inverse que le principe femelle devrait prendre au Japon. Les pèlerins qui viennent visiter les temples ont coutume de déposer leurs sandales de paille dans la niche de ces féroces gardiens et quelquefois même on en fait fabriquer, à leur intention, de dimensions colossales. *Funadama* est la protectrice des voyageurs et des marins; elle a son petit autel dressé dans chaque jonque. *Kompira-sama* est l'un des plus populaires parmi ces dieux et réunit sur sa tête plusieurs légendes d'origines diverses; sa statue est pourvue d'un nez colossal; le dixième jour de chaque mois, ses temples se remplissent de postulans et surtout de postulantes qui viennent lui demander des succès de différens genres, sous la promesse de s'abstenir de certaine nourriture pendant un temps donné. Son séjour est généralement gardé par un démon des plus terribles, *Tengu-sama*, qui, semblable

aux kabyres de la Thrace, habite les solitudes et défend aux profanes l'approche des montagnes saintes. *Kishi-mojin-sama* n'est autre qu'un croquemitaine femelle dont on effraie les enfans avec une aussi sotte insistance que partout ailleurs.

Viennent ensuite sept *kami*, regardés comme les protecteurs spéciaux de l'empire des dieux, que la peinture et la statuaire reproduisent à satiété avec des attributs invariables, et qui sont familiers à quiconque a déroulé des *kakémono* ou regardé des boîtes de laque venant du Japon : ce sont *Bishamon*, patron des soldats, tout cuirassé, le casque en tête, la lance au poing, tenant dans la main gauche une petite pagode où sont renfermées les âmes des dévots qu'il est prêt à défendre, — *Ben-ten*, la déesse des arts et de l'habileté, sorte de Mercure femelle, très cultivée par les femmes, les marchands et les gens nombreux qui cherchent le plaisir; on la représente la tête ceinte d'une couronne d'or, jouant du biwa, sorte de mandoline à quatre cordes et accompagnée de serpens dont elle est la protectrice; aussi ses adorateurs se gardent-ils de tuer ce reptile. *Daikoku*, dieu des richesses et du commerce, se présente un maillet à la main, assis sur des sacs de riz. *Yébisu* est une personnification de *Suzan*, qui, chassé du ciel, se réfugia chez les marins dont il est le patron; il tient à la main une ligne avec laquelle il vient de prendre un énorme tai, dont il s'amuse à agacer une grue. *Fukuroku-jiu* est un grand vieillard au front chauve et démesurément haut, à barbe blanche, qui s'appuie sur un bâton de voyage; c'est le dieu de la longévité; *Hotei*, protecteur des enfans, porte sur le dos un sac rempli de friandises pour ceux qui sont sages, et autour de la tête des yeux qui voient de tous côtés ceux qui ne le sont pas. Enfin *Juro*, monté sur un cerf et dieu de la prospérité, complète ce groupe populaire. On en use assez légèrement avec ces dieux moitié souverains, moitié bouffons; il n'est pas d'irrévérence que la fantaisie des peintres ne se permette à leur égard : tantôt ils trônent en se tenant les côtes au milieu des nuages, tantôt ils se livrent sur un bateau en dérive à une orgie pleine d'abandon; leur troupe joyeuse fait penser aux fameux éclats de rire de l'Olympe. Il faut nommer après ceux-là *Inari-sama*, qui protége l'agriculture; c'est une sorte de dieu Pan, qui a un petit sanctuaire dans chaque propriété rurale, reconnaissable à son *tori* peint en rouge et gardé par deux renards de pierre qui se font face. Il a en effet les renards pour serviteurs dévoués ainsi que le serpent; sa fête au second mois est une des plus bruyantes dont retentissent les environs d'Yeddo.

On honore encore sous le nom générique d'*hotoké* les saints qui ont échappé par une vie exemplaire à la loi de la résurrection. Au premier rang est *Amida Butzu*, ou *Bouddha*, ou *Amatéras*, plus connu sous le nom de *Dai Butzu*. Sa statue en pierre ou en bronze

le représente en général assis les jambes croisées, la tête légèrement penchée en avant, les yeux ouverts, mais le regard noyé dans une vague rêverie; il a une verrue caractéristique entre les sourcils, à la naissance du nez. Quelques-unes de ces statues, notamment la représentation colossale qu'on voit à Kamakura, ont une admirable expression d'impassibilité. *Shotoku taishi* est représenté dans les temples à côté de Bouddha, dont il propagea la doctrine. *Sakyanio-rai* n'est autre que le fondateur du bouddhisme, la dernière incarnation de l'intelligence suprême. On connaît les peintures et les tapisseries qui représentent sa mort : le saint est étendu sur une sorte de lit de parade, que les profanes comparent irrespectueusement à une table de billard; autour de lui, ses fidèles disciples en larmes et des représentans de toutes les espèces animales, mènent le deuil universel de la nature; le chat seul est absent. Un conte des faubourgs veut qu'à son lit de mort le révélateur ait envoyé un rat chercher le remède qui devait le sauver; le chat ne put s'empêcher de happer le rongeur au passage; le remède n'arriva pas à temps, et le chat fut exclu pour avoir causé la mort du sauveur du genre humain. Nommons encore *Yemma*, le Rhadamante bouddhiste; mais il est temps d'arrêter cette énumération, le lecteur aurait peine à nous suivre à travers les *Go hiaku Rakkan* (500 saints) exposés dans un seul temple à Yeddo, et ce ne sont pas les seuls.

Les temples consacrés à ces divers cultes couvrent le Japon d'un bout à l'autre, sauf dans l'île de Yéso, où l'on n'en voit pas, même dans la prétendue capitale qu'on a entrepris, sans succès, d'y bâtir. On a déjà vu en quoi consiste le *mya* du pur *shinto;* quant aux *tera*, ils affectent différens styles suivant la secte à laquelle ils appartiennent. Ceux de *Monto*, précédés d'un lourd portique à deux étages, ressemblent à de vastes halles où le public va et vient; ceux de *Tendai*, qui ont pour type les monumens élevés à Nikko pour recevoir les cendres de Yéyas, sont d'un genre plus grandiose et plus recueilli. Presque toujours ces monumens sont construits au penchant des collines, au milieu des plus beaux arbres de la contrée, précédés, entourés, encadrés d'érables aux tons resplendissans. L'architecture en est ingénieuse, mais absolument uniforme pour chaque genre donné, et dépourvue de cette inspiration religieuse qui semble avoir élevé nos cathédrales. La masse énorme du toit s'appesantit sur des piliers disproportionnés; on se sent littéralement écrasé quand on entre dans ces basiliques; en revanche l'ornementation en est merveilleuse de richesse et de délicatesse. Ce qui fait le plus d'honneur aux artistes japonais, en cette matière, c'est le goût avec lequel les emplacemens sont choisis et les dépendances étagées dans les pentes verdoyantes. On retrouve là cette science et cette

adoration instinctive de la nature qui donnent la vie à tout ce qui sort de leurs mains. Toutes ces constructions coûtent fort cher, et l'on s'étonne de les voir s'élever au milieu d'une population pauvre. Les offrandes des fidèles et les quêtes à domicile qui sont fréquemment pratiquées par les prêtres ne suffiraient pas pour y subvenir; les plus beaux sanctuaires ont été bâtis par les daïmio, les *shogoun* ou les mikado. Ceux qui sont entourés de cimetières (et ils sont innombrables) sont entretenus par les familles des morts qu'ils protégent; mais l'incendie fait des ravages constans dans ces charpentes de sapin. Que de terrains déserts là où s'élevait jadis un temple célèbre! Autrefois on les reconstruisait, et ceux de Kioto, par exemple, ont presque tous eu leur deuxième ou troisième fondateur à des dates connues; à l'heure qu'il est, on ne songe plus à les rebâtir et leur place, quand elle ne reste pas vide, est occupée par des usines, des casernes et des magasins. Si l'on tient compte en outre de la fragilité des matériaux, qui réclament un perpétuel entretien et de l'appauvrissement du clergé, qui n'y peut suffire, on peut dès à présent entrevoir l'époque où le Japon ne conservera plus un seul vestige de ses monumens religieux.

Nous avons dit un mot des offices qui se célèbrent dans quelques-uns de ces temples. Le clergé seul y prend part; lui seul approche des autels. On voit bien de temps en temps arriver une femme ou un jeune homme qui frappe dans ses mains, s'incline légèrement, frappe de nouveau, jette une petite pièce de cuivre dans un vaste tronc et s'en va; mais il n'y a point de prières en commun auxquelles les fidèles se donnent rendez-vous. La courte oraison du visiteur consiste à demander au dieu de l'endroit telle faveur spéciale dont il dispose, ou le plus souvent à se recommander à lui d'une manière générale. Quelquefois on vient faire un vœu, ou déposer en *ex-voto* un petit tableau, une mèche de cheveux; il y a un temple près d'Yeddo où de tous ces cheveux on a fait un gros câble long de plusieurs mètres; mais la prière en tant qu'hommage rendu à un être supérieur, la méditation recueillie de l'âme devant l'infini, l'élan de la créature vers son créateur, n'ont pas leur place dans les habitudes des laïques les plus dévots. Ce sont les biens de la terre qu'on vient demander aux dieux et les biens parfois les plus profanes. En beaucoup d'endroits les prêtres se chargent eux-mêmes de distribuer des prières tout imprimées, que les postulans n'ont plus qu'à mâchonner pour les lancer sous forme de boulettes à la figure de l'idole, séparée d'eux par une balustrade, et quelquefois couverte en entier de ces trophées d'un nouveau genre. En résumé, le culte intérieur et individuel n'existe pas.

Le véritable culte consiste dans les fêtes auxquelles, à des jours marqués par le calendrier, on se livre en l'honneur de chaque

kami. Le temple prend alors l'aspect d'un champ de foire; les petites boutiques en plein vent, les maisons de thé faites de quelques châssis mobiles, les montreurs de bêtes, les marchands d'amulettes, les diseurs de bonne aventure prennent possession de tous les abords du temple. On y donne, sur une estrade disposée à l'avance, une représentation burlesque dont le sens symbolique échappe absolument aux spectateurs, et pendant plusieurs jours de suite la foule s'amuse « à brides avallées. » C'est ce qu'on appelle « un *matsuri*. » Les plus fêtés sont ceux où les idoles, revêtues des plus brillantes parures, sortent montées sur des chars à bœufs ou traînées à bras d'homme, accompagnées d'un orchestre de tambours, de gongs, et parcourent les rues de la ville au milieu d'un long cri poussé à pleins poumons sur une seule note de tête par 300 personnes depuis le lever du jour jusqu'au coucher du soleil. Il semble qu'on soit transporté au milieu des *ambarvalia*, des Lupercales ou des mystères de Cybèle, et si jamais l'antiquité a pu prendre aux yeux d'un moderne un caractère de réalité frappant, c'est en présence de ces exhibitions plébéiennes auxquelles il ne manque que les sacrifices solennels pour compléter la ressemblance. Quelquefois les dieux se déplacent pour plusieurs semaines et viennent dans un temple provisoire recevoir les hommages ou plutôt présider aux amusemens de la foule; pendant ce temps, ils sont censés absens de leur séjour habituel. Au mois de mars 1873, faisant une excursion à quelques journées d'Yeddo, je m'étonnais de ne pas obtenir d'œufs dans un premier, puis dans un second village; j'appris à la fin que *Fudo-sama*, patron de tout le district, était en villégiature à Yeddo pour quarante jours et que tous les œufs du pays devaient lui être portés sans exception. Voilà un carême bien rigoureux et qui, par une coïncidence bizarre, tombe juste à l'époque du nôtre.

Plus que toutes ces cérémonies, aujourd'hui tant soit peu négligées et peu encouragées par l'état, ce qui donne au Japon religieux son originalité, ce sont les pèlerinages aux lieux célèbres. Chaque dieu a sa contrée de prédilection, sa patrie pour ainsi dire, où il est d'usage pour ses adorateurs de se rendre à des époques marquées. Ces excursions, qui ont le mérite d'être exemptes de toute pensée politique, ne sont pas toujours dépourvues d'une pensée pieuse; mais avant tout elles répondent aux goûts voyageurs des Japonais, à leur curiosité des beautés naturelles et à la facilité de la vie en voyage pour qui n'a d'autre bagage que son bâton, un vaste chapeau de paille et un morceau de papier huilé en guise de parapluie. Le plus renommé de ces pèlerinages est celui d'Isé, où l'on va admirer le plus ancien des temples du *shinto* et d'où l'on ne manque jamais de rapporter des amulettes pour soi et ses amis; le *Fusi yama*, la montagne sainte qui plane si majestueusement sur la baie d'Yeddo,

reçoit annuellement des milliers de visiteurs, qui ne se laissent pas rebuter par les fatigues de l'ascension; à Narita, on va rendre hommage à *Fudo-sama;* à Nikko, on vient saluer la grande ombre du premier *shogoun* divinisé. Ces voyages sont quelquefois entrepris pour expier quelque gros péché, ou pour assurer le repos éternel de quelque parent, ou en exécution d'un vœu, mais bien plus souvent pour satisfaire une fantaisie. Du reste les gros bataillons de pèlerins sont fournis non par les laïques, mais par une catégorie de moines errans qu'on appelle *yama bushi* et dont la vie se passe à voyager de temple en temple, quoiqu'ils reconnaissent *Fudo-sama* pour leur patron spécial. Leurs observances relativement à la nourriture sont très rigoureuses et leur dévotion pousse loin le scrupule, comme on pourra en juger par le fait suivant :

A la fin de juillet 1875, je me trouvais au bord du lac de Tsusendji, situé à environ 1,100 mètres au-dessus de la mer, dans un massif montagneux de toute beauté, dominé par le pic volcanique qui porte le même nom. Je comptais y passer paisiblement la canicule et m'étais installé dans l'unique auberge que possède le petit village occupé en temps ordinaire par une vingtaine d'habitans; mais j'avais compté sans mon hôte : trois jours avant la fin du mois, il vint m'avertir qu'il ne pourrait plus me loger à partir du 1er août, par suite de l'arrivée des pèlerins. Fort peu soucieux de déplacer mon campement, j'objectai que je payais mon écot tout comme un autre et même suivant un tarif beaucoup plus élevé; vaines raisons! J'offris de doubler le prix de la location, non; de tripler, quadrupler, décupler; rien n'y fit! Il refusa 50 francs par jour. Enfin, poussé à bout, il finit par m'avouer, non sans protestations comiques de respect, que, si les pèlerins à leur arrivée voyaient un étranger chez lui, non-seulement personne n'entrerait dans son auberge, mais encore qu'elle serait irrévocablement profanée à leurs yeux et abandonnée à jamais dans la suite. Or, après avoir passé un examen consciencieux et détaillé de toutes les souillures qui pouvaient résulter de la présence d'un misérable pécheur comme moi, j'obtins la conviction que la principale provenait des truites que je me faisais acheter dans les environs et de quelques conserves de viandes apportées avec moi, sans parler d'omelettes fort peu orthodoxes. L'homme eut satisfaction, je lui évitai un discrédit irréparable en portant mes pénates à trois lieues plus loin; mais je ne manquai pas de revenir pendant la durée du pèlerinage, qui a lieu du 1er au 7 août, et qui, à raison de 1,500 personnes par vingt-quatre heures, amène environ 9,000 ou 10,000 individus. Le spectacle était des plus curieux : ce petit village, si calme quelques jours auparavant, était plein de monde; dans le sentier qui y conduit, dans les maisons, dans le temple de *Gongen-sama* qui s'y

élève, se pressait une foule d'hommes complétement vêtus de blanc, le bâton à la main, le large chapeau pendu dans le dos, quelques-uns portant au cou ou à la ceinture un scapulaire, insigne d'une dignité hiératique; c'étaient les *yama bushi*. Les baraques, auparavant désertes, assez vastes pour loger un régiment, qui s'étageaient sur le flanc de la montagne, s'étaient remplies; les cuisines, trop petites, dégorgeaient dans la rue, et de toutes parts la fumée et la vapeur des bassines de riz se mêlait au brouillard fréquent à cette altitude. Dès leur arrivée, les groupes mettaient habit bas et allaient se plonger dans les eaux glaciales du lac; là, après s'être purifiés, ils se mettaient debout dans l'eau, et, tournés vers le nord, les mains jointes, récitaient à haute voix et à l'unisson une prière que je n'ai pu me faire expliquer; c'est le seul acte d'adoration vraiment émouvant que j'ai vu au Japon; ils se rendaient ensuite au bureau des logemens établi par le grand-prêtre de *Gongen*, où on leur délivrait un permis de loger et un bon de nourriture, le tout aux frais de la famille de Tokungawa, dont le chef a son temple à Tsusendji. A peine réconfortés d'une tasse de riz, ils s'élançaient vers la montagne haute encore de 900 mètres au-dessus de leur tête. Ils regardaient d'un air farouche la sacoche pendue à mon côté; que fût-il advenu de moi, s'il y eussent découvert l'excellent déjeuner de mardi-gras que j'allai absorber à l'écart? L'ascension ne présente, comme j'ai pu m'en assurer plus tard, d'autre difficulté que la fatigue, mais elle est considérée comme fort périlleuse, car *Tengu*, le féroce gardien des montagnes, en défend l'approche à ceux qui n'ont pas le cœur pur. Chaque année, il y a des cas de mort de ce genre; comme j'étais là, je vis rapporter deux malheureux sur lesquels s'était appesanti le bras du dieu. Quant à moi, lorsque j'entrepris d'y grimper avec un de mes amis longtemps après le pèlerinage, le prêtre gardien du lieu me menaça des plus fâcheuses aventures. Au sommet, nous ne trouvâmes qu'une toute petite niche fermée, et sous nos pieds le précipice à pic d'un ancien cratère. Le soleil se levait radieux, colorant de ses teintes roses les cimes des montagnes voisines; à travers les brumes qui s'élevaient des vallées, le lac merveilleusement calme dessinait ses contours vaporeux : *Tengu* était décidément bon diable; mais il paraît qu'il est implacable pour le beau sexe : on montre au bord du lac une pierre de forme bizarre, qui n'est autre qu'une femme tenant encore son enfant dans ses bras, pétrifiée pour avoir voulu faire l'ascension.

Si les pèlerinages ont un certain caractère pieux, les obsèques ont surtout l'apparence d'une cérémonie où la religion n'a qu'un rôle accessoire. Quand une personne a rendu le dernier soupir, on appelle le prêtre qui lui donne son nom posthume; on tourne le cadavre la tête vers le nord et l'on dresse à son chevet une table où

l'on place des gâteaux de farine de riz et une veilleuse; à sa gauche, on dépose les plateaux, les coupes et les bâtonnets dont le défunt se servait habituellement pour manger et on lui sert des légumes. Au bout de quarante-huit heures, on lave le corps, on rase la tête, tandis que le prêtre récite des prières; on l'habille ensuite de vêtemens de forme ordinaire et d'étoffe plus ou moins riche, mais toujours de couleur blanche. On le place alors dans la bière dans la posture la plus habituelle aux vivans, c'est-à-dire accroupi sur les talons, les jambes ramenées sous lui, les mains jointes dans l'attitude de la prière. La bière est de forme cubique, en bois de pin soigneusement raboté, sans aucun ornement ni peinture; on en remplit les vides avec des feuilles de thé ou de l'encens. Chez les pauvres gens, l'enterrement a lieu la nuit, pour éviter de donner en spectacle la modestie du cortége; dans la classe aisée, il se compose d'un prêtre qui précède le *norimon*, où est contenu le corps: ce *norimon*, de forme spéciale, est porté sur les épaules de quatre hommes et couvert d'une étoffe blanche. Derrière viennent les parens et les amis, portant sur les épaules un manteau de soie à larges ailes flottantes, tout à fait semblable au surplis de nos diacres, la tête couverte d'un chapeau de paille grossière et le sabre court passé à la ceinture. Certaines sectes brûlaient leurs morts, on le leur a défendu, puis de nouveau permis; tantôt on brûle le coffre avec son contenu, tantôt on se contente d'étendre le corps sur un bûcher où l'on marque d'avance la place où il faudra recueillir les cendres; elles sont enfermées dans des urnes de porcelaine, réparties entre les parens quand toute la famille n'a pas le même tombeau, et confiées à la terre.

Les shintoïstes ensevelissent leurs morts dans une bière longue, où ils sont couchés; on les conduit avec l'assistance des prêtres au cimetière, où ils sont enterrés sans crémation; c'est sur ces tombes que jadis les serviteurs des grands s'immolaient de leurs propres mains, comme victimes expiatoires; mais ces sacrifices furent remplacés par des images grossières que l'on enfouissait avec le mort, puis abandonnés tout à fait. Le deuil comprend une première période de cinquante jours, pendant laquelle il est interdit aux enfans et à l'époux de se raser, de boire aucune liqueur, de manger autre chose que des végétaux, puis se prolonge pendant une seconde période d'un an, où les parens sont frappés d'impureté et doivent s'abstenir d'entrer dans les temples, sauf celui auprès duquel repose le défunt. Chez quelques personnes, on écrit au revers d'un miroir d'acier le nom du mort et l'on vient pendant quarante-neuf jours déposer des offrandes devant cette image.

De toutes les pratiques religieuses, il n'en est pas qui soient plus universellement observées que les marques de respect données aux

ancêtres; c'est là seulement que l'on retrouve une conviction invincible chez les Japonais. A quelque classe de la société, à quelque secte qu'ils appartiennent, ils honorent leurs parens vivans et les vénèrent morts; c'est une idée enracinée chez eux que la dévotion à la mémoire des trépassés est la source de toutes les vertus et le signe de tous les actes d'obéissance que la loi réclame du citoyen. Le fils pieux sera un bon sujet, un ami loyal, et il ne lui manquera aucune des vertus domestiques. Jamais on n'entre dans une maison japonaise sans y trouver un petit autel où sont déposées des offrandes quotidiennes aux ancêtres, et c'est pour entretenir ces sacrifices que tout homme veut avoir une postérité, et qu'à l'imitation des Romains on adopte invariablement un enfant mâle, si la nature vous en a refusé. On confond dans une même adoration ses aïeux et les dieux lares, qui protégent chaque foyer, lesquels sont en même temps les patrons de la localité. Si l'on change de domicile, ce ne peut être que du consentement de ces dieux lares, et il faut s'empresser d'adopter ceux chez qui on va s'établir. Leurs noms sont écrits sur des bandes de papier déposées sur l'autel domestique. Il est d'un mauvais augure de les en voir tomber. Chaque soir, une veilleuse est allumée devant l'autel et aux jours de fête ou commémoratifs de la mort d'un proche, on offre des libations de sakki. Cette habitude touchante tient moins du sentiment religieux que du culte de la famille et a sa racine dans cette solidarité morale, qui ne s'arrête même pas devant la tombe. C'est encore une cérémonie de famille que l'on va accomplir au temple lorsque, sept jours après la naissance d'un enfant, on va lui donner un nom, lorsqu'à trois ans les filles prennent les cheveux longs, à sept ans la ceinture, et lorsqu'à treize ans il leur est permis pour la première fois de se laquer les dents, ou lorsque les garçons, arrivés à leur cinquième année, revêtent pour la première fois le *hakama*, large pantalon flottant porté par les samouraï.

En dehors de ces coutumes plus patriarcales que dévotes, les classes populaires se livrent à une foule innombrable de pratiques superstitieuses dont l'énumération fournirait un volume. Les femmes surtout croient à la prédiction de l'avenir et ne se font pas faute d'aller consulter des sorciers qui le découvrent, soit en comptant d'une façon particulière de petites tiges de bambou, soit en tirant au hasard d'une boîte une histoire toute prête qui est, bien entendu, celle de la curieuse, ou bien encore en répondant aux questions sous l'inspiration d'un esprit mystérieux, à la façon des médiums. On fait ainsi apparaître l'esprit d'un sage ou d'un saint légendaire. Il y a toute une science divinatoire qui consiste à connaître les jours fastes et néfastes pour telle ou telle entreprise, l'emplacement et l'orientation à donner à une maison, les prières à demander aux

prêtres pour le succès de tel ou tel projet, pour obtenir une guérison, etc. Une Japonaise jeune ou vieille a toujours sur elle un petit sachet où est enfermée une amulette, figure ou non d'un dieu quelconque, rapportée d'un pèlerinage célèbre et qui doit lui donner la beauté et mille autres biens mondains. Le peuple croit aux spectres, aux mauvais esprits qui sont condamnés pour quelque crime à errer entre ciel et terre et prennent plaisir à tourmenter les mortels : les uns sont des monstres, les autres se présentent sous une forme humaine; tous semblent les personnifications de vagues cauchemars. *Ogni Mousmé* est une voleuse d'enfans; *Ouboumé* au contraire en conduit un et demande comme complaisance aux voyageurs de le prendre dans leurs bras : au bout d'un instant, elle disparaît, mais l'enfant devient de plus en plus lourd, jusqu'à ce que la victime de cette persécution laisse glisser de ses bras un énorme caillou, qu'aucune force humaine ne peut plus soulever. Qui dira tous les préjugés qui, ici comme ailleurs, hantent l'imagination populaire? Si on laisse un miroir dans un *kura* (sorte de magasin à l'épreuve du feu en cas d'incendie), l'intérieur s'allume parce que la flamme, ayant vu son image, veut la rejoindre; vieux souvenir étrangement transformé de la légende shintoïste d'Amatéras dans sa caverne.

Les deux héros du monde des esprits sont le renard (*kitsuné*) et le blaireau (*tanuki*); il n'est point de mauvais tour qu'ils ne jouent, souvent même les poussant jusqu'au tragique, attirant les voyageurs à leur suite dans des précipices, ou éveillant des dormeurs qui sautent à la hâte sur leurs armes et pourfendent leur meilleur ami accouru à leur secours. Leur ruse consiste le plus souvent à prendre la forme humaine. Le chat partage avec eux cette mauvaise réputation. Un prince de Hizen avait chez lui une jeune et belle suivante dont il était fort épris; celle-ci, en rentrant chez elle un soir, s'entend appeler et, sans défiance, ouvre la porte à un énorme chat qui l'étrangle et prend sa place et sa forme. Nul ne se doute de la substitution, mais le prince est chaque nuit hanté par d'horribles visions, la fièvre le prend, sa santé décline. Vainement on place une garde de 100 hommes dans sa chambre; à minuit, un sommeil de plomb accable tous les gardiens, et le démon revient tourmenter le prince, jusqu'à ce qu'un jeune soldat ayant eu le courage, pour se tenir éveillé, de s'enfoncer un poignard dans la cuisse, signale l'arrivée de la suivante et déjoue ses tentatives; elle reprend sa forme, et on finit par saisir et tuer le monstre. Ce ne sont là que des contes de fée auxquels, il faut le dire, personne ne croit plus bien fermement, sauf les enfans, dont l'esprit est nourri de ces rêveries. On les répète pourtant; bien des gens sont de l'avis de Sganarelle, qui pardonnerait volontiers à Don Juan son impiété, si du moins il croyait au loup-garou, et de toutes ces

traditions, des pratiques du culte, des coutumes de la famille, se forme un héritage que les générations se transmettent, un fonds de vagues croyances ou d'habitudes superstitieuses qu'on observe machinalement, sans les juger ni même y réfléchir.

IV.

On ne peut essayer de tracer un tableau de la religion au Japon sans réserver une place à l'épisode sanglant qui a caractérisé le passage du christianisme. Quoique la propagande catholique n'ait pas laissé de vestiges dans les mœurs, son histoire intéresse doublement les contemporains, qu'elle peut éclairer d'une part sur l'aptitude des Japonais à embrasser et à conserver la foi de l'Évangile, d'autre part sur la haine que son souvenir éveille au fond des cœurs. Nulle part ses conquêtes n'ont été plus rapides, et nulle part moins durables; après avoir fait des prosélytes par centaines de mille, elle a disparu en quelques années sans laisser derrière elle un monument, une secte organisée, un symbole, car on ne peut compter pour tels les traditions vagues et défigurées qui surnagent dans la mémoire de quelques habitans de Nagasaki, descendans plus ou moins avérés des anciens chrétiens. La persécution, qui n'a ait ailleurs que fortifier l'église, est parvenue ici à la détruire.

Les jésuites, depuis longtemps établis à Macao et investis par les bulles papales du droit exclusif d'apostolat dans toute cette partie du monde, firent leur apparition au Japon en 1549, conduits pa les premiers aventuriers portugais. C'étaient, à la vérité, de singuliers parrains que ces écumeurs de mer. L'ignorance complète de la langue du pays et la nécessité de recourir à une prédication mimique ne rebutèrent pas le zèle des missionnaires, qui réussirent à s'établir après quelques tâtonnemens. Les discordes qui déchiraient l'empire des dieux leur offrirent une occasion de s'étendre. On vit bientôt les églises s'élever à la place des *tera* incendiés. En 1582, les pères comptaient 150,000 indigènes et deux cents églises gouvernées par trente-neuf d'entre eux ou par des novices japonais; mais l'esprit de l'inquisition avait pénétré avec les ministres, et les persécutions suivaient quand elles ne précédaient pas les conversions. Le Japon ne connaissait pas l'intolérance, on la lui apprit. Funeste exemple qui devait se retourner contre ceux qui l'avaient donné!

Avec la propagande s'était introduit le commerce, avec les bienfaits de la religion ceux du trafic. C'est ce que laisse clairement entendre le discours d'un daïmio, le prince de Bungo, aux bonzes qui se plaignaient d'être abandonnés. « Allez, leur disait-il, voilà treize ans que ces bons pères sont parmi nous; à leur arrivée, j'a-

vais trois provinces, maintenant j'en ai cinq ; mon trésor était vide, il est plus considérable que celui d'aucun de mes rivaux; je n'avais pas d'enfans mâles, le ciel m'a accordé un fils; tout m'a réussi depuis qu'ils sont chez moi. Quels bienfaits semblables ai-je reçus de vos dieux, tant que je les ai servis? » A l'appui de cette réponse, le prince faisait raser plusieurs temples et brûler quelques couvens, donnant par cette marque de son zèle, ajoute l'écrivain ecclésiastique, une preuve évidente de sa foi et de sa charité.

Ce qui est certain, c'est que la nouvelle religion devint le lien politique des feudataires qui luttaient contre le pouvoir central que Taïko-Sama et ses successeurs s'efforçaient de concentrer dans leurs mains. Le nom de chrétien devint synonyme de rebelle, et les shogoun, devenus maîtres de l'aristocratie, ne voulurent pas laisser grossir ce ferment de discorde. Le christianisme menaçait de former un état dans l'état; l'idée d'un pape étranger, suzerain du monarque, qui était lui-même le grand-pontife de sa nation, révoltait l'esprit japonais; aussi le clergé bouddhiste, qui aurait pu vivre en bonne intelligence avec une foi moins éloignée de la sienne qu'on ne pourrait le croire, menacé dans ses intérêts les plus immédiats, se jeta dans la lutte avec fureur et se trouva assez puissant pour susciter l'ouragan qui devait emporter l'ég lise.

En 1587, il fut enjoint à tous les jésuites de quitter le Japon. Dès ce jour, l'arrêt de mort de l'église japonaise était prononcé. Les persécutions commencèrent contre les prosélytes indigènes : des femmes de la cour furent exilées; un daïmio fut contraint d'abjurer. Une inquisition politique sans fanatisme, mais sans scrupule, s'en prit aux fidèles eux-mêmes; les transportations et les exécutions diminuèrent rapidement le nombre des chrétiens. La barbarie des persécuteurs augmentait avec la constance des fidèles. Enfin 40,000 infortunés, derniers représentans de l'église du Japon, réfugiés à Shimabara en 1638, y périrent massacrés par les troupes du shogoun Yeyas, aidées des canons hollandais, emportant avec eux pour longtemps et peut-être pour toujours les dernières espérances de la religion chrétienne au Japon.

Telle fut l'éclosion éphémère du christianisme au Japon. En soixante ans, il avait germé, grandi, s'était épanoui sur ce sol, qu'il eût pu féconder peut-être, et s'était effeuillé pour disparaître absolument sans laisser après lui ni traces de son passage ni héritiers de ses traditions. On ne peut assez déplorer le zèle maladroit qui discrédita l'Évangile par ses violences et menaça des torches de la guerre religieuse un pays las de trois siècles de guerre civile et affamé de repos. Présenté comme une simple croyance spituelle, le dogme n'eût pas rencontré de résistance dans une nation assez indifférente en pareille matière, et sa morale, voisine de celle

du bouddhisme, se fût établie sans trop de peine; il n'en faut d'autre preuve que la rapidité avec laquelle elle s'était répandue. Mais dès que le pouvoir ombrageux des shogoun se sentait menacé, dès que la vanité nationale s'était crue atteinte, c'en était assez pour faire de tout chrétien un ennemi de son pays, un rebelle, un paria, quelque chose de plus méprisable que le giaour en Palestine ou le juif du moyen âge. Les lois postérieures à l'expulsion totale sont encore pleines de ce souvenir et de l'horreur qu'il inspire, ou qu'on veut qu'il inspire. Les officiers de police (*o mets ké*) sont spécialement chargés de s'enquérir des familles où il y a eu jadis des chrétiens; ils doivent les surveiller, empêcher leurs membres de changer de résidence, et examiner avec soin le corps des défunts pour s'assurer qu'ils ne portent aucun signe particulier. Les naissances, les mariages, sont dans ces familles l'objet d'une inquisition constante, et il leur est interdit de se perpétuer par l'adoption. On poursuit ainsi jusqu'à l'extinction de la race les dernières traditions qui pourraient survivre. Pendant longtemps, à Nagasaki, les Japonais étaient obligés à certain jour de fouler aux pieds la croix, et c'est seulement en 1872 que la légation de France obtint la promesse, inexécutée d'ailleurs, que les écriteaux injurieux pour le christianisme seraient retirés des temples et autres lieux publics.

Ainsi le seul héritage que nous ait transmis le mouvement religieux du XVIe siècle, c'est une haine profonde et peu raisonnée du nom chrétien. Il a certainement compliqué la tâche des missionnaires contemporains, qui rencontrent une prévention irrémédiable dans les esprits les plus éclairés. Le seul rôle auquel ils puissent donc aspirer est de servir de guides de conscience à quelques fidèles épars, et d'enseigner le catéchisme à quelques enfans dont l'éducation leur est confiée. Ils attendent sans se lasser que des édits de tolérance et l'ouverture du pays leur permettent de répandre la parole sacrée. L'Angleterre et surtout l'Amérique envoient, à grands frais, des ministres qui s'installent avec leur famille, réussissent en général à se pourvoir d'un emploi du gouvernement, et se gardent bien de le compromettre par un zèle intempestif; on se demande dans quel dessein les sociétés qui les entretiennent s'imposent cette inutile dépense. Le clergé grec est représenté pour la forme. Les missions étrangères ont une petite troupe compacte, dévouée, prête à tous les sacrifices, et impatiente de se consacrer à l'œuvre de la propagande, digne en un mot, à tous les égards, du respect dont elle est entourée; mais ses efforts se brisent en premier lieu contre les lois, ensuite contre les idées invétérées et l'antagonisme moderne de la nation.

C'est en effet un curieux spectacle que le mouvement d'esprits

qui s'accomplit ici au sujet des croyances de l'Occident. Le fanatisme étroit qui proscrivait *a priori* toute prédication comme un acte de rébellion, tend à disparaître chez les lettrés, mais le sens critique se donne carrière; on ne repousse plus, on examine, et, examen fait, on condamne. L'école nouvelle, qu'on serait tenté d'appeler rationaliste, et dont on peut suivre les développemens dans la presse quotidienne, ne se met guère en peine de défendre les dogmes bouddhistes, dont on voit bien qu'elle se soucie fort peu; elle s'applique surtout à attaquer le christianisme par des argumens dont aucun sans doute n'est bien nouveau, mais qu'il n'est pas moins étrange de rencontrer sous la plume de tels écrivains.

Les miracles font, comme on le pense bien, les frais de cette polémique. « Les missionnaires, dit l'un, nous prennent pour des barbares et des ignorans. Ils nous parlent de colonnes et de nuages de feu, d'êtres vivans dans des baleines, etc., et c'est avec cela qu'ils prétendent nous convertir; mais, miracles pour miracles, les nôtres ne sont pas plus absurdes que les leurs. » Les grands mystères de la théologie ne passent pas plus aisément au crible. « On a bien voulu m'apprendre, dit un autre controversiste, que le Christ était non pas un homme, mais le fils de Dieu, et que le Tout-Puissant l'avait envoyé pour racheter les péchés des hommes. Il y a là quelque chose que je n'entends pas : si Dieu est tout-puissant, s'il a créé et gouverne toutes choses, pourquoi n'a-t-il pas fait les hommes meilleurs dès le début? Mon précepteur officieux me répond que les hommes étaient bons à l'origine, mais qu'étant déchus de cet état, le Christ a été envoyé pour les rédimer. N'est-ce pas là tenir trop de compte de l'humanité? Si Dieu avait un tel pouvoir, il devait donner à l'homme la force de se maintenir dans sa perfection première et la faculté de résister au mal; cela eût épargné l'immense sacrifice nécessaire pour sa rédemption. » On voit qu'ici le raisonnement n'a pas encore pris sur lui d'abdiquer en présence des problèmes où s'abîme, confondue et humiliée, l'âme chrétienne. L'homme ne fait un tel sacrifice qu'à la foi de son enfance, et les croyans passent leur vie à se taxer de crédulité d'un culte à l'autre sans s'interroger sur eux-mêmes. La doctrine de la résurrection finale et du jugement dernier ne trouve pas grâce devant ces intraitables raisonneurs. « Pourquoi, se demandent-ils, Dieu, qui est assez puissant pour reconstituer les corps avec des cendres dispersées au vent, ne se contente-t-il pas d'envoyer les hommes directement au ciel ou au séjour des châtimens, sans les faire passer par l'épreuve de la mort?.. Ce jugement qui doit avoir lieu après la fin du monde, ne ressemblera-t-il pas à une tragédie sans spectateurs? »

Le plus important de tous ces manifestes antichrétiens est une

brochure parue dernièrement (1), qu'on n'a pas été peu surpris de voir accompagnée d'une préface de Shimadzu Saburo, prince de Satzuma, le dernier représentant de la féodalité japonaise, celui-là même qui cause en ce moment tant de tribulations au gouvernement de Yeddo. C'est l'exposé le plus complet et le plus méthodique qui ait été fait par un lettré japonais des objections de toute nature que soulève et des sentimens que rencontre dans la classe la plus distinguée la religion des barbares de l'ouest. L'essai est divisé en cinq parties : la première et la plus longue est consacrée à une revue générale et rapide des livres mosaïques sous forme d'un commentaire attaquant tantôt la sincérité des témoignages, tantôt la valeur de l'enseignement qui en résulte. Le monde créé de rien, tandis que l'homme et la femme sont pétris de limon; le serpent doué de la parole, la faute d'Ève retombant sur ses descendans, le déluge, la destruction universelle, l'arche et la confusion des langues opérée par Dieu dans la crainte de voir s'élever une tour trop haute, sont autant d'inventions que l'auteur rejette sans hésiter, et il ajoute : « Toutes les histoires de la Bible sont semblables. Il faudrait un mois pour en exposer la fausseté en les prenant une à une. L'intervention de Jéhovah dans la vie des patriarches pour les faire changer de nom, les marier, les faire divorcer, etc., semble plutôt d'un homme que d'un Dieu. Quelle mesquinerie! Et puis ce Dieu, qui est le père de l'humanité, l'oublie sans cesse en ne s'occupant que de son peuple à lui; il détruit les Égyptiens par colère, c'est une divinité malfaisante, sans cesse acharnée au carnage. »

Dans la seconde partie, qui est incomparablement la plus intéressante et la plus neuve, l'auteur, se plaçant au point de vue d'un disciple de Confucius, essaie de juger la valeur du christianisme comme loi morale. Aux yeux du philosophe chinois, « la fin de l'homme est atteinte lorsque, tous les particuliers vivant tranquilles dans leurs maisons, tout l'univers est en paix. » Pour arriver à cet état de perfection, il faut pratiquer les cinq vertus cardinales, qui peuvent se résumer dans les deux principales, la fidélité envers les supérieurs civils et politiques de tous grades et l'obéissance respectueuse envers les divers membres de la famille, en premier lieu les père et mère. L'harmonie dans la famille qui en résulte est la base de l'ordre public. Fidélité et respect filial, voilà donc les deux grands devoirs de tout homme vivant. Eh bien! l'erreur fondamentale de Jésus, c'est qu'il fait peu ou point de cas de notre vie réelle et actuelle et qu'il dirige toutes les pensées, toutes les aspirations, vers une vie future dont la félicité sera sans mesure et sans terme.

(1) *Bemmo, or an exposition of error (being a treatise directed against christianity)*, by Yasui Chinhei, a japanese scholar, with a preface by Shimadzu Saburo. Translated by J. H. Gubbins, of H. B. M. legation. Yokohama.

De là le mépris qu'il montre pour ces relations de la vie qui sont le point essentiel. Sans doute le devoir filial était trop profondément gravé dans le cœur humain pour n'en pas tenir compte; aussi Jésus lui donne-t-il une place dans sa doctrine, mais une place subalterne, et en le détournant de son véritable objet vers un objet imaginaire placé dans le ciel. Quant au devoir de soumission comme sujet, qui est presque aussi important, il ne le compte pour rien; lui-même il donne l'exemple de la rébellion sous toutes les formes. Donc les liens de famille se relâcheront, et les discordes civiles éclateront partout où se répandront ses préceptes. Entraînés par l'espoir du bonheur futur, ses adhérens ne reculeront devant rien pour y parvenir, n'hésiteront devant aucune désobéissance. Quant à cet état dont Jésus parle avec tant de confiance, c'est une fantaisie de son imagination fondée sur une connaissance imparfaite des rapports entre l'âme et le corps. Confucius, lui, ne connaissait pas cet état et refusait de s'en occuper. Qu'est-ce après tout qu'une manière d'être où les plaisirs et les facultés de cette vie n'ont plus de place? Comment raisonner là-dessus? » L'auteur japonais n'en fait donc nul cas; ni au prix d'une couronne impériale, ni sous la menace du feu éternel, il ne consentira à s'écarter de la voie toute tracée des devoirs purement humains.

Après avoir discuté les mérites de la doctrine du Christ, dans la troisième partie, il s'attaque aux thèses qui y ont été ajoutées par ses successeurs : la théorie de la rédemption ne lui semble qu'une pure invention, la résurrection n'est qu'une pieuse fraude des disciples, car, à supposer que Jésus fût vraiment revenu à la vie, comment admettre qu'il ne soit apparu qu'aux apôtres et qu'il ne se soit pas montré au peuple pour fortifier sa foi? La quatrième partie est consacrée à combattre l'erreur de ceux qui regardent le christianisme comme une superstition du même caractère inoffensif que le bouddhisme : c'est lui faire trop d'honneur. Comme loi morale, on a vu qu'il est très inférieur; d'autre part son esprit agressif, impatient de contrôle et de toute rivalité, tend à détruire toutes les coutumes établies chez une nation. Depuis son apparition avec le Messie, qui se déclarait venu dans le monde pour y apporter la discorde, jusqu'à nos jours où il a engendré vingt-cinq sectes différentes en Amérique, il a eu pour caractères l'intolérance et le fanatisme. C'est ce zèle aveugle qui constitue son principal danger au Japon. Ceux qui pourraient l'embrasser sont des gens du peuple ignorans et crédules, surpris par des argumens spécieux et répondant à l'appel que l'on fait à leurs appétits égoïstes. Ses partisans ne cherchent qu'à obtenir pour eux-mêmes le bonheur céleste, et c'est un mobile qui n'est propre qu'à corrompre cet idéal de dévoûment au prince sur lequel reposent le caractère et les mœurs de la

nation. La division entre les classes, la guerre civile, voilà les conséquences inévitables de son introduction, sans compter, dans un avenir lointain peut-être, mais certain, l'intervention de quelque puissance étrangère peu scrupuleuse qui s'en ferait un instrument de domination en s'appuyant sur les prosélytes indigènes. Enfin, dans la dernière partie, le critique essaie d'établir les preuves métaphysiques du dogme bouddhiste et de donner une explication rationnelle de la cosmogonie japonaise, mais il se perd dans le domaine des hypothèses; nous ne l'y suivrons pas.

Malgré la rapidité avec laquelle nous avons passé en revue cet essai d'un caractère évidemment sincère et d'un ton généralement modéré, on peut se rendre compte des obstacles insurmontables que rencontre ici le christianisme. Non-seulement il se heurte à la vieille théorie shintoïste latente au fond des âmes, qui repousse énergiquement le péché originel, mais il trouve en face de lui une religion organisée, appuyée sur des dogmes suffisamment mystérieux pour frapper l'esprit des foules, sur un code très précis de morale, sur une théorie complète de la vie, en possession du pays, des lois, des mœurs. Il ne s'agit pas là seulement, comme dans l'Europe du IVe siècle, de balayer un amas confus de superstitions grossières ayant perdu leur sens primitif, mais de combattre un système complet. Tout milite contre lui, la simple profession de foi est déjà une rébellion, et l'on ne saurait répéter avec trop d'insistance que la moindre désobéissance est une tache, une souillure. Le Japonais subordonne la voix de sa conscience à la loi, son Dieu à son empereur. Une hérésie, une innovation défendues lui semblent une félonie et lui en laissent les remords.

Parvînt-il à vaincre ce préjugé, le christianisme verrait se dresser un bien autre adversaire : c'est le scepticisme, qui descend ici jusqu'aux classes inférieures et règne en maître absolu dans les autres. La doctrine de Bouddha, si on ne va pas jusqu'au fond, ressemble fort à une négation du divin; celle de Confucius relègue Dieu dans le domaine des suppositions; elles ont formé des âmes peu crédules et surtout peu religieuses. Le Japon a vieilli dans une sorte d'athéisme dissimulé sous un culte éclatant. Les esprits se sont accoutumés à se contenter d'une contemplation froide et sans élan devant une divinité inaccessible, indéfinissable, impersonnelle; l'enthousiasme ne les pénètre pas, ils ne peuvent ni le concevoir ni le sentir. Cet amour mystique de Dieu, cette aspiration ardente du cœur inassouvi vers un être suprême et compatissant, qui ont peuplé les solitudes de l'Égypte et fait retentir notre moyen âge, ne trouvent pas d'écho et n'excitent que stupéfaction. Le penseur désenchanté, déshabitué de toute illusion, n'en cherche pas de nouvelle, et, — libre des perplexités de l'imagination, des accès de doute et de foi

qui nous tourmentent, de cette curiosité inquiète de l'*au-delà* qui nous travaille sans cesse, — il examine froidement des croyances que le génie d'un Pascal subit plutôt que de tomber dans le vide, et les déclare imperturbablement des contes de nourrice. Enfin cette morale, que nous proclamons si pure et que nous croyons volontiers universelle, excite une profonde et sincère répugnance. On lui reproche de conduire au déchirement de la famille, à la destruction de l'état. Ce qu'elle a de plus beau, le souffle de charité qui l'anime, la compassion pour le malheureux, pour le faible, pour le pécheur repentant, toute cette tendresse débordante de l'Évangile qui a transformé le monde européen, tout cela s'émousse comme un trait sans force sur l'acier d'une cuirasse et glisse inutilement sur des cœurs insensibilisés par dix siècles de bouddhisme.

V.

Après avoir passé en revue les croyances qui se sont, à des degrés divers et à des époques différentes, répandues au Japon, il reste à exposer l'état religieux qui résulte de leurs vicissitudes, les caractères qu'elles ont imprimés à la race, la valeur morale qu'elles lui assignent dans le présent et le rang qu'elles lui promettent dans l'avenir. On a pu voir qu'à l'exception du christianisme tous les cultes ont joui jusqu'à présent d'une tolérance universelle. Le christianisme lui-même, après avoir été longtemps persécuté, n'est plus aujourd'hui proscrit. Si la propagande est interdite, la conversion, quoique mal vue, n'entraîne aucune peine. L'exercice public du culte n'étant permis qu'aux étrangers et dans les limites de leurs concessions, on ne peut le compter parmi les religions établies. Le pur *shinto* ne conserve que quelques rares sectateurs dans des provinces reculées; ceux de la secte dite *riobu shinto*, plus nombreux, sont tout pénétrés des doctrines bouddhistes; le confucianisme ne sort pas des écoles; en réalité, la religion dominante au Japon est sans contestation le bouddhisme. Cependant il n'y a pas, à proprement parler, de religion d'état. Suivant les variations de la politique, un culte peut être plus favorisé que l'autre; aucun n'est l'objet d'une protection exclusive; tous sont soumis à la surveillance officielle d'un département ministériel, le *kio busho*, qui pourvoit aux vacances et répartit le budget. Les églises sont en tutelle et dans une dépendance absolue du gouvernement, qui leur demande avant tout la soumission et le silence. Le clergé, sans rôle public, sans voix dans les conseils, n'a aucune influence sociale, et quelques hautes fonctions du sacerdoce, confiées par la coutume à certains princes du sang, ne leur sont conférées que pour les neu-

traliser. Le gouvernement est laïque et s'inquiète fort peu de l'état des consciences. Un dogme unique à ses yeux prime et remplace tous les dogmes religieux, c'est celui de l'infaillibilité du pouvoir.

Le Japon, au point de vue religieux, est divisé en deux catégories très tranchées : en bas règnent les superstitions grossières et l'idolâtrie sans ferveur; parmi les classes éclairées, dirigeantes ou moyennes domine sans partage l'incrédulité la plus absolue, et non-seulement l'incrédulité est complète, ce que justifie suffisamment le caractère de la religion établie, mais elle est satisfaite d'elle-même et se suffit. Le scepticisme s'affirme hautement; il s'applaudit; il ne se sent pas dévoré des inquiétudes qui harcèlent le libre penseur né sous notre soleil. Les lettrés, les samouraï, prennent en pitié les gens du peuple qu'ils voient crier et danser dans les matsuri, rient de leur ignorance et, fermes dans leur négation, ne se demandent pas s'il existe au-dessus de ces erreurs une vérité quelconque. Mais on a beau fermer son esprit aux préoccupations métaphysiques, on n'échappe pas à l'action indirecte des religions. Par la littérature, par les mœurs, par les lois, leurs doctrines éthiques se glissent jusque dans notre entendement, et, tout en proclamant notre indépendance, nous portons involontairement le joug despotique que l'éducation, la tradition, le milieu imposent à notre pensée et la tournure qu'ils donnent à nos jugemens. L'homme plonge par mille racines invisibles dans le passé de sa race et, à travers les générations, s'imprègne de son génie, comme le nouveau plan de vigne puise dans un même terroir le parfum toujours identique auquel on reconnaît le vin qu'il a donné.

L'athéisme n'exempte pas de l'influence subtile et détournée des dogmes traduits par l'instinct populaire en maximes de conduite. C'est donc bien la religion qui est responsable de l'état moral du Japon; c'est elle qui l'a fait ce qu'il est. Or on sait ce qu'elle enseigne : l'univers est un rêve, le résultat d'une catastrophe; la vie est un accident fâcheux, sans but, sans cause raisonnable. L'absolu n'est pas de ce monde; l'homme ne peut ni le saisir ni le concevoir; c'est folie de sa part d'imaginer une divinité occupée de veiller sur lui et de le protéger; il n'est qu'une forme accidentellement animée de la substance impersonnelle et sa destinée finale est d'aller s'y perdre. En présence du néant qui l'entoure et qui l'attend, ses joies ne sont que des gaîtés de prisonnier dans sa geôle, ses peines ne sont que des vagissemens d'enfant. Qu'est-ce que tout cela devant l'éternel non-être? Qu'espérer? que faire, que souhaiter? La créature isolée de son créateur trouve en elle une certaine lumière qui lui indique la « voie » et lui conseille la pureté, seul moyen de ne pas s'exposer au cauchemar d'une nouvelle vie; mais

au-delà que peut-elle entreprendre quand tout est vanité et néant? Une illusion vaut-elle un effort? L'activité humaine n'est que le va-et-vient stupide d'un singe en cage. Que l'homme reste donc en repos, absorbé par avance dans la contemplation du *nirwana*.

Une pareille doctrine engendre nécessairement deux sortes de sectateurs : d'une part les ascètes qui, pénétrés du néant de la vie, y renoncent, s'enferment et rêvent au grand inconnu; on en rencontre ici quelques-uns parmi les vieillards revenus des passions et des enchantemens de la jeunesse; d'autre part les libertins, dont le raisonnement inconscient peut s'ébaucher ainsi : puisqu'il n'y a point de but à cette vie, puisque toute œuvre est maudite et qu'il est inutile de nous attacher à quelque devoir supérieur, passons du moins le plus joyeusement possible le temps qu'il faut passer ici-bas, jouissons avidement de ces biens illusoires si prompts à s'envoler, amusons-nous d'avance pour une éternité. Ceux-là forment la majorité, et leur gaîté bruyante, parfois un peu forcée, est le premier trait du caractère national qui frappe le voyageur. On les comprend mieux quand, par une radieuse matinée d'automne, on voit le Fusiyama dessiner ses contours majestueux dans un ciel de lumière et les sommets des montagnes voisines se profiler dans un azur d'une transparence incomparable. Si c'est là un rêve, il faut convenir qu'il porte à la joie, et que cette fête du soleil explique la bonne humeur native. En revanche, quel abattement quand viennent les longues pluies du printemps et les lourdes chaleurs humides de l'été! Le corps est engourdi, comme énervé; une somnolence irrésistible pèse sur l'esprit. La nature, de complicité avec la religion, pousse l'homme à la paresse béate, en même temps que par sa fécondité elle le dispense des âpres labeurs.

Un oisif perdu dans un rêve ou s'ébattant dans une fête, voilà ce qu'on rencontrerait dans tout Japonais, si les nécessités de la vie sociale et matérielle n'y mettaient ordre. A l'inaction correspond nécessairement une certaine infirmité de l'esprit, même dans les organisations les plus favorisées. Tout flotte dans ces têtes, rien ne se fixe autour d'une vérité centrale, ne s'asseoit sur une base assurée; il y a beaucoup d'idées, pas de système, — de l'intelligence et pas de méthode, — des pensées, mais sans ordre et sans lien logique. Ces pensées d'ailleurs restent des hypothèses et ne prennent pas la force de convictions. L'individu ne croit fermement à rien, ni au bien ni au mal. Aussi est-il peu capable des grandes vertus faites d'efforts constans et de foi profonde. Il lui serait plus facile de tomber dans le vice; c'est pourquoi la sévérité extrême de la loi positive a dû suppléer ici aux lacunes de la loi morale. Le point d'honneur, cette morale de l'orgueil, qui parle si haut, prête main-

forte au code; mais quand ils se taisent tous deux, la conscience n'est plus assez puissante pour imposer silence aux instincts.

L'absence de principes raisonnés et fondés sur une certitude intérieure invite à l'abdication de la volonté individuelle. Incapable de se tracer à lui-même une ligne de conduite, le particulier se soumet volontiers à celle qu'on lui impose; il accepte l'impulsion comme un corps inerte obéit à la force qui le pousse. De là cette facilité à accueillir l'ingérence du pouvoir dans tous ses actes, à se laisser dicter un programme de vie domestique et intime; de là aussi cette propension des monarques à étendre le domaine des décrets là où ils n'ont que faire. « Les pères et les fils, les frères, les époux et tous les membres d'une même famille doivent vivre en bonne intelligence; traitez avec douceur les subalternes et soyez fidèles à votre maître. — Il faut remplir avec courage et persévérance les devoirs de sa profession et ne pas chercher à paraître au-dessus de sa condition... Il ne faut être ni querelleur, ni impatient, ni prendre parti inconsidérément dans une discussion... Qu'on respecte cela. » Ainsi parle un édit ancien, modèle excellent de gouvernement paternel. L'âme déprimée ne montre plus ni enthousiasme ni résistance; elle ne songe pas à répondre : ici s'arrête votre empire, et là commence le mien.

S'il faut juger un système philosophique par ses résultats, celui du bouddhisme doit être condamné sévèrement; mais le pire de ses effets est d'avoir tué l'esprit religieux proprement dit. Son catéchisme nihiliste a détourné les prosélytes de toute croyance et répandu non-seulement l'incrédulité à certains dogmes, mais l'indifférence générale en matière de foi. C'est sans doute une belle et nécessaire vertu que la tolérance, mais c'est un malheur que le scepticisme; la valeur absolue d'un symbole importe moins pour le développement d'un peuple que le degré de ferveur avec lequel il est professé; tous les systèmes dogmatiques sont bons, pourvu qu'on y croie; le pire suffit pour élever l'homme au-dessus de lui-même, vers ces régions où planent la beauté et la bonté idéales. Or, quelque nom qu'elle porte, la religion n'est pour les Japonais qu'une spéculation qui ne les émeut pas et qui n'excite ni leur intérêt, ni même leur curiosité. Ils ne sentent pas le besoin auquel elle répond. Elle constitue à leurs yeux une façon d'être, un complément de l'éducation, une modalité de l'état des personnes; elle ne va pas remuer en eux des profondeurs obscures. « Au fond, tout cela n'est que pure grimace, opine un des écrivains déjà cités, qui s'efforce de prouver l'inanité de toutes les croyances. Comment croire que la religion favorise la civilisation? Voyez l'Europe et l'Amérique : elle semble y disparaître à mesure que les sciences et

les arts y font des progrès. Elle n'a donc aucune action sur la civilisation d'un peuple. » Comme on le voit, ce passage, dirigé surtout contre le christianisme, va jusqu'à dénier toute influence bienfaisante aux inspirations religieuses.

Et cependant l'histoire est là pour témoigner que les fermes croyances sont un élément prépondérant de l'éducation des grandes races. Il y a au fond de la nature humaine une lutte sourde entre l'égoïsme natif et l'on ne sait quel impérieux besoin de sacrifice et de dévoûment. De toutes les forces qui font pencher la balance vers la générosité et arrachent l'homme à son individualisme, la religion est sans contredit la plus puissante. C'est par elle qu'il se sent un point d'appui sur l'absolu, un lien avec l'infini, et par conséquent une conscience souveraine et des droits imprescriptibles; mais quand le doute est partout, les opinions chancelantes ne sont plus des convictions, ce sont des hypothèses que l'on abandonne suivant la première impulsion venue, il n'y a pas d'esprit public parce qu'il n'y a pas de caractères. Une nation dans de telles conditions peut arriver à un haut degré de prospérité matérielle et de raffinement, mais comme corps politique, elle est vouée à l'anarchie, et, comme famille humaine, elle reste dans ces limbes où séjournent encore les organismes imparfaits.

Cette éclipse totale du sentiment religieux est-elle définitive? ou peut-on espérer un retour spiritualiste dont l'histoire ne fournit guère d'exemples? Y a-t-il un remède au scepticisme, et faut-il voir un symptôme favorable dans la multiplicité des discussions qui s'engagent dans la presse à propos des dogmes chrétiens et des récits bibliques? A y regarder de près, c'est non point un élan mystique qui se révèle dans ces thèses, mais un sens critique qui en est précisément exclusif. Le mouvement qui s'accomplit dans les esprits a pour objet de répudier à la fois les religions natives comme surannées, et les religions étrangères comme absurdes; il rappelle de loin celui qui signala la fin du XVIIIe siècle en France. Les conversions obtenues par les missionnaires, quand elles ne sont pas le prix convenu de leur bienfaisance charitable, indiquent moins un réveil de la piété qu'une certaine versatilité plus manifeste encore dans d'autres imitations européennes. Il y a environ deux ans, il fut question de réunir une sorte de concile où tous les cultes reconnus du globe auraient envoyé leurs avocats et dont l'œuvre eût consisté à fixer une croyance unique pour tous les sujets du mikado. Ainsi l'on n'hésitait pas à trancher législativement une question de foi, et l'on se disposait sans embarras à décerner le prix entre les différens dieux au plus méritant et au plus raisonnable. On s'aperçut à temps qu'il est encore plus difficile de décréter un symbole que d'importer

d'une seule pièce un code tout entier, et l'entreprise fut abandonnée. Elle suffit à montrer combien on est loin encore de concevoir la notion du sentiment religieux intime et indépendant.

Peut-on du moins espérer qu'à la longue le christianisme, en se répandant, transformera les esprits en touchant les cœurs? Il est à craindre que non. On a vu les obstacles de toute sorte qu'en rencontre l'établissement. Fût-il établi, son influence serait encore restreinte, d'un côté par les lois civiles qui envahissent et dominent tyranniquement la conscience individuelle, de l'autre par la casuistique. Le génie des Japonais, rebelle à la synthèse, s'attache aux détails, les examine curieusement, les juge quelquefois avec sagacité, sans envisager l'ensemble. Chaque dogme serait l'objet d'une controverse indéfinie; on se perdrait, comme les sectes russes, dans des querelles interminables sur le Verbe semblable au Père, ou consubstantiel, sur le rituel; on retomberait dans ces discussions théologiques auxquelles Yéyas avait dû imposer silence; mais pendant ce temps la grande révélation morale passerait inaperçue, la vraie conversion resterait à faire. Il y a des peuples, il faut le reconnaître, que le christianisme n'a pas émus. C'est dans sa pureté primitive une religion de sentiment, d'amour, qui demande, pour être féconde à tomber sur des âmes tendres, sur des générations encore naïves et pleines de sève; elle dépérit sur le sol épuisé et usé de l'extrême Orient. Les vieilles races sont, comme les vieilles gens, portées à l'égoïsme; on risque de ne pas rencontrer d'écho parmi elles quand on vient leur prêcher, comme préceptes souverains, l'amour du prochain et le sacrifice de soi-même. On peut donc augurer que cet élément civilisateur manquera au développement ultérieur du Japon, et l'on ne peut que le déplorer, quand on considère combien il y a loin encore de son idéal moral à celui de l'Europe, combien sont incompatibles ses vues et les nôtres sur ces conceptions fondamentales, Dieu, le bien, l'honneur, la fin de l'homme, conceptions dont l'identité révèle, chez les peuples divers où elle se rencontre, l'unité d'origine. Sans doute, le divorce n'est pas à tout jamais irréconciliable; un contact prolongé peut, par la suite des temps, changer le caractère du peuple japonais; mais les siècles devront passer avant que nous puissions, dans ses enfans, reconnaître des fils de la même mère.

GEORGE BOUSQUET.

Yeddo, 15 décembre 1875.

LE

COMTE DE CAVOUR

ÉTUDE DE POLITIQUE NATIONALE ET PARLEMENTAIRE.

I. *Il conte di Cavour, ricordi biografici*, par Giuseppe Massari, 1 vol. in-8°. — II. *Discorsi parlamentari del conte Camillo di Cavour*, raccolti e publicati per ordine della camera dei deputati, 12 vol. — III. *Le comte de Cavour, récits et souvenirs*, par M. W. de La Rive, 1 vol. in-8°, etc. — IV. Documens inédits, etc.

I.

LA JEUNESSE DE CAVOUR. — LE PIÉMONT ET L'ITALIE APRÈS LA DÉFAITE.

Une des révolutions les plus extraordinaires du siècle a fait de l'Italie une nation constituée, élevée au rang des puissances du monde. On ne peut pas dire que ce soit une résurrection : l'Italie, telle qu'elle est sortie des événemens contemporains, ne ressemble à rien de ce qui a existé, elle n'a de commun avec le passé qu'un nom flottant à travers les âges, le ciel qui l'éclaire, les mers qui la baignent et les traditions multiples de vingt cités brillantes qui sont venues se fondre dans l'unité nationale. L'Italie d'aujourd'hui est une création nouvelle, originale et profonde, œuvre préparée par l'histoire sans doute, mais en même temps œuvre toute moderne de la politique, des circonstances, de l'audace, de l'habileté. Maintenant que cette œuvre est accomplie, elle paraît naturelle et simple; elle est entrée si intimement dans l'ordre général qu'on a de la peine à imaginer tout ce qu'il faudrait de bouleversemens, de réac-

LES PREMIÈRES

PERSÉCUTIONS DE L'ÉGLISE

Histoire des Persécutions de l'Église jusqu'à la fin des Antonins,
par M. Aubé; Didier 1875.

L'histoire des premières persécutions de l'église, fort obscure par elle-même, s'est obscurcie encore grâce aux polémiques des partis. Les anciens documens qui pouvaient nous en conserver le souvenir sont rares; la négligence des fidèles en avait sans doute laissé perdre un grand nombre quand Dioclétien ordonna de détruire ce qui en restait. Tout porte à croire que ses ordres furent impitoyablement exécutés: saint Augustin se plaignait que de son temps on eût peine à se procurer les *Actes des Martyrs*, quand on voulait les lire au peuple à l'anniversaire de leurs fêtes. L'absence de documens certains laissait la place aux récits apocryphes; dans ce terrain vide, sur ce sol bien préparé, la légende germa bientôt en abondance. On imagina de tous côtés des histoires merveilleuses qui, pendant plusieurs siècles, ne trouvèrent pas d'incrédules. Ce n'est guère qu'avec la renaissance et la réforme qu'on commença à s'en méfier, et, comme il arrive d'ordinaire, on alla bientôt dans le doute aussi loin qu'on avait été dans la foi. En 1684, l'Anglais Dodwell, dans son traité « sur le petit nombre des martyrs, » essaya de prouver que la rigueur des persécutions avait été fort exagérée, et ce devint un lieu commun, pendant tout le XVIIIe siècle, de penser et de dire qu'il n'y avait qu'erreur et mensonge dans les récits que nous font les historiens de l'église.

Il est temps que la question soit traitée froidement et sans parti-pris; elle n'est pas de celles après tout qui troublent les consciences et doivent nécessairement soulever des orages. Sulpice Sévère rapporte que saint Martin ne se croyait pas obligé d'ajouter foi à tout ce qu'on racontait des martyrs, et qu'il démontra un jour qu'on voulait lui faire adorer comme un saint un ancien voleur mis à mort pour ses crimes. Au XVIIe siècle, des prêtres pieux, comme Mabillon et Tillemont, ne se faisaient pas scrupule non plus de discuter les anciennes légendes et de les rejeter quand ils les croyaient fausses. Ils avaient raison de penser qu'un historien ne sert bien l'église qu'en se faisant d'abord le serviteur de la vérité, et qu'il est bon qu'on la débarrasse de toutes ces erreurs, difficiles à défendre, qui décrient sa cause. D'un autre côté, je ne vois pas quel intérêt on peut avoir, dans le camp contraire, à nier tout ce que racontent les écrivains ecclésiastiques, à refuser obstinément de croire à des rigueurs qui n'étaient que trop naturelles et ne sont que trop constatées, à paraître traiter en ennemis les martyrs, c'est-à-dire des gens qui, en mourant pour leur foi, protestaient contre l'intolérance, et à se donner ainsi l'apparence fâcheuse de se déclarer pour les persécuteurs contre les victimes.

Il faut savoir beaucoup de gré à M. Aubé d'avoir cherché à connaître la vérité, dans une question si controversée, et d'avoir eu la ferme intention de la dire. Il a étudié avec soin les textes originaux; il connaît les travaux de la critique moderne, surtout ceux de M. de Rossi, qui est le maître en ces recherches. De plus, ce qui n'est pas à dédaigner, il porte légèrement sa science et expose bien ce qu'il sait. Le volume qu'il vient de donner au public est un de ces livres à la fois agréables et solides, où la sûreté des informations ne nuit pas à l'intérêt du récit, et qui sera lu avec profit et avec plaisir de tous ceux qu'attire l'histoire des premiers temps du christianisme.

Je lui fais pourtant un reproche général : il tient tant à ne pas croire à la légère et à ne pas nier sans motif qu'il éprouve parfois quelque peine à se décider. Il paraît trop hésitant, trop incertain dans ses conclusions; il s'entoure, ou plutôt il s'embarrasse de trop de réserves; il y a toujours quelque hésitation dans ses doutes et quelque doute dans ses affirmations. Souvent aussi on s'aperçoit qu'il a traversé des opinions différentes, et quand il expose celle à laquelle il s'est définitivement arrêté, les anciennes se montrent et réclament. Par exemple, lorsqu'il s'agit de la fameuse lettre de Pline au sujet des chrétiens, il nous donne d'abord tant de bonnes raisons de la croire supposée qu'on est fort surpris qu'il finisse par l'accepter et s'en servir. Ces indécisions, quand elles se reproduisent trop fréquemment, risquent de troubler un lecteur qui veut s'in-

struire et de nuire à la clarté et à l'intérêt du récit. Sans doute le sujet que traite M. Aubé est obscur, difficile, et peut soulever des controverses sans fin; je crois pourtant qu'il s'en est exagéré les obscurités. Quelque désir qu'on ait de n'être pas dupe, il y a dans cette histoire incertaine, quand on la prend uniquement dans les sources, quelques points qu'on peut affirmer sans témérité, et il me semble possible, à l'aide de M. Aubé lui-même, de faire assez aisément la part de l'ombre et du jour.

I.

Il importe d'abord de savoir, quand on veut connaître l'histoire des persécutions, comment la législation romaine traitait les religions nouvelles, et s'il y avait alors des lois qu'on pût appliquer aux chrétiens. C'est la question par laquelle il convient d'entamer cette étude; c'est aussi une de celles sur lesquelles M. Aubé ne se prononce pas avec assez de netteté. Tantôt (p. 189) il refuse de croire ceux qui prétendent qu'on pouvait invoquer contre les chrétiens la loi sur les cultes étrangers, celle sur les maléfices, sur le sacrilége, etc.; « s'il en était ainsi, dit-il, on ne comprend pas qu'un seul d'entre eux eût survécu dans l'empire. » Tantôt au contraire (p. 340) il affirme « que les textes de la loi de majesté (*Lex Julia majestatis*), de la loi *de Veneficiis*, de la loi contre les conjurations ou les auteurs de tumultes populaires, et tant d'autres encore dans la forêt touffue de la législation pénale de Rome, pouvaient être directement ou indirectement tournés contre eux. » Cette fois il a pleinement raison; les magistrats romains, s'ils étaient ennemis du christianisme, ne manquaient pas d'armes pour le frapper. La législation républicaine et les constitutions impériales les leur fournissaient en grand nombre : il faut savoir seulement dans quelle condition et de quelle manière il était d'usage de s'en servir.

On discutait beaucoup au siècle dernier pour savoir si les Romains étaient tolérans ou non. Voltaire soutenait qu'ils n'avaient jamais persécuté personne, « qu'ils acceptaient les dieux de tous les peuples, et que cette sorte d'hospitalité divine fut le droit des gens dans toute l'antiquité. » D'autres répondaient en énumérant, d'après Tite-Live, les temples qu'ils avaient renversés et les dieux qu'ils avaient proscrits. Le fait est qu'ils avaient tous raison et que en principe les Romains devaient être, comme tous les peuples anciens, fort tolérans hors de leur pays, mais assez intolérans chez eux. Les religions alors étaient toutes locales; c'était une croyance commune que chaque état possède ses divinités particulières, qui lui appartiennent en propre, et qui, en échange du culte qu'elles

que l'autorité ne semblait guère se préoccuper de la vieille loi qui leur défendait de s'y établir, si elles n'étaient pas acceptées par le sénat.

On ne l'avait pourtant pas abrogée : elle subsistait toujours dans cette forêt de lois antiques dont parle Tertullien, où les conservateurs romains avaient tant de peine à porter la hache. On la citait avec respect, on la gardait comme une menace contre cette population bruyante et cosmopolite qui remplissait les quartiers obscurs de la grande ville, et il arriva même que, dans des cas exceptionnels, elle fut quelquefois appliquée. A l'époque de Tibère, deux prêtres d'Isis persuadèrent à une grande dame fort dévote aux divinités égyptiennes que le dieu Anubis, qui était amoureux d'elle, l'attendait dans son temple, et sous ce prétexte ils la livrèrent la nuit à un jeune débauché de Rome. Vers le même temps, des Juifs, abusant de la crédulité d'une autre dame, dont le mari était un des amis de l'empereur, se firent remettre par elle des sommes considérables, sous prétexte de les envoyer à Jérusalem, et les gardèrent. Quand Tibère le sut, il voulut faire un exemple dont on se souvînt : non content de frapper les coupables, il résolut d'atteindre aussi tous ceux qui partageaient leurs croyances. Le temple d'Isis fut rasé, et l'on jeta la statue de la déesse dans le Tibre. Quant aux Juifs, 4,000 d'entre eux furent relégués en Sardaigne, pour y mourir de la fièvre; le reste reçut l'ordre de quitter Rome, ou d'abjurer sa foi. C'était bien au nom de la vieille loi sur les cultes étrangers qu'on les poursuivait : Sénèque le dit expressément. Voilà la preuve manifeste qu'elle existait toujours, mais, en l'appliquant si rarement, l'autorité laissait voir qu'elle ne la regardait plus que comme un moyen de police dont elle se réservait d'user à sa convenance quand elle croirait en avoir besoin. C'est bien ce que semble indiquer le jurisconsulte Paul lorsqu'il dit qu'on punit de l'exil ou de la mort ceux qui introduisent des religions nouvelles « qui sont capables d'enflammer les esprits des hommes, *quibus animi hominum moveantur.* » Cette restriction est importante à signaler : ce ne sont donc plus tous les cultes nouveaux qu'on poursuit, ce sont seulement ceux qui peuvent créer un danger pour la sécurité publique.

Voilà la loi qui s'appliquait le plus naturellement aux chrétiens : elle fournissait, il faut l'avouer, un prétexte très plausible à ceux qui voulaient les poursuivre; mais il y en avait d'autres qu'on pouvait aussi fort aisément tourner contre eux. « Nous sommes accusés, dit Tertullien, de sacrilége et de lèse-majesté : c'est là le point capital de notre cause, ou plutôt c'est notre cause tout entière (1). »

(1) Tertullien ne veut pas dire qu'on reprochait expressément aux chrétiens ces

Cherchons à savoir ce qu'entendaient les jurisconsultes romains par ces crimes, et comment on pouvait prouver que les chrétiens en étaient coupables.

Il paraît résulter des explications données par Tertullien qu'on accusait les chrétiens de sacrilége, parce qu'ils refusaient de rendre hommage aux dieux de Rome, — *Deos non colitis;* — mais cette interprétation ne se concilie pas facilement avec les lois romaines telles que nous les avons aujourd'hui. Elles appellent sacrilége le crime de ceux qui dévastent les temples et en enlèvent les objets sacrés. Ce crime est, on le voit, assez restreint, et, pour empêcher qu'on ne l'étende, la loi a grand soin de définir ce que le mot « objets sacrés » veut dire. Il ne s'applique pas à tout ce que contient un temple, « et si, par exemple, un particulier y a déposé son argent, celui qui le vole ne commet pas un sacrilége, mais un simple larcin. » Il en résulte qu'aux termes de la loi ceux-là seuls étaient coupables de sacrilége parmi les chrétiens qui se laissaient entraîner, comme Polyeucte, par l'ardeur de leur zèle et allaient briser les idoles dans les temples : or de telles hardiesses étaient rares et l'église les condamnait. Il est donc probable que, si la loi n'avait que le sens que lui donnent les jurisconsultes, on n'a pas dû avoir l'occasion de l'appliquer souvent aux chrétiens; mais peut-être en avait-on forcé la signification et étendu la portée au IIe siècle. Nous ne voyons pas que, pendant la république, personne se soit avisé de poursuivre devant les tribunaux ceux qui doutaient de l'existence des dieux ou qui se permettaient de rire de leurs légendes; ni Lucilius, ni Lucrèce, n'ont été inquiétés pour leurs vers impies. C'était alors une maxime parmi les gens sages qu'il faut laisser aux dieux le soin de venger leurs offenses, *deorum injuriæ dis curæ;* mais on dut devenir plus attentif et plus scrupuleux quand la vieille religion fut menacée par le christianisme. L'approche de l'ennemi rendit sans doute la défense plus vigilante : ce qui avait semblé jusque-là fort innocent devint criminel. On nous dit que les deux traités de Cicéron *sur la Nature des dieux* et *la Divination* furent brûlés solennellement avec la Bible par l'ordre de l'empereur, « parce qu'ils ébranlaient l'autorité du culte national. » Il serait curieux de savoir de quelle loi on se servit pour autoriser cette exécution, et si ce n'était pas quelque application nouvelle de la vieille loi de sacrilége. Ainsi étendue, elle pouvait atteindre les

différens crimes. Il nous apprend, nous le dirons plus tard, que la sentence, quand ils étaient condamnés, ne contenait aucun grief particulier. On ne les accusait que d'être chrétiens : ce mot voulait tout dire; mais si on n'alléguait, dans les poursuites, ni la loi de majesté ni celle du sacrilége, au fond la sévérité des magistrats ne s'explique que par leur conviction que ces lois étaient violées, et par leur désir de les faire respecter.

chrétiens, et rien n'était plus aisé que de s'en servir contre eux.

La loi de majesté était d'un usage plus commode encore pour les ennemis du christianisme. Par sa formule vague et générale, elle pouvait se prêter à tout, et l'on sait l'usage terrible que les mauvais empereurs en ont fait. On entendait par crime de majesté, ou de lèse-majesté, comme nous disons aujourd'hui, « tout attentat commis contre la sécurité du peuple romain. » A la rigueur, on pouvait prétendre que les chrétiens en étaient coupables, car l'introduction d'une religion nouvelle jette toujours quelque trouble dans un état. Avec l'empire, ces accusations étaient devenues plus communes : le peuple romain s'était personnifié dans un homme qui croyait toujours qu'on voulait attenter à sa sûreté. Cet homme, qui se savait haï, devenait aisément soupçonneux. La subtilité des délateurs, qui trouvaient partout des complots, et la complaisance des juges, qui ne refusaient jamais de les punir, entretenaient ces soupçons. Personne n'y échappait, et les chrétiens eux-mêmes, malgré l'innocence de leur vie et leur éloignement des dignités politiques, finirent par en être victimes. Ils étaient ordinairement graves, réservés, sérieux; on les accusait d'être tristes, et leur tristesse passait pour un outrage à « la félicité du siècle. » Convenait-il de paraître mécontent quand le sénat proclamait dans des décrets solennels que jamais le monde n'avait eu tant de raisons d'être heureux! Ils semblaient ne vouloir prendre aucune part aux réjouissances publiques; quand la nouvelle d'une victoire arrivait à Rome, on ne les voyait pas, comme tout le monde, orner leurs portes de festons et y allumer des flambeaux. Ils ne sacrifiaient pas à la déesse Salut lorsque l'empereur tombait malade ou qu'il était guéri. Ils fuyaient les cirques, les théâtres, les arènes, lorsqu'on y célébrait des jeux solennels pour fêter l'anniversaire de la naissance du prince ou de son avénement au pouvoir. C'était bien assez pour devenir suspects dans un temps où on l'était si vite. Ce qui confirmait les soupçons, c'est qu'ils ne voulaient pas reconnaître la divinité de l'empereur. « Je ne l'appelle pas un dieu, disait un de leurs apologistes, parce que je ne sais pas mentir, et que je ne veux pas me moquer de lui. » Le proconsul qui les faisait comparaître devant lui avait toujours dans son prétoire quelque statue du prince. C'est en présence de cette image qu'on traînait le chrétien; on lui demandait de témoigner son obéissance aux lois en brûlant un peu d'encens en l'honneur de César, et d'ordinaire on ne pouvait pas l'obtenir. Ce refus, auquel un païen ne comprenait rien, les faisait passer pour de mauvais citoyens, des sujets indociles, et l'on croyait pouvoir sans scrupule tourner contre eux les prescriptions rigoureuses de la loi de majesté.

Parmi ces prescriptions, il en était qui semblaient s'appliquer

tout à fait aux chrétiens; l'une d'elles interdisait formellement « de tenir aucune réunion ou assemblée qui poussât les hommes à la sédition. » C'était une défense que certains empereurs, les plus honnêtes d'ordinaire et les plus vigilans, faisaient observer avec une grande sévérité. Trajan était si ennemi du droit de réunion, il redoutait tant les désordres qui en sont la suite naturelle, qu'il ne voulut jamais permettre qu'on formât à Nicomédie une association d'ouvriers pour éteindre les incendies. Les assemblées des chrétiens se tenaient ordinairement dans des maisons pauvres, et souvent la nuit; ils en écartaient avec soin les indiscrets et les curieux, ils y réunissaient en grand nombre des ouvriers et des esclaves : toutes ces circonstances devaient paraître suspectes à des princes amis de l'ordre et éveiller l'attention des magistrats. La loi de majesté punissait aussi « ceux qui tentaient de gagner les soldats et de causer parmi eux quelque émotion. » C'était encore un crime que la malveillance pouvait reprocher aux chrétiens. La religion nouvelle paraît s'être répandue assez vite dans l'armée. Les soldats, comme le petit peuple, étaient dévots, et fort adonnés surtout aux superstitions de l'Orient. Beaucoup d'entre eux se laissèrent entraîner facilement au christianisme. Ces conquêtes, dont il était fier, lui causèrent dans la suite beaucoup d'embarras et de dangers. Les empereurs ne pouvaient pas lui pardonner de venir séduire leur armée, d'affaiblir dans le cœur de leurs soldats le sentiment de la discipline, qui reposait sur la religion, et de troubler leur courage en suscitant dans leur conscience des doutes sur la légitimité de la guerre.

C'était une affaire grave pour la nouvelle religion que de tomber sous le coup de la loi de majesté. Aucune n'était exécutée avec autant de rigueur, aucune ne donnait lieu à des poursuites aussi sévères et à des peines aussi terribles. Il n'y avait pas de privilége qu'on pût invoquer contre elle; les droits du sang et de la naissance, que les Romains observaient si scrupuleusement, étaient suspendus dès qu'il s'agissait d'une accusation de majesté. Tout personnage soupçonné de ce crime pouvait être mis à la torture; on y soumettait les hommes libres comme les esclaves, les grands seigneurs comme les pauvres gens. Toutes les délations étaient acceptées avec empressement, tous les témoignages étaient bons pour perdre l'accusé. En dehors des accusateurs ordinaires, on écoutait avec complaisance les rapports du soldat, « car il veille sur la paix publique, » et il a plus d'intérêt que les autres à la défendre; on ne rebutait pas même ceux de l'homme mal famé qui avait été flétri par un jugement, ni ceux de l'esclave, auquel on laissait le droit terrible d'accuser son maître. Tertullien nous dit précisément que les soldats et les esclaves ont été avec les Juifs les accusateurs ordinaires des chrétiens.

Telles étaient les lois sous lesquelles ils pouvaient tomber (1); il y en avait assurément bien assez pour les perdre, et l'autorité, si elle voulait les frapper, n'était que trop armée contre eux. Il faut pourtant reconnaître que ces armes qu'elle avait à sa disposition étaient d'un usage assez rare. La loi de majesté, fort employée par les mauvais empereurs, l'était beaucoup moins sous les bons; ils n'en gardaient que ce qui était nécessaire pour maintenir la paix publique, et les chrétiens, si éloignés de toute ambition politique, si soumis aux puissances, ne pouvaient pas penser qu'on dût un jour la tourner contre eux. La loi contre les cultes étrangers, qui les menaçait plus directement, leur causait encore moins de frayeur. Sans doute, elle n'était pas officiellement abolie; mais, comme on ne s'en servait guère, ils ne paraissent pas l'avoir redoutée, jusqu'au jour où elle leur fut appliquée si rudement. Il est sûr que les persécutions les surprirent beaucoup. Ils voyaient autour d'eux tous les cultes tolérés et ne s'attendaient pas à être traités autrement que les autres. Dans leur étonnement douloureux, ils allèrent jusqu'à prétendre qu'ils étaient frappés « en dehors de toute justice et de toute légalité. » Ce n'était pas tout à fait exact, comme on vient de le voir; l'autorité avait la loi pour elle, mais la loi cesse de paraître juste quand on ne l'applique pas dans tous les cas et à tout le monde. L'impunité dont quelques-uns jouissent semble créer un droit pour tous; lorsque la légalité ne se réveille que par intervalles, elle ne paraît être à ceux qu'elle atteint qu'un régime de violence et de bon plaisir. Il fallut du temps à l'église pour s'habituer à cette exception cruelle dont elle était victime. Alors elle se ressouvint que le Christ avait prédit ces maux dont elle souffrait; elle vit l'annonce des persécutions dans ces paroles qu'il adressait à ses disciples : « Vous serez conduits devant les rois et les gouverneurs à cause de moi, pour rendre témoignage en leur présence. » — « Qui n'admirerait, dit Origène, la précision de ces paroles! Aucun exemple puisé dans l'histoire n'a pu donner à Jésus-Christ l'idée d'une pareille prédiction. Avant lui, aucune doctrine n'avait été persécutée. Seuls, les chrétiens, ainsi que l'a prédit Jésus-Christ, ont été traînés devant des juges, contraints de renoncer à leur foi, et punis par l'esclavage ou la mort, s'ils étaient fidèles à leurs croyances. » C'est ainsi qu'on fit servir les persécutions même et l'annonce que le Christ en avait faite à établir la vérité de sa parole.

(1) On pouvait encore les accuser de magie et de sortiléges, et l'on sait que la loi romaine était impitoyable pour ces sortes de crimes. Sur toutes ces questions, on consultera avec beaucoup de fruit le mémoire de M. E. Le Blant, membre de l'Institut, *sur les Bases juridiques des poursuites dirigées contre les martyrs*. Ce mémoire a été publié dans les comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions de l'année 1866.

On peut donc dire que la situation légale des caretiens, quand leur religion pénétra dans la capitale de l'empire, n'était ni tout à fait bonne ni entièrement mauvaise. Sans doute, la loi, prise à la lettre et interprétée avec rigueur, leur était défavorable; mais on s'était accoutumé à la voir fort peu exécutée. Il était défendu d'introduire à Rome des religions nouvelles, et toutes les religions du monde s'y établissaient librement. En somme, si la tolérance était contraire à la législation des Romains, elle était conforme à leurs habitudes. Il pouvait donc se faire qu'à un moment ce vieil esprit intolérant et cruel qui avait inspiré les anciennes lois se réveillât; mais il se pouvait aussi que le christianisme ne fût pas plus inquiété que les cultes égyptiens ou syriaques qu'on laissait célébrer en paix leurs bruyantes cérémonies. La persécution était possible, elle n'était pas inévitable. Dans une situation pareille, l'imprévu domine, et les événemens les plus légers peuvent avoir les conséquences les plus graves. Ce fut en effet un hasard, un accident qui devint la cause de la première persécution et amena toutes les autres.

II.

Pendant le mois de juillet de l'année 64, un terrible incendie avait dévoré plus des deux tiers de Rome. Les malheureux habitans des quartiers détruits, qui avaient tout perdu en quelques jours et se trouvaient sans asile et sans pain, accusaient Néron d'être l'auteur du désastre, et, comme on connaissait l'empereur, ce bruit trouvait beaucoup de créance. Pour détourner les soupçons de lui, Néron eut naturellement l'idée de les diriger sur d'autres. Il fallait trouver des victimes qu'on pût sacrifier sans danger, dont le sort fût indifférent à tout le monde. Les chrétiens, pour leur malheur, furent choisis; c'était une secte juive qu'on savait obscure, méprisée. On supposa qu'il ne paraîtrait pas invraisemblable de les accuser d'un crime, que personne ne s'aviserait de les défendre.

On ignore tout à fait de quelle manière la procédure fut conduite, mais il ne me semble guère probable qu'on ait mis en avant du premier coup cette accusation d'incendie qu'il était si difficile d'établir : les chrétiens durent être punis comme chrétiens. « On saisit d'abord, dit Tacite, ceux qui avouèrent qu'ils appartenaient à cette secte. » S'ils l'avouaient, c'est qu'on avait commencé par le leur demander, ce qui laisse croire qu'en s'emparant d'eux on ne faisait qu'appliquer la vieille loi sur les cultes étrangers. Cette loi, qu'ils avaient évidemment violée, les mettait sans contestation sous la main de l'autorité; elle permettait de les poursuivre et de les punir, même quand on ne pouvait pas les convaincre d'un autre

crime. C'était donc le commencement naturel de l'affaire, et il convenait de l'entamer par là : on avait l'avantage, en agissant ainsi, de donner un fondement solide à une accusation incertaine. Tacite ajoute qu'à la vérité on ne put pas prouver qu'ils étaient les auteurs de l'incendie, peut-être même ne prit-on pas beaucoup de peine pour essayer de l'établir : les légistes habiles qui entouraient Néron savaient bien que ce serait une peine perdue et qu'on ne parviendrait pas à démontrer directement que les chrétiens étaient coupables. Il valait mieux essayer d'y arriver d'une manière détournée. La voie la plus sûre consistait à les rendre odieux à tout le monde et à les charger de tous les forfaits. Il suffisait de faire croire qu'ils étaient capables de tout pour qu'on soupçonnât, sans autre preuve, qu'ils pouvaient bien avoir mis le feu à Rome.

Les conséquences de cette première poursuite furent graves pour les chrétiens : d'abord elle les fit connaître de tout le monde; ils passèrent subitement de l'ombre au grand jour. Après l'éclat des supplices terribles qu'on avait employés contre eux, ils ne pouvaient plus être ignorés; il ne leur était plus permis de se dérober dans la foule obscure des quartiers populaires pour pratiquer leur culte en liberté, les yeux de tous étaient fixés sur eux. Désormais ils seront exposés aux colères des dévots, aux tracasseries de la police, aux soupçons de l'autorité. Toutes les fois qu'un magistrat zélé voudra exécuter les lois sur les cultes étrangers ou les réunions illicites, ils sont sûrs d'être atteints les premiers. De plus la persécution de Néron crée un précédent contre eux, et chez un peuple fidèle aux usages, observateur rigide des traditions, comme l'étaient les Romains, un précédent légitime tout. Que de choses chez eux se sont toujours faites parce qu'elles s'étaient faites une fois! Dans ces pays conservateurs, qui vont par habitude, une première impulsion décide souvent de tout le reste. Il est vrai que Néron était un prince odieux, qu'il laissait une mémoire détestée, et qu'on pouvait espérer que son exemple ne servirait pas de règle à ses successeurs; mais, par une fatalité que Tertullien déplore, de toutes les institutions de ce prince, celle-là seule lui survécut, *permansit erasis omnibus hoc solum institutum neronianum*, et elle finit par devenir la loi de l'empire.

Pour qu'elle le soit si aisément devenue, il faut qu'elle ait rencontré des circonstances favorables et un terrain préparé. Dans l'entreprise violente que les empereurs tentaient contre la religion nouvelle, ils ont été encouragés par tout le monde; ils n'étaient jamais plus populaires et plus approuvés que quand ils frappaient l'église. En réalité, ce ne sont pas les empereurs seuls, c'est toute la société païenne qui est coupable des persécutions. Le peuple les réclamait d'ordinaire avec emportement, et les honnêtes gens n'ont jamais

protesté contre elles. Les chrétiens ont soulevé des haines inexplicables que deux siècles et demi de souffrances résignées n'ont pu calmer. Les esprits les plus droits les ont défavorablement jugés, les âmes les plus douces leur ont été sévères, ils n'ont rencontré nulle part ni justice, ni pitié. Dans l'histoire des persécutions, il n'y a rien de plus surprenant que ce long égarement et cette cruauté obstinée d'une société qui était au fond si éclairée et si humaine. Cherchons-en l'origine et les causes; essayons de savoir d'où ces sentimens ont pu naître, et ce qui les a si longtemps entretenus.—Il n'est pas sans utilité de nous donner quelquefois à nous-mêmes le spectacle de ces erreurs étranges et de ces préjugés tenaces pour nous tenir en garde contre l'opinion et nous apprendre à nous défier de ses jugemens.

Commençons par la haute société romaine, celle dont la littérature reflète d'ordinaire les goûts et les idées : le sentiment qui dominait chez elle à l'égard des chrétiens, c'était le mépris. On leur pardonnait difficilement la source d'où ils sortaient. Le dédain et la haine que les vieux Romains éprouvaient ou qu'ils affectaient d'éprouver pour les nations asiatiques, surtout pour les Juifs, devaient les mal disposer envers une religion qui tirait de là son origine. Quand les zélés de la synagogue de Corinthe traînèrent saint Paul devant le proconsul d'Achaïe, ils en furent très mal reçus. « C'est une querelle de Juifs, » répondit-il d'un ton hautain, et il refusa de les entendre. C'est ainsi que Léon X, au début de la réforme, quand on lui parlait des démêlés de Luther et de ses adversaires, se contentait de dire : « C'est une affaire de moines. » Qui pouvait croire que ces disputes de moines et ces querelles de Juifs changeraient le monde! La société distinguée, les lettrés, les gens d'esprit, qui devaient être plus éveillés et plus perspicaces, s'en doutaient encore moins que les autres. Leurs impressions sont d'ordinaire trop vives pour être toujours justes, ils éprouvent des antipathies violentes pour des causes légères, ils sont esclaves des idées reçues; ils n'ont pas le courage de se prononcer contre l'opinion commune et d'être seuls de leur sentiment; enfin ils restent trop volontiers à la surface, ils se décident trop souvent sur les apparences pour bien discerner le mérite des personnes et l'importance des événemens.

Quand on connaît ces dispositions et ces faiblesses des gens du monde, on est moins surpris qu'ils aient eu tant de peine à rendre justice aux chrétiens. Ils les voyaient obscurs, pauvres, méprisés, se recrutant parmi les petites gens, « les foulons et les cordonniers,» se complaisant à discuter, non sous les portiques d'une académie, mais dans de misérables échoppes, avec des femmes, des affranchis, des esclaves. Ce n'était pas ce qu'il fallait pour plaire à ces esprits

délicats et distingués. Ils étaient blessés surtout de les trouver non-seulement grossiers et ignorans, mais portés encore à dédaigner et à condamner ces connaissances qui leur étaient étrangères. Il est sûr que la religion nouvelle ne pouvait pas éprouver beaucoup d'attrait pour les arts et les lettres de la Grèce, qui étaient en général contraires à ses croyances; on avait vu plus d'une fois sans doute quelques-uns de ses disciples les plus zélés témoigner ouvertement leur répugnance pour ces chefs-d'œuvre anciens, inspirés par des cultes qu'ils abhorraient, pleins de la glorification des dieux et des déesses auxquels ils refusaient leurs hommages, et c'est ce qu'on ne pouvait pas comprendre. Dans une société si éprise de l'art antique, si amoureuse de littérature, c'était un véritable phénomène que de trouver des gens qui ne voulaient pas lire l'*Iliade*, et qui détournaient la tête devant une Vénus d'Apelles. La civilisation gréco-romaine, qui s'était répandue dans tout l'univers, formait une sorte de lien commun pour toutes ces nations divisées d'origine et d'intérêt; c'est elle qui les réunissait, malgré tant de raisons qu'elles avaient de se séparer. Y renoncer volontairement, c'était se mettre soi-même en dehors de la société et presque de l'humanité. Il fallait vraiment être un barbare, un sauvage, à peine un homme, pour rester insensible à ce qui causait partout une si vive admiration, et déclarer la guerre à ces nobles plaisirs dont la meilleure partie de l'univers civilisé ne pouvait plus se passer.

Ainsi se forma, dans ce monde spirituel et léger qui juge vite et ne revient guère, un préjugé contre la nouvelle religion. Il devint bientôt si violent et si répandu que peu de personnes parvinrent à y échapper tout à fait. Pline le Jeune semblait être assurément l'un des hommes les mieux faits pour rendre justice aux chrétiens. La nature l'avait fait doux et bienveillant; sa passion pour les lettres lui donnait plus qu'à personne le sentiment de l'humanité que les anciens définissaient « cette culture de l'esprit qui rend les âmes plus douces. » Il n'avait pas assez approfondi la philosophie pour devenir un sectaire, il en avait assez approché pour être curieux des nouveautés et disposé à les accueillir sans scandale. Dans sa maison, il témoignait une affection touchante pour ses esclaves, il cherchait leur bien-être, il s'occupait de leur santé, il essayait de les rendre heureux pendant leur vie, il les pleurait après leur mort. Magistrat et proconsul, il penchait naturellement vers les mesures les plus clémentes, et il lui fallait un ordre de l'empereur pour être rigoureux. Quand il fut envoyé par Trajan en Bithynie et que les chrétiens furent déférés à son tribunal, il voulut les connaître avant de les condamner. C'était une nouveauté; on se contentait d'ordinaire de les juger sur leur réputation. Pline interrogea des gens qui, après avoir partagé leur croyance, l'avaient abandonnée,

et, quoiqu'en général on ne se pique pas d'être juste pour ceux qu'on a trahis, ceux-là lui dirent la vérité. Il raconte à Trajan, d'après leur témoignage, que « tout le crime des chrétiens consiste à se réunir avant le lever du soleil et à chanter ensemble des prières au Christ comme à un dieu. Ils s'engagent ensuite par serment, non pas à quelque action coupable, mais à ne commettre ni vol, ni violence, ni adultère, à ne point manquer à leur parole, à ne pas refuser de rendre un dépôt réclamé. Après quoi, ils se retirent chacun de leur côté, et se réunissent de nouveau pour prendre ensemble une nourriture commune et innocente. » Voilà ce que Pline écrit dans un moment de justice; mais cette impartialité ne se soutient pas jusqu'au bout. Après s'être soustrait quelque temps aux préventions générales, tout d'un coup, et sans que rien nous y prépare, il y cède à la fin de sa lettre. « Je n'ai rien trouvé à reprendre chez eux, dit-il, qu'une superstition coupable et exagérée, *nihil aliud inveni, quam superstitionem pravam, immodicam.* » Voilà en vérité une opinion qui ne s'attendait guère; on ne peut l'expliquer qu'en disant que Pline s'est laissé brusquement ressaisir par les préjugés de son temps et de son pays. C'était l'honnête homme et le sage qui avait fait l'enquête, c'est le Romain qui a conclu. Assurément, dans tout ce qu'on avait dit à Pline, il ne se trouvait aucune trace de croyance ou de pratique superstitieuses, au sens où nous l'entendons aujourd'hui; mais, pour les Romains, tout culte étranger, quel qu'en fût le caractère, était une superstition. Celle des chrétiens semblait plus criminelle encore que les autres en ce qu'elle leur inspirait des sentimens qu'on ne connaissait guère avant eux. Non contens de pratiquer un nouveau culte, ils ne voulaient pas reconnaître les anciens. Ils avaient leur Dieu particulier qu'ils honoraient, mais de plus ils appelaient les autres des faux dieux; c'est ce que les païens trouvaient tout à fait inexplicable. Leurs dieux à eux ne s'excluaient pas mutuellement, et la préférence qu'on avait pour l'un d'eux n'empêchait pas d'être respectueux pour le reste. Les chrétiens, au contraire, ne voulaient adorer que le leur et proscrivaient tous les autres; cet esprit d'exclusion était ce qu'on avait le plus de peine à comprendre et à pardonner. Nous lisons dans les *Actes des Martyrs* qu'un magistrat qui était en train d'interroger un chrétien lui disait, en lui montrant une statue du prince : « Quel mal y a-t-il donc à dire : Seigneur! et à brûler un peu d'encens? » Un autre ajoutait d'un air fâché : « Et nous aussi, nous sommes religieux, les plus religieux des hommes, et pourtant nous consentons à sacrifier à César! » Pourquoi refusaient-ils seuls de le faire? Plus ce qu'on leur demandait paraissait facile et simple, plus leur refus obstiné pas-

sait pour criminel. Pline partageait sur ce point l'opinion commune. Comme il avait l'ordre d'être sévère contre les chrétiens et qu'au fond ils ne lui paraissaient pas très coupables, il était presque heureux de trouver chez eux quelque chose à reprendre. Il lui semblait que, quelle que fût leur croyance, ils avaient au moins le tort d'être trop entêtés, et ce crime, à défaut d'autres, lui suffisait pour s'excuser à ses yeux de les envoyer au supplice.

Ainsi, ceux même qui, dans la société distinguée de Rome, se montraient le mieux disposés pour les chrétiens, leur reprochaient « une obstination inflexible et une superstition exagérée. » Il y en avait d'autres qui étaient beaucoup plus sévères. Le grand monde, à Rome, a toujours été très conservateur. L'aristocratie s'y est renouvelée plusieurs fois, elle a libéralement ouvert ses rangs à de grandes familles qui arrivaient de la province ou même de l'étranger; mais les nouveau-venus, quelle que fût leur origine, prenaient vite les principes de leurs aînés. Dans le sénat de l'empire comme dans celui de la république, on a toujours répété les vieilles maximes et prêché le respect des anciens usages. « C'est un grand crime, disait Dioclétien dans un de ses édits, de vouloir défaire ce qui, une fois établi et fixé par l'antiquité, garde depuis lors sa marche régulière et sa situation légitime. » Caton ne s'exprimait pas autrement. Certes l'esprit de conservation fait la force des états; mais il est capable aussi, quand il n'est pas éclairé, de beaucoup d'excès et de fautes. Une de ses erreurs les plus fréquentes consiste à croire que toutes les institutions qui existent sont nécessaires, et à ne pouvoir imaginer aucune autre forme de société que celle sous laquelle on vit. S'il n'y a qu'elle de possible, si c'est tout compromettre que de rien changer, tout doit rester à sa place, les abus eux-mêmes deviennent sacrés, et ceux qui leur font la guerre sont non-seulement des esprits chimériques et aventureux, mais des ennemis publics. Les gens qui pensaient ainsi au Ier siècle étaient fort nombreux. On venait de traverser ce grand règne d'Auguste, qui avait donné au monde une paix à laquelle il n'était pas accoutumé. Après tant d'orages, on se félicitait de jouir enfin du repos, et l'on se sentait transporté de colère contre ceux qui semblaient ne pas goûter assez le bonheur présent, ou qui, par une opposition coupable, risquaient de le compromettre. Quand on voyait les chrétiens vivre à part, s'isoler des autres, fuir les temples où l'on remerciait les dieux de la félicité publique, s'éloigner des théâtres et des cirques où se manifestait la joie générale, on ne se contentait pas de les regarder comme des esprits bizarres et mal faits, on les soupçonnait de s'affliger de ce qui réjouissait tout le monde, de rêver des bouleversemens, de préparer des révolutions, d'être les ennemis irréconciliables de ces in-

stitutions sans lesquelles on croyait qu'une société ne peut pas vivre. Tous ces griefs ont été résumés par Tacite en un mot, quand il prétend qu'ils furent convaincus de « haïr le genre humain. »

Ce qu'il y avait de plus grave dans ces préventions dont les chrétiens étaient victimes, c'est qu'elles faisaient penser au plus grand nombre qu'ils ne valaient pas la peine qu'on s'occupât d'eux. Ils étaient si haïs, si calomniés, qu'on se croyait en toute sûreté de conscience le droit de les maltraiter sans les connaître. Les apologistes se sont plaints amèrement de cette injustice. Il y eut pourtant, dès le commencement du IIe siècle, des esprits curieux ou des cœurs malades, des philosophes que séduisait l'inconnu, des dévots que les religions populaires ne pouvaient pas contenter, des vagabonds qu'une imagination capricieuse entraînait à la suite des croyances les plus singulières, qui ne furent pas rebutés par l'opinion commune, et s'avisèrent d'étudier de près cette doctrine méprisée. Beaucoup du premier coup furent gagnés, mais il s'en trouva aussi qui résistèrent. Telle était la force du préjugé que des gens éclairés et sincères lurent la Bible et l'Évangile sans les comprendre, et ne se doutèrent pas des beautés et des grandeurs que ces livres contenaient. C'est ce qui arriva par exemple à Celse, auteur d'un ouvrage contre les chrétiens dont Origène nous a conservé la plus grande partie. Il reproche précisément au christianisme ce que nous admirons le plus chez lui, ce qui a le plus aidé à son triomphe. Il le raille de s'adresser à tout le monde, d'appeler à lui les pauvres, d'annoncer la vérité aux simples et aux petits. Il est choqué de voir qu'il a des paroles de consolation et de sympathie non-seulement pour les malheureux, mais pour les coupables, qu'il prêche la pénitence et le pardon des péchés. Il aime bien mieux les prêtres de Delphes, qui, quand ils proclament solennellement leurs mystères, n'invitent à la cérémonie sainte « que les gens dont les mains sont pures de tout crime et dont l'âme n'est souillée d'aucun remords. » Le Christ a dit, au contraire : « Venez à moi, vous qui êtes fatigués et chargés. » Il écoute de préférence le publicain, qui se tient à la porte du temple, qui n'ose pas lever les yeux au ciel et frappe sa poitrine en disant : « Mon Dieu, ayez pitié de moi, qui suis un pécheur ! » — « Voilà les gens, dit Celse avec indignation, qu'ils appellent à eux ! voilà ceux qui, à les entendre, doivent avoir les premières places dans le royaume de Dieu ! Mais que sont les pécheurs, sinon des larrons, des empoisonneurs, des assassins, des sacriléges, des violateurs de toutes les lois divines et humaines ? S'y prendrait-on autrement, si l'on voulait composer une troupe de voleurs ? » Celse se vante plusieurs fois de connaître les livres sacrés des chrétiens : « J'ai tiré tous mes argumens de vos Écritures ; je n'ai pas besoin d'autre

preuve pour vous convaincre : vous vous blessez vous-mêmes avec vos armes. » Comment se peut-il faire qu'il ait lu l'Évangile sans être frappé de cette figure du Christ, qui nous semble si belle! Il ne peut comprendre que les chrétiens aient choisi pour Dieu ce Juif obscur lorsqu'ils pouvaient prendre Hercule, Esculape ou Orphée. Il est près de les plaindre d'avoir été chercher chez les barbares un si médiocre personnage quand la Grèce leur offrait les trésors de sa poétique mythologie. Il lui oppose, avec des airs de triomphe, les faiseurs de miracles les moins connus et les plus ridicules, Aristée de Proconèse, qui apparut à ses amis après sa mort, Abaris l'Hyperboréen, qui fendait l'air comme un oiseau, quand il le voulait, et ce Cléomède d'Astypalée, qui paria qu'il se sauverait sans être vu d'un coffre où on le tenait enfermé. Il ose même le comparer au misérable favori d'Hadrien, à cet Antinoüs que la bassesse des Grecs avait déifié, et qui passait pour opérer des prodiges. Ce rapprochement incroyable montre combien le préjugé trouble les intelligences les plus vives et les plus droites, et jusqu'à quel point il peut rendre incapable de justice et de vérité.

Telles étaient les dispositions de la société distinguée de l'empire, des gens riches et lettrés, au sujet des chrétiens. Les moins malveillans les méprisaient, les autres se croyaient le droit de les haïr. Tous leur en voulaient de s'éloigner des opinions reçues et des anciennes croyances, tous pensaient qu'il était légitime de les punir parce qu'ils n'obéissaient pas aux lois du pays, et, quand ils étaient magistrats, ils les condamnaient sans remords. Ce n'était pas d'eux pourtant que venait d'ordinaire l'initiative des poursuites, surtout en ces premières années. Ils laissaient faire, et même quelquefois ils aidaient, mais le signal partait d'ailleurs. Les chrétiens avaient d'autres ennemis plus redoutables, plus acharnés, plus pressans, qui réclamaient les persécutions, qui souvent les devançaient, qui les rendaient plus cruelles en excitant sans cesse contre les victimes les empereurs et les proconsuls, et sur qui doit retomber surtout la responsabilité des supplices.

Ces ennemis se trouvaient dans les rangs du peuple. C'est ce qui paraît d'abord assez surprenant; il semble que le peuple aurait dû se déclarer tout entier en faveur d'une doctrine qui témoignait tant de soin pour lui, qui relevait sa dignité et mettait à sa portée les grands problèmes de la vie. Aussi est-ce bien dans les classes populaires que le christianisme fit ses plus nombreuses conquêtes, mais il ne parvint pas à tout gagner, et ceux qui lui échappaient se déclarèrent contre lui avec la dernière violence. C'est la nature du peuple de ne pas connaître de mesure et d'aller en tout à l'extrême. Il est probable qu'il y avait dans la société distinguée beaucoup d'indif-

férens que ces querelles religieuses n'intéressaient guère, qui ne tenaient pas à se décider et restaient neutres entre les deux cultes. Je ne crois pas qu'il s'en trouvât dans les rangs du peuple : là, les partis étaient tranchés, et le christianisme n'y comptait que des disciples dévoués ou des adversaires fanatiques. Les haines étaient peut-être attisées contre lui par le clergé inférieur des religions dominantes, par ces devins, ces haruspices, ces isiaques, ces prêtres mendians de Cybèle, ces initiateurs et ces purificateurs de toute espèce, qui vivaient de la dévotion publique et que le succès du nouveau culte réduisait à la misère. On sait qu'ils hantaient les cabarets, couraient les campagnes, opéraient sur les places publiques, toujours mêlés à la foule ignorante et grossière, sur laquelle ils avaient pris beaucoup d'empire : est-il surprenant qu'ils aient fini par lui inspirer toutes leurs colères? Ils cherchèrent surtout à la convaincre que les chrétiens étaient la cause des maux qui affligeaient l'empire, et n'eurent pas trop de peine à y parvenir. Le peuple n'avait pas l'habitude, alors plus qu'aujourd'hui, d'expliquer les fléaux qui le frappaient par des causes naturelles; il croyait y voir une vengeance des dieux, et de quoi les dieux pouvaient-ils être plus justement irrités que du triomphe de cette religion inconnue qui venait leur enlever leurs fidèles et faisait déserter leurs temples? Tertullien raconte que, s'il pleuvait trop ou s'il ne pleuvait pas assez, « si le Tibre sortait de ses rivages ou si le Nil restait dans les siens, » s'il survenait une famine ou une peste, aussitôt la foule s'écriait : « Les chrétiens aux lions ! » Les mêmes cris se faisaient souvent entendre pendant les fêtes religieuses qui excitaient la dévotion générale. A la suite des bacchanales, on vit le peuple se précipiter sur les sépultures chrétiennes, « en arracher les cadavres, quoique méconnaissables et déjà corrompus, pour les insulter et les mettre en pièces ! » Mais c'était dans les théâtres et les cirques que se réveillait surtout la fureur populaire. Les spectacles étaient alors des cérémonies sacrées; on y portait en pompe les statues des dieux, qui semblaient y présider, entourés de leurs prêtres. L'aspect de ces images vénérées devait naturellement enflammer le peuple contre les impies qui, non contens de leur refuser leur hommage, osaient encore les outrager par leurs railleries. Le principal attrait de ces spectacles consistait, comme on sait, dans les combats de gladiateurs ou de bêtes féroces; la vue du sang versé ne manquait pas d'y produire son effet ordinaire : elle ranimait les instincts de cruauté qui sommeillent au fond des cœurs dans les foules. Cette passion cruelle, une fois éveillée, ne se contentait pas aisément et demandait toujours des satisfactions nouvelles : quel plaisir, si l'on pouvait joindre aux bestiaires ou aux gladiateurs promis quel-

ques victimes imprévues! Il y en avait précisément qu'on avait toujours sous la main, et qu'il était aisé d'atteindre et de frapper dès qu'on le voulait. C'étaient les chrétiens, livrés par une loi sans pitié à l'arbitraire des magistrats, dont le jugement n'exigeait ni enquête, ni témoins, ni délais, qu'on pouvait saisir, condamner et punir sans faire attendre l'impatience populaire. La tentation était trop forte pour qu'on y résistât toujours. Aussi Tertullien nous dit-il que c'était surtout pendant les jeux du cirque et de l'arène que le peuple réclamait le supplice des chrétiens.

Ce qui est plus triste encore, c'est que les magistrats ne se montraient pas trop contraires à ces exigences. Le peuple, qui avait perdu tous ses droits politiques, ne conservait guère d'importance qu'au théâtre; mais là il osait être mutin, bruyant, impérieux, il manifestait ses préférences, il indiquait ses volontés. Le plus souvent on cherchait à le satisfaire; dans les grandes villes de province, où il disposait encore des fonctions publiques, ses moindres désirs étaient des ordres pour tous ceux qui voulaient être édiles ou duumvirs. Les inscriptions nous apprennent que les magistrats ajoutaient souvent aux libéralités qu'ils faisaient à leurs concitoyens, à propos de quelque dignité qu'on leur avait conférée, des combats de gladiateurs ou des courses de chevaux, et l'on nous dit expressément que c'était sur la demande du peuple, *petente populo*. Quand la foule réclamait la mort de quelque chrétien célèbre, le magistrat ne résistait pas davantage; peut-être même cédait-il plus vite, heureux de la satisfaire à si bon compte. Après tout un chrétien ne lui coûtait rien, tandis qu'il lui fallait payer cher les gladiateurs et les cochers. La trace de ces interventions populaires se retrouve fréquemment dans les *Actes des Martyrs*. Ce fut la population de Smyrne qui, poussée par les Juifs, demanda le supplice de saint Polycarpe. Le proconsul, qui voulait plaire, s'empressa de l'envoyer prendre. Les jeux allaient finir quand on l'amena. Il fut interrogé dans l'amphithéâtre même, et le proconsul ne lui dissimula pas qu'il le sacrifiait aux emportemens de la multitude. « Satisfais au peuple, » lui disait-il; à quoi le martyr répondait : « C'est à toi que je satisferai, si tu me commandes des choses justes. Notre religion nous enseigne à respecter les puissances qui sont instituées par Dieu. Quant à cette foule, je la crois indigne de rien faire pour elle. Il faut obéir au magistrat et non au peuple. » Cet interrogatoire solennel faisait partie des plaisirs qu'on offrait à la populace; comme elle n'en voulait rien perdre, on plaçait le malheureux sur une estrade élevée (*in catasta*), pour qu'il fût exposé à tous les regards; on le promenait ensuite devant cette foule entassée « comme dans une procession de théâtre. » Enfin, quand on

passait de ce simulacre de jugement à la réalité terrible du supplice, il fallait qu'on eût grand soin de placer la victime au milieu de l'arène, afin que de tous les côtés on pût la bien voir mourir. Ce déchaînement de fureurs populaires, ces complaisances honteuses des magistrats pour des haines insensées allèrent si loin, que les empereurs eux-mêmes finirent par en être blessés. Ils défendirent solennellement qu'on cédât à ces exigences. « Il ne faut pas, disaient-ils, écouter la voix de la populace quand elle demande que l'on absolve un coupable ou que l'on condamne un innocent. »

On dirait vraiment que le peuple éprouvât le besoin de se justifier à ses yeux de sa cruauté en chargeant les chrétiens des crimes les plus odieux. Il ne prit pas beaucoup de peine et ne se mit pas en frais d'imagination pour les inventer. Il y avait alors, comme aujourd'hui, tout un répertoire d'accusations banales, à l'usage de tous les partis, au service de toutes les haines, qu'on répétait depuis des siècles sans qu'elles se fussent jamais discréditées. C'est ainsi que, pendant toute l'antiquité, on a reproché la vénalité aux hommes d'état ou la trahison aux généraux malheureux, et qu'on a prétendu que les philosophes étaient des impies et les savans des magiciens. Ce furent des accusations de ce genre qu'on tourna contre les chrétiens, après les avoir employées contre beaucoup d'autres. On les appela des *athées :* ce nom était celui qu'on donnait à tous ceux qui refusaient de reconnaître les dieux officiels. On raconta que, dans leurs agapes, où ils assistaient avec leurs mères et leurs sœurs, les lumières s'éteignaient à un signal convenu, et que des adultères ou des incestes se commettaient dans l'ombre : cinq siècles auparavant, on avait reproché le même crime aux fanatiques réunis pour célébrer les bacchanales. Enfin on prétendit que les chrétiens avaient coutume de couper un enfant par morceaux et de le donner à dévorer à tous ceux qu'ils admettaient à leurs mystères : c'était encore une vieille fable et fort souvent employée. Il n'y avait guère de magicien qui n'eût à s'en défendre, et Salluste raconte gravement la même histoire de Catilina et de ses complices. Ce qui est vraiment incroyable, c'est que ces accusations, tant de fois renouvelées, tant de fois reconnues fausses, n'ont jamais perdu leur crédit. On n'était pas choqué de leur invraisemblance, on n'avait pas besoin de preuves pour y croire. Un simple bruit, inventé par la haine, accueilli par la sottise, propagé par la malveillance, suffisait pour qu'on ajoutât foi aux forfaits les plus abominables, et si par hasard les esclaves de quelque maison chrétienne, menacés de la torture ou gagnés par les ennemis de leurs maîtres, avouaient qu'ils étaient coupables, il y avait alors dans la populace d'incroyables explosions de colère. Les chrétiens,

trahis par leurs amis, abandonnés et reniés par leurs proches, étaient recherchés dans leurs maisons, chassés des édifices publics, insultés et massacrés dans les rues, et des cris s'élevaient de tous les côtés vers l'empereur pour le supplier d'en délivrer l'humanité.

Telles étaient les dispositions de la société romaine à l'égard des chrétiens. Ils rencontraient en face d'eux une autorité attachée aux traditions, défiante des nouveautés, jalouse de ses droits et armée de lois terribles pour les défendre, un grand monde indifférent, dédaigneux, ennemi des changemens, ouvert à tous les préjugés, une populace égarée, furieuse, portée à les croire capables de tous les crimes, prête à leur reprocher tous ses malheurs : c'est plus qu'il ne faut pour comprendre qu'on les ait traités sans pitié, et que la persécution, qu'un hasard avait déchaînée, ait duré près de trois siècles.

III.

Rien n'est donc plus facile que de se rendre compte des raisons générales qui ont rendu les persécutions si longues et si cruelles; il est bien moins aisé de connaître l'histoire de chacune d'elles, d'en savoir les causes ou la durée, d'en apprécier les conséquences. Dès qu'on veut entrer dans ces détails, les difficultés naissent à tous les pas. Les historiens s'accordent à dire qu'après Néron l'église fut laissée en repos jusqu'aux dernières années de Domitien. Alors commença une persécution nouvelle, qui semble avoir été amenée par des motifs politiques. Ce « règne de Dieu, » dont les chrétiens annonçaient l'arrivée prochaine, que saluaient d'avance les poètes sibyllins et les faiseurs d'apocalypses, causa sans doute quelques inquiétudes à un prince soupçonneux. Les païens s'y trompaient quelquefois, et saint Justin fut obligé de leur expliquer qu'il s'agissait non de la terre, mais du ciel, et que la venue du Christ ne faisait courir aucun danger à l'autorité des césars. Domitien avait d'autant plus vite pris l'alarme que la nouvelle religion s'était, dit-on, glissée jusque dans son palais et qu'il pouvait redouter qu'elle ne lui suscitât quelque rival parmi ses plus proches parens. D'ailleurs il affectait d'être un justicier sévère et d'exercer la police religieuse de Rome comme on le faisait du temps de Caton. On raconte qu'il chercha l'occasion d'enterrer vive une vestale pour avoir l'air d'appliquer dans toute leur rigueur les vieilles lois de la république. La protection de la religion nationale et la poursuite des cultes étrangers étaient aussi des traditions antiques qu'il voulait se donner la gloire de respecter. Toutes ces raisons devaient l'amener à persécuter les chrétiens.

Les deux premières persécutions paraissent donc hors de doute; ce qui reste obscur, c'est la manière dont l'autorité procéda pour atteindre les victimes. On s'est d'abord demandé s'il est sûr que Néron et Domitien aient publié contre le christianisme des édits de proscription. Les historiens profanes n'en disent rien, mais les écrivains ecclésiastiques sont unanimes pour l'affirmer, et, quoi que prétende M. Aubé, tout me semble leur donner raison. Il était aisé de récuser leur témoignage quand on pouvait soutenir que les chrétiens n'avaient pas été d'abord inquiétés en dehors de Rome. Pour les saisir et les frapper dans l'enceinte de la grande ville, il n'était pas besoin à la rigueur d'un décret ou d'une loi, un ordre verbal suffisait; mais il n'est plus possible aujourd'hui de ne voir dans la persécution de Néron qu'une sorte d'accident passager, une violence temporaire et locale, dont Rome a été l'unique théâtre. Depuis qu'on connaît la date exacte de l'Apocalypse, on sait que le contre-coup s'en est fait sentir ailleurs. Il n'est plus douteux qu'à la suite des supplices ordonnés par Néron dans sa capitale le sang des chrétiens n'ait coulé dans les principales villes de l'Asie, et qui sait s'il n'en a pas été de même dans d'autres provinces? Dès lors il devient assez naturel de supposer que les magistrats de ces pays lointains ne se décidèrent à frapper que sur quelque édit ou quelque lettre de l'empereur. Les lois, comme on l'a vu, étaient incertaines, mal exécutées, presque tombées en oubli; pour qu'on sût qu'on devait les appliquer aux chrétiens, et qu'ils étaient seuls exceptés de la tolérance générale, il fallait bien qu'on en fût averti par quelque communication officielle. Nous voyons, à partir de Dèce, quand l'histoire du christianisme nous est mieux connue, chaque persécution précédée d'un édit particulier qui ordonne les poursuites; pourquoi veut-on qu'il n'en ait pas été de même auparavant? Enfin nous avons des textes précis de Tertullien, de Lactance, qui nous apprennent qu'avant Dèce des édits avaient été publiés contre les chrétiens, et en grand nombre. Le jurisconsulte Ulpien, qui vivait sous Caracalla, les avait réunis et commentés dans un de ses ouvrages à l'usage des persécuteurs de l'avenir. Nous n'avons pas conservé le passage d'Ulpien, et avec lui s'est perdu le texte de ces édits; mais nous pouvons conjecturer, d'après ce qu'on nous en rapporte, qu'ils étaient courts et concis, qu'ils ne contenaient pas d'accusation précise, qu'ils ne s'appuyaient sur aucune ancienne loi, qu'ils n'indiquaient pas de procédure régulière, et qu'ils se résumaient à peu près dans ces termes : « il est défendu d'être chrétien. »

Ce n'est pas tout à fait ainsi que s'exprime d'ordinaire le législateur chez les Romains, mais les pères de l'église font remarquer que

tout est étrange dans ces poursuites. Les formes de la justice y sont à chaque instant violées. En réalité, on ne reproche aux malheureux que le nom qu'ils portent. Ce nom suffit pour que la loi les frappe sans pitié. La sentence qui les condamne ne contient pas d'autre accusation, elle n'allègue aucun autre crime; ils sont punis non comme impies, comme rebelles, comme homicides, mais uniquement comme chrétiens. Dès lors la procédure devient d'une simplicité effrayante; il n'est besoin ni de témoins, ni d'enquête, on se contente de l'aveu de l'accusé. La loi romaine dit pourtant en propres termes que l'aveu n'est pas une preuve suffisante, *confessiones reorum pro exploratis criminibus haberi non oportere;* mais quand il s'agit d'une secte abhorrée, est-il besoin de respecter la loi? Tertullien, en jurisconsulte scrupuleux, s'indigne de ces injustices. Tout est-il donc fini, nous dit-il, quand l'accusé se reconnaît coupable? N'y a-t-il pas des degrés dans le crime, et, avant de punir, ne faut-il pas connaître les circonstances qui l'aggravent ou l'atténuent? Cet homme avoue qu'il est chrétien, cela veut dire sans doute qu'il a pris part à ces orgies nocturnes qu'on reproche à ses frères; mais combien de fois y a-t-il assisté? combien d'incestes a-t-il commis? de combien d'enfans égorgés s'est-il repu? Il importe à la justice de le savoir, et l'on ne songe pas à le demander! Ce qui passe tout le reste, c'est la manière dont on se sert de la torture contre les chrétiens. La torture est un moyen d'information qu'on emploie pour obtenir du coupable l'aveu de sa faute. C'est d'ordinaire quand l'accusé nie qu'on le torture pour qu'il avoue; ici on le torture lorsqu'il avoue, pour le contraindre à nier. On épuise sur lui tous les supplices tant qu'il persiste à dire la vérité; dès qu'il consent à mentir, on le relâche. Voilà des illégalités que Tertullien ne peut souffrir, et dans son indignation il ose parler en face aux empereurs comme ne le faisaient guère les jurisconsultes de son temps, si complaisans pour le maître. « Sachez, leur dit-il, que le pouvoir dont vous êtes revêtus n'est point arbitraire, qu'il est réglé par les lois, et qu'il n'appartient qu'aux tyrans d'agir comme vous faites! »

Malheureusement ces protestations isolées ne produisaient guère de résultat : juste ou non, la loi existait, et c'était le devoir des magistrats de la faire exécuter. M. de Rossi pense que jusqu'à Constantin elle n'a jamais été tout à fait abrogée. Des empereurs plus éclairés et plus clémens ont bien pu, par des instructions particulières, par des mesures transitoires, en atténuer ou même en suspendre l'effet; mais après eux, ou même quelquefois de leur vivant, elle était remise en vigueur et reprenait toute son efficacité. Elle est donc restée jusqu'à la fin comme une menace suspendue sur l'église; elle a troublé son repos même dans les temps les plus

calmes, et mêlé toujours quelque inquiétude à sa tranquillité. C'était une arme redoutable dans la main de ses ennemis; tous ceux qu'une querelle personnelle, une rivalité d'intérêt, un accès de mauvaise humeur, un désir de vengeance, excitaient contre quelque chrétien, pouvaient aisément s'en servir, et l'on ne s'en faisait pas faute. La doctrine nouvelle n'a pas pu se répandre dans le monde sans y causer beaucoup de divisions et de déchiremens. Elle a désuni les concitoyens, séparé les amis; dans les familles, elle a semé des haines irréconciliables entre les parens les plus proches. Le chef de la maison, resté fidèle au culte de ses dieux, qui voyait sa femme, son fils ou ses serviteurs les abandonner, ne pouvait s'empêcher d'éprouver de violentes colères. Il ne se demandait pas quels effets leur croyance nouvelle avait produits sur eux et s'ils étaient devenus meilleurs ou pires; on avait beau lui dire qu'il n'avait rien à craindre de ce changement, qu'au contraire sa paix et son bonheur intérieurs s'en trouvaient mieux assurés, sa passion ne lui permettait pas de rien entendre. « Sa femme, dit Tertullien, est devenue honnête, elle ne lui donne plus lieu d'être jaloux, et il la répudie; son fils obéit à ses volontés, et lui, qui tolérait autrefois ses révoltes, il le déshérite; il éloigne de lui un esclave qu'il aimait depuis qu'il est devenu soumis et fidèle. » Quelquefois même il allait dans sa colère jusqu'à les dénoncer aux magistrats, et il invoquait les peines terribles prononcées par les édits de proscription pour venger ses querelles de famille. Saint Justin en rapporte une histoire curieuse. Une femme qui avait jusque-là mal vécu venait de se convertir. Éclairée par sa foi nouvelle, elle tenta d'ouvrir les yeux de son mari sur des désordres coupables qu'elle avait jusque-là soufferts et partagés. N'ayant pu le corriger, elle voulut se séparer de lui et demanda le divorce. Le mari irrité l'accusa aussitôt d'être chrétienne; elle, qui voulait gagner du temps et éloigner une punition inévitable, présenta une requête à l'empereur pour être autorisée à terminer d'abord ses affaires domestiques, promettant de répondre plus tard sur l'accusation qu'on soulevait. Alors le mari, qui ne voulait pas perdre tout à fait sa vengeance, poussa un centurion de ses amis à se saisir d'un certain Ptolémée qu'il accusait d'avoir entraîné sa femme à quitter l'ancienne religion. Après être resté quelque temps en prison, Ptolémée fut conduit devant le juge, qui se contenta de lui demander s'il était chrétien, et sur son aveu le fit immédiatement égorger. Ces faits se passaient à Rome sous le règne d'Antonin le Pieux, c'est-à-dire du plus honnête et du plus doux des princes.

Voilà comment la loi fut exécutée dans les meilleurs temps de l'empire et quelles en furent les conséquences. Comme elle servait les haines privées autant que les passions religieuses, on ne la

laissa nulle part tomber en oubli. Il n'était pas besoin, pour que la persécution se ranimât dans les provinces après quelques années de calme, que l'impulsion vînt de Rome et de l'autorité. Un événement imprévu, un intérêt particulier et local pouvaient tout d'un coup enflammer les esprits, et, une fois excités, la loi ne leur offrait que trop de moyens de se satisfaire. C'est ce qui arriva sous Marc-Aurèle à Lyon, où les chrétiens furent, on ne sait pourquoi, insultés, battus, lapidés, traînés devant les magistrats, torturés et mis à mort; ce n'est qu'après en avoir exposé quelques-uns aux bêtes, sur la demande du peuple, et en avoir fait mourir d'autres en prison, que le proconsul, effrayé de voir leur nombre s'accroître tous les jours, s'avisa de consulter l'empereur, qui du reste ordonna de continuer comme on avait commencé. Nous voyons de même la persécution éclater brusquement à Alexandrie un an avant l'édit de Dèce : la prédication d'une sorte de prophète ou de poète excite la populace, qui se jette sur les chrétiens, pille leurs maisons, les assomme dans les rues, allume des bûchers au milieu des places et les y précipite. Peu de temps après le règne d'Alexandre Sévère, pendant la paix profonde dont jouissait l'église, la Cappadoce et le Pont ayant été dévastés par des tremblemens de terre qui renversent les temples, détruisent les villes, engloutissent les habitans, le peuple, suivant son habitude, s'en prend aux chrétiens et leur fait subir toute sorte de supplices. Ces massacres n'étaient pas commandés par l'autorité, mais ils n'étaient non plus ni arrêtés, ni punis. Après tout, le peuple avait la loi pour lui; il l'exécutait sans doute un peu brutalement, mais, comme elle n'était qu'un décret d'extermination, il n'importait guère d'y mettre des formes. Les proconsuls laissaient s'accomplir ces vengeances populaires ou ne s'y opposaient que mollement. Personne n'attachait beaucoup d'importance à la mort de ces sectaires inconnus, et il est probable que le bruit de ces exécutions ne sortait pas des pays qui en étaient le théâtre. C'est par hasard que le souvenir de quelques-unes d'entre elles est arrivé jusqu'à nous, et nous devons certainement en ignorer le plus grand nombre. On peut donc dire qu'en somme la persécution n'a jamais complétement cessé dans la vaste étendue de l'empire; elle ne s'éteignait ici que pour se ranimer un peu plus loin. Pendant les deux cent cinquante ans qui séparent Néron de Constantin, les chrétiens ont pu jouir de quelques momens de relâche, mais jamais leur sécurité n'a été complète. Leur sort dépendait de l'imprévu, leur condition changeait d'un pays à l'autre, et les empereurs qui les aimaient le plus n'ont pas pu les soustraire partout aux emportemens du peuple qui s'appuyaient sur les injonctions de la loi.

Mais alors, si la persécution a été continue, s'il est vrai qu'elle ne

se soit jamais entièrement arrêtée, d'où vient que les historiens de l'église sont d'accord pour distinguer neuf ou dix persécutions particulières? On a souvent pensé, — et M. Aubé est tout à fait disposé à le croire, — que ce n'est là qu'une sorte de classement arbitraire imaginé longtemps après les événemens, quand on éprouvait le besoin de faire une histoire héroïque à l'église. Il faut abandonner aujourd'hui cette opinion, car nous avons la preuve que les persécutions ont été distinguées et classées par les gens mêmes qui en avaient souffert. Le vieux poète Commodien, dans un ouvrage qu'on a découvert il y a quelques années, parle de celle de Dèce, dont il a été témoin, et dit expressément que c'est la septième. Ce témoignage des contemporains, des victimes, ne permet plus de traiter légèrement la classification ordinaire. Il faut bien admettre qu'elle s'appuyait sur quelque fondement solide. Il faut croire que, si les chrétiens n'ont pas cessé d'être maltraités sous l'empire, il y a eu des momens de recrudescence, où, pour des motifs que nous ignorons, ils l'étaient davantage. Ce sont ces momens de reprise, ces retours et ces réveils de rigueur, se détachant sur un fonds général de tracasserie et de violences, qu'on appelle les persécutions.

De Domitien jusqu'à Dèce, on en compte quatre, dont on sait fort peu de chose. Comme elles sont très mal connues, il a été facile d'en contester l'existence. On a fait remarquer que c'étaient précisément les meilleurs et les plus honnêtes des princes qu'on accusait d'avoir persécuté les chrétiens. Leur conduite ordinaire, a-t-on dit, leur renom de sagesse et d'humanité protestent contre ce reproche. Est-il possible de croire un Trajan capable de ces cruautés? Peut-on comprendre qu'un Marc-Aurèle se soit fait l'imitateur de Néron? La surprise qu'on éprouve en voyant ces excellens princes rangés parmi les persécuteurs n'est pas nouvelle; nous la retrouvons déjà chez les chrétiens de leur temps. Ils étaient victimes des persécutions et ne pouvaient pas y croire; ils se demandaient pourquoi, sous ces règnes honnêtes et glorieux, ils étaient seuls exclus de la félicité générale; ils ne pouvaient s'imaginer que lorsqu'on avait reçu le surnom de *pieux* ou qu'on se glorifiait du titre de *philosophe*, on se montrât si dur pour une doctrine qui enseignait la piété et répandait parmi les ignorans les leçons de la philosophie. L'évêque de Sardes, Méliton, qui voyait les chrétiens poursuivis avec plus de sévérité que jamais dans toute l'Asie, écrivait à Marc-Aurèle : « Si ces choses se font par votre ordre, nous n'avons rien à dire. Nous savons qu'un empereur aussi juste que vous ne peut rien ordonner d'injuste. » Mais il aimait mieux croire que Marc-Aurèle ignorait tout, et que ces excès se commettaient sans son aveu : il ne lui paraissait pas plus possible qu'à nous qu'un aussi bon prince pût être un persécuteur.

Ce n'était pourtant que trop vrai : Trajan, Hadrien, Marc-Aurèle,

ces empereurs si sages, si vertueux, si humains, ont persécuté, et, ce qui est plus étrange, c'est qu'ils ne persécutaient que parce qu'ils étaient de bons princes. Il me semble que lorsqu'on a lu la correspondance de Trajan avec Pline on comprend les raisons qu'il pouvait avoir d'être si dur envers les chrétiens. C'était un brave soldat, nourri dans le respect de la discipline et convaincu qu'on gouverne un empire comme on commande une armée. On l'avait appelé au pouvoir dans des circonstances graves, au milieu de ces crises violentes qu'entraîne l'établissement d'une dynastie nouvelle. Il pensait que l'empire ne retrouverait l'ordre et la paix que si l'on rendait aux lois tout leur crédit. Il voulait qu'on prît l'habitude de leur obéir sans discuter, comme dans les camps, sans faire de distinction entre elles, sans chercher si elles étaient justes ou non et comment s'appelait l'empereur qui les avait promulguées. On le voit, dans sa correspondance, témoigner de grands égards pour la divinité de Claude, parce que le sénat l'avait prononcée, et respecter scrupuleusement les décisions de Domitien. Il pensait, comme tous les conservateurs de Rome, qu'il faut changer le moins possible à ce qui existe, qu'on doit veiller au maintien de toutes les lois du pays sans exception, et que, si on en laisse impunément violer quelques-unes, on ébranle toutes les autres. C'est le sentiment qui le guida dans sa conduite envers les chrétiens. Il y avait une loi formelle qui ordonnait de les punir : on voit bien qu'elle ne plaît pas beaucoup à Trajan et qu'il la trouve sévère; il ne l'aurait probablement pas faite lui-même, mais, du moment qu'elle existe, il entend qu'elle soit exécutée. C'est le sens de la fameuse lettre qu'il écrivit à Pline. « Je défends qu'on recherche les chrétiens, lui disait-il; mais, s'ils sont amenés à votre tribunal et convaincus, il faut les punir. » Un prince décidé avant tout à faire respecter les édits de ses prédécesseurs ne pouvait aller plus loin dans les concessions.

La conduite de Marc-Aurèle surprend davantage : c'était un philosophe qui devait comprendre la loi d'une façon moins étroite que Trajan. Comment ne s'est-il pas demandé, avant d'exécuter les édits de Néron ou de Domitien, s'ils étaient justes, et quels crimes les chrétiens commettaient pour être si sévèrement punis; mais qui sait si sa philosophie même, au lieu de le porter à la clémence, ne contribua pas à le rendre plus rigoureux? Il avait son système, il était d'une école, ce qui ne dispose pas toujours à être juste pour une autre doctrine. Ces rivalités de secte se glissent sans qu'on s'en doute dans les cœurs les plus sincères et y laissent toujours quelque aigreur. Quand on est trop sûr d'être dans le bon chemin et de posséder la pleine vérité, on ne peut s'empêcher de ressentir un peu de dédain et de dépit contre ceux qui s'obstinent à la chercher dans d'autres routes. On voit bien, à la façon dont Marc-Aurèle parle

des chrétiens dans ses *Pensées*, qu'ils ne lui inspirent pas de sympathie. Un stoïcien aurait dû au moins comprendre et respecter leur détachement de la vie et cette fermeté héroïque qui ne se démentait pas dans les plus terribles supplices. Il parle d'eux sans estime et trouve que « leur courage n'est point exempt d'ostentation et de parade. » C'est ce qui explique que, malgré son humanité naturelle, il n'ait éprouvé aucun scrupule à leur laisser appliquer la loi dans sa rigueur.

Ce qui est sûr, ce qu'on ne peut nier, c'est que sous son règne, comme sous celui de Trajan, les chrétiens furent persécutés; la lettre de Pline et celle de l'église de Lyon le prouvent. Et remarquons que les faits que ces lettres rapportent ne sont pas donnés comme des événemens exceptionnels; rien n'indique qu'en cette occasion les chrétiens aient été victimes d'un hasard malheureux et rare. Tout y démontre au contraire que c'était leur sort dans tout l'empire. Soyons assurés que ces drames qui se sont passés alors dans la Bithynie et dans la Gaule ont dû se reproduire souvent ailleurs. Il n'est donc pas d'une bonne critique de dire avec M. Aubé: « La troisième persécution, comme on l'appelle, fort grossie par la tradition, se réduit en somme à quelques condamnations prononcées par Pline le Jeune. » Qu'en savons-nous, et de quel droit pouvons-nous affirmer qu'il n'y ait eu d'autres victimes que celles que nous connaissons? La lettre de Pline est, à la vérité, le seul document qui nous conserve aujourd'hui le souvenir de ces supplices; mais ce document en suppose beaucoup d'autres. Il serait vraiment étrange de prétendre que, de tous les gouverneurs de province, celui-là seul ait eu l'occasion de frapper les chrétiens que sa nature éloignait le plus de ces exécutions sanglantes. La nécessité qu'il a subie a dû s'imposer à beaucoup d'autres, et les autres l'ont sans doute acceptée avec moins d'hésitations et de scrupules que lui.

La seule raison spécieuse qu'allèguent M. Aubé et tous ceux qui veulent, sinon nier l'existence, au moins diminuer l'intensité de ces premières persécutions, c'est que les auteurs profanes n'en ont pas parlé; mais cette raison ne touchera guère ceux qui savent de quelle façon et dans quels ouvrages nous est parvenue l'histoire du IIe et du IIIe siècle. Par une fatalité déplorable, depuis Tacite jusqu'à Ammien-Marcellin, nous n'avons aucun historien digne de ce nom. Tout s'est perdu sans retour dans ce grand naufrage qui a emporté l'empire, et nous sommes réduits à chercher quelques renseignemens douteux dans de misérables chroniques ou des recueils d'anecdotes. Quelle confiance peut nous inspirer un Xiphilin, abréviateur maladroit de l'ennuyeux Dion-Cassius? Quel cas devons-nous faire des compilateurs médiocres qui ont rédigé l'*Histoire Auguste?* Ils sont pleins surtout de lacunes inexplicables, et si

M. Aubé ne peut se décider à croire que ce qu'ils rapportent, il faut qu'il nie la persécution de Néron, dont Xiphilin ne dit pas un mot, et qu'il doute de celle de Valérien, que l'*Histoire Auguste* oublie de mentionner. S'ils omettaient des événemens si connus, si certains, quelle conclusion peut-on légitimement tirer de leur silence? Ainsi les historiens profanes ne nous ont pas parlé des persécutions par cette excellente raison qu'il n'y avait pas alors d'historiens, ou que, s'il s'en trouvait, nous ne les avons pas conservés. J'ajoute que, quand nous aurions encore ceux qui sont perdus, il n'est pas probable qu'il y fût beaucoup question des chrétiens. On a vu que leur sort ne préoccupait guère les lettrés de ce temps; la punition de quelques Juifs ou de quelques Grecs obscurs ne semblait pas à ces écrivains du grand monde un événement qui méritât d'être raconté. C'est seulement dans les écrits des victimes qu'il en faut chercher le souvenir; là nous le retrouverons vivant, malgré les années, et sans que rien puisse éveiller chez nous la moindre méfiance. Les ouvrages qui le conservent ne sont pas de ceux qui sont composés pour la postérité, et qui n'étant vus que par elle, peuvent mentir impunément. Ils étaient destinés à des contemporains, quelquefois même ils s'adressaient à des ennemis; il n'est pas possible qu'on ait osé y raconter des violences imaginaires et des supplices de fantaisie. On peut dire qu'il n'y a pas un seul des ouvrages chrétiens de ces premiers siècles, depuis l'Apocalypse de saint Jean jusqu'aux *Institutions divines* de Lactance, où la persécution ne se retrouve. C'est elle qui inspire les colères des sibylles et les rêves du pasteur d'Hermas. Elle n'est pas oubliée dans l'épître éloquente de Clément Romain, elle revient à chaque page chez les apologistes avec des descriptions de supplices qui font frémir. Aucun fait historique n'est donc mieux établi que celui-là. Ce sont à la vérité les victimes qui l'attestent, mais avec une constance et une sincérité qui ne peuvent pas nous tromper (1). Il semble que pendant deux longs siècles on entend sortir sans interruption des âmes chrétiennes le même cri de douleur, et ces plaintes sont si profondes et si vraies, elles ont un accent à la fois si ferme et si déchirant, qu'on ne peut croire qu'elles viennent de gens qui ne disent pas la vérité, ou de lâches qui s'exagèrent leurs souffrances.

(1) J'ai tort de dire que les chrétiens seuls ont parlé des persécutions; on en trouve la trace aussi chez leurs ennemis. Elles sont mentionnées non-seulement par Tacite et par Pline, mais par Lucien, dans son dialogue si curieux sur le cynique Pérégrinus. Celse aussi y fait allusion dans ce passage où il se moque d'une façon si superbe des promesses que le Dieu des Juifs et celui des chrétiens faisaient à leurs sectateurs. « Les Juifs, dit-il, au lieu de devenir les maîtres du monde, ne possèdent pas un pouce de terre ou un coin de maison. Et vous, si vous subsistez encore deux ou trois errans et cachés, on vous cherche partout pour vous conduire au supplice. »

Il faut avouer pourtant que les persécutions de Trajan, d'Hadrien, de Marc-Aurèle, n'ont pas eu tout à fait le même caractère que les autres. L'initiative n'en vient pas directement des princes; ils suivent l'impulsion plus qu'ils ne la donnent. Ils reconnaissent sans doute la légitimité des poursuites, ils ordonnent de punir sans pitié les chrétiens quand ils sont dénoncés; mais ils n'aiment pas qu'on devance ou qu'on provoque les dénonciations, et qu'on recherche les coupables. « Vous souffrez, dit Athénagore à Marc-Aurèle, que nous soyons chassés, pillés, mis à mort. » Il le souffre, mais il ne l'ordonne pas; il est moins cruel que faible et complaisant aux passions populaires. Aussi l'apologiste s'empresse-t-il d'ajouter : « Nous vous prions de vous occuper de nous, afin que nous cessions d'être victimes des sycophantes. » Il est donc arrivé que, quoique la persécution ait été violente sous leur règne, comme elle n'était pas directement leur ouvrage et qu'ils n'en avaient pas donné le signal, on ne les a pas toujours rangés dans la liste des princes qui ont persécuté l'église. Méliton refuse d'y mettre Trajan, Tertullien n'y place ni Trajan ni Marc-Aurèle; tous deux comprennent que ce serait un mauvais signe pour la doctrine nouvelle d'avoir été maltraitée par de si bons princes. Ils se glorifient au contraire qu'elle n'ait eu encore pour ennemis qu'un Néron et un Domitien, c'est-à-dire les ennemis mêmes du genre humain.

Le caractère particulier que prit alors la persécution explique que cette époque soit celle où commence l'apologétique chrétienne. On aurait quelque peine à comprendre qu'elle fût née plus tôt ou plus tard. Qu'aurait servi de plaider la cause de l'église devant des princes comme Néron ou Domitien, auxquels il était si difficile d'arracher leurs victimes? Pouvait-on espérer jamais de ramener ces âmes cruelles à la justice et à la vérité? Il n'était pas raisonnable non plus de croire que Dèce ou Valérien prêteraient l'oreille aux défenseurs d'un culte qu'ils étaient décidés à détruire et qu'ils avaient proscrit par des édits impitoyables. Mais, quand on avait affaire à des princes honnêtes et clémens, comme Antonin et Marc-Aurèle, et qu'on pouvait les croire entraînés à des mesures rigoureuses contrairement à leur nature et malgré leur volonté, il était naturel qu'on essayât de les éclairer et de les fléchir. C'est ce que tentèrent les apologistes, dans des œuvres admirables, dont l'effet a été très grand sur la littérature chrétienne. Cette littérature, qui à ce moment était déjà née ou allait naître, semblait condamnée d'avance, par ses origines et ses scrupules, à ne sortir jamais d'un cercle étroit. Timide, défiante, comme elle devait l'être, éloignée de la foule et de la vie, ennemie d'un art idolâtre qui lui faisait horreur, il était à craindre qu'elle ne pût produire que des

traités mystiques ou des livres de controverse. Elle aurait ainsi vécu obscurément de ses inspirations propres, s'enfermant en elle-même avec ses spéculations et ses rêves, s'aiguisant et se raffinant toujours, sans entretenir avec le dehors de ces communications fécondes qui complètent et renouvellent les littératures. La persécution la jeta dans d'autres voies : il lui fallut se mêler au monde pour le convaincre, elle éprouva le besoin de choisir des défenseurs qu'on écoutât. Au lieu de dévots obscurs et de théologiens renfermés, elle alla chercher, au barreau et dans les écoles, des rhéteurs, des philosophes, des jurisconsultes. Ces gens, qui avaient l'habitude des affaires et le sens de la vie, portèrent le christianisme au grand jour et le jetèrent dans la mêlée. Ils comprirent d'abord que, pour se faire entendre, ils devaient parler la langue de ceux auxquels ils s'adressaient. Ils trouvèrent naturel et légitime de combattre leurs adversaires avec leurs propres armes; ils appelèrent la rhétorique et la philosophie au secours de leur cause menacée, et c'est ainsi que le mélange de l'art ancien et des doctrines nouvelles, qui aurait demandé beaucoup de temps et d'effort, se trouva de lui-même accompli. L'exemple une fois donné, et avec un éclat merveilleux, la littérature chrétienne n'hésita plus à se servir des ressources de l'art antique, et, comme elle avait de grandes idées à mettre dans ces formes vides, elle produisit dès le premier jour des œuvres bien supérieures à celles des rhéteurs et des sophistes païens, qui pour la plupart n'avaient plus rien à dire.

Un autre résultat, et non le moins curieux, de ce caractère indécis, incertain, qu'avait alors la persécution, c'est que les apologistes osent parler sans crainte. Malgré les menaces de la loi et la sévérité des poursuites, ils disent très ouvertement qu'ils sont chrétiens. Ils savent qu'ils s'adressent à des princes honnêtes, et ne semblent pas inquiets de la manière dont leurs plaintes seront accueillies. C'est un grand honneur assurément pour Hadrien, pour Antonin, pour Marc-Aurèle que les disciples d'une secte qu'ils traitaient avec tant de rigueur aient cru pouvoir compter ainsi sur leur justice et se soient exprimés devant eux avec cette fermeté. Leur ton n'est jamais humble ni suppliant; quand ils demandent qu'on rende la liberté à leur culte persécuté, ils n'ont pas l'air d'implorer une faveur : ils réclament un droit. C'est ce qui frappe d'abord chez eux et ce qu'il importe de remarquer; ils ont été les premiers à proclamer le principe de la tolérance des cultes. Avant eux, il n'en était pas question, et l'antiquité n'en pouvait pas avoir l'idée. Tant que les religions furent locales et qu'elles firent partie de l'état, on ne pouvait songer à en laisser vivre plusieurs ensemble, dans les mêmes pays, avec les mêmes droits. Pour être citoyen, il fallait

honorer les dieux et obéir aux lois de la cité : ces deux conditions étaient aussi nécessaires l'une que l'autre. Il ne venait à la pensée de personne qu'on pût continuer à faire partie d'un état, si l'on cessait d'en pratiquer le culte. Aussi les philosophes grecs, dont l'esprit est si entreprenant, si ouvert, qui remuent tant d'idées, qui semblent si souvent prévoir les problèmes de l'avenir, n'ont jamais paru préoccupés de cette grave question de la tolérance. Les plus hardis ne l'ont pas même soulevée, et ceux qui l'ont entrevue n'hésitent pas à la résoudre dans le sens de la loi civile et des sentimens populaires. Platon défend que personne ait chez soi une chapelle à son usage, tant il craint qu'on ne s'écarte des pratiques religieuses de la cité! Il ne veut pas que, dans sa république, quelqu'un se permette de ne pas croire aux dieux ou d'en parler légèrement. Les impies sont divisés en deux classes : ceux qui ne se laissent entraîner à des opinions coupables que par défaut de jugement, et qui ne peuvent être ramenés et convertis, sont enfermés dans une prison assez douce qu'on appelle le *sophronistère*, c'est-à-dire la maison où l'on devient sage. Ils y restent cinq ans, séquestrés du monde, et ne recevant la visite que de sages personnes « qui les viennent entretenir pour leur instruction et le bien de leur âme. » S'ils se laissent toucher à ces exhortations et à ces réprimandes, on les rend à la liberté. S'ils persistent ou s'ils récidivent, ils sont punis de mort. Ceux qui non-seulement ne croient pas aux dieux, mais empêchent les autres d'y croire, les violens, les emportés, les habiles qui troublent les âmes simples avec leurs raisonnemens captieux, sont encore plus durement traités : on les enferme dans un cachot d'où ils ne sortiront jamais, et, après leur mort, leur cadavre est jeté sans sépulture hors du territoire de la patrie; voilà presqu'un avant-goût de l'inquisition.

Avec le christianisme, tout change. Ce n'était pas la religion d'un peuple ou d'un pays; il appelait à lui toutes les nations, il voulait s'étendre sur le monde entier. Les chrétiens n'ont pas de ville sainte, comme les Juifs, ni de temple préféré. Ils proclament que Dieu écoute tous les hommes, que tous les lieux sont bons pour l'implorer, qu'il se trouve toujours avec ceux qui le prient en esprit et en vérité. Il ne leur était possible de faire des prosélytes chez tous les peuples à la fois qu'à la condition de ne se lier à aucun d'eux en particulier. Pour pouvoir être à tous, une religion doit n'appartenir en propre à personne; pour convenir à des états divers, il est bon qu'elle commence par se séparer partout de l'état. C'est ainsi que le christianisme prit tout de suite à Rome une attitude différente des autres cultes étrangers. Ces cultes essayaient de bien vivre avec la religion romaine, ils exagéraient les ressemblances qu'ils avaient avec elle pour qu'on pût les confondre ensemble, ils demandaient

qu'on leur permît de s'y insinuer et d'en faire partie. Le christianisme est plus hardi et plus exigeant; il se tient à l'écart, il veut être accepté sous son nom. Il réclame une place en dehors de la religion nationale et sur le même rang qu'elle. En réalité, c'est une révolution complète qu'il prépare. Il exige de l'état qu'il se détache désormais des religions, il sépare ce que toute l'antiquité regardait comme indissoluble, il demande que les citoyens d'un même pays puissent pratiquer des cultes différens, et que chacun honore ses dieux en liberté. C'est la prétention qu'expriment dès le premier jour les apologistes. Quand ils soutiennent qu'on les persécute injustement, quand ils offrent de prouver qu'ils ne sont ni homicides, ni factieux, ni rebelles, et qu'ils en concluent qu'il ne faut pas les traiter comme des criminels, que veulent-ils dire sinon qu'on ne doit poursuivre que ceux qui se rendent coupables de quelque crime de droit commun, et qu'il n'est pas permis de punir quelqu'un pour ses croyances? Ce n'est encore qu'une réclamation timide, mais ils parlent bientôt plus clairement. Ce que Justin et Apollodore se contentent de laisser entendre, Tertullien l'exprime avec une admirable fermeté. « Le droit commun, dit-il, la loi naturelle, veulent que chacun adore le dieu auquel il croit. Il n'appartient pas à un culte de faire violence à un autre. Une religion doit être embrassée par conviction et non par force, car les offrandes à la divinité exigent le consentement du cœur... Prenez garde que ce ne soit une sorte d'irréligion d'empêcher quelqu'un de suivre sa religion et de ne pas lui permettre de choisir son dieu. » L'église persista dans ces principes tant qu'elle fut persécutée. Un siècle après Tertullien, Lactance parlait encore comme lui. « Ce n'est pas en tuant les ennemis de sa foi, disait-il, qu'on la défend, c'est en mourant pour elle. Si vous croyez servir sa cause quand vous versez le sang en son nom, vous vous trompez; vous ne faites que la déshonorer. Il n'y a rien qui doive être plus librement embrassé que la religion. » Ce qui est plus rare, c'est qu'après la victoire l'église ne désavoua pas les maximes qu'elle avait professées pendant le combat. En prenant possession de l'empire, elle s'empressa d'offrir aux autres cette tolérance qu'elle avait vainement réclamée pour elle. Constantin disait en tête du célèbre édit de Milan : « Nous avons reconnu depuis longtemps que la religion doit être libre et qu'il faut laisser au choix de chacun de servir Dieu de la manière qu'il le juge à propos. » Ces sentimens changèrent bientôt, et ce fut un grand malheur; mais, quoi qu'il soit arrivé dans la suite, il est juste de ne pas oublier que ce sont les apologistes qui ont proclamé avant tous les autres le grand principe de la tolérance, et que c'est un empereur chrétien qui l'a le premier inscrit dans la loi.

Il resterait encore bien des questions à traiter pour achever ce qui

concerne l'histoire des premières persécutions de l'église. On voudrait savoir par exemple si elles ont fait couler beaucoup de sang. C'est un point sur lequel les contemporains eux-mêmes n'étaient pas d'accord. Origène prétend « que le nombre des victimes ne fut pas considérable et qu'il est aisé de les compter; » saint Cyprien parle au contraire « du peuple innombrable des martyrs. » Entre ces deux affirmations opposées, chacun se décide d'après ses opinions. Ce qui est sûr, c'est que les progrès du christianisme ne furent jamais arrêtés. A chaque persécution nouvelle l'énergique résistance des chrétiens, après avoir d'abord excité les bourreaux, finissait par les lasser. Au bout de quelque temps les rigueurs, qu'on savait inutiles, devenaient plus rares, et d'elle-même, par fatigue et par impuissance, la persécution s'arrêtait. On voyait alors les fugitifs revenir de leurs solitudes; ceux qui s'étaient cachés par prudence osaient peu à peu se montrer; les renégats sollicitaient leur pardon et rentraient humblement dans l'église; des conquêtes nouvelles prenaient la place des morts glorieux qu'on avait perdus. C'est ainsi qu'après chacune de ces tempêtes la communauté chrétienne se retrouvait plus nombreuse, plus ferme, plus fière du passé, plus confiante en l'avenir, plus attachée à des croyances pour lesquelles elle avait souffert, plus assurée de l'inutilité de la force et du triomphe certain de la foi. Le résultat le plus clair de tous ces supplices était de rendre à chaque fois l'audace des chrétiens plus grande. C'est après les persécutions de Septime-Sévère qu'ils bâtirent leurs premières églises, et que leur doctrine, qui s'était cachée jusque-là dans des maisons particulières ou des oratoires secrets, osa s'exposer au grand jour. Les empereurs comprirent alors que, s'ils voulaient avoir raison d'une religion aussi opiniâtre, il leur fallait prendre d'autres mesures. Ces violences intermittentes et capricieuses, entreprises au hasard, conduites sans dessein, n'arrivaient à rien; ils pensèrent qu'en prenant eux-mêmes la direction des poursuites, en y mettant plus de régularité et d'ordre, elles auraient plus de succès. Ils résolurent d'y apporter cet esprit administratif et méthodique qui avait inspiré dans d'autres temps les proscriptions de Sylla et d'Octave. Le nouveau système mis en pratique par Dèce dura jusqu'à Dioclétien : il fut beaucoup plus cruel que l'autre, sans être plus efficace, et n'empêcha pas le triomphe définitif de l'église avec Constantin.

GASTON BOISSIER.

LE

COMTE ROSTOPCHINE

D'APRÈS UNE CORRESPONDANCE NOUVELLEMENT PUBLIÉE

M. Pierre Barténief : I. *Arkhiv Kniaza Voronzova*, t. VIII, Moscou 1876. — II. *Dévétnadtsatyi Viek*, t. II, Moscou 1875. — III. *Rousskii Arkhiv*, année 1875, Moscou.

Le comte Féodor Rostopchine s'est trouvé mêlé à l'un des plus grands événemens de l'histoire universelle. Si vraiment il fut l'auteur de l'incendie de Moscou, comme c'est l'opinion commune, on peut dire que non-seulement il a porté le coup mortel à la fortune de Napoléon, mais qu'il a suscité la crise qui décida du sort de notre pays devant l'Europe, jeté dans la balance encore indécise du destin le poids qui la fit trébucher à notre détriment, arrêté brusquement la marche ascendante de la France et donné l'impulsion qui la fit décliner. Sous la révolution et l'empire, notre race atteignit à son maximum de puissance matérielle, et c'est dans la campagne de Russie qu'elle la déploya tout entière : la grande armée en 1812 s'avança dans le nord-est de l'Europe à une distance que n'atteignit jamais armée gauloise ou latine, ni dans les courses aventureuses de Brennus, ni dans le siècle triomphal des Trajan et des Marc-Aurèle, et cependant du bassin du Volga elle fut ramenée sur la Seine, de Moscou rejetée sur Paris. Conquérante de l'Europe continentale, la France fut conquise à son tour, et l'hégémonie politique que lui avaient assurée dix siècles de progrès et de supériorité en tous genres, vingt années de victoires inouies, passa à d'autres peuples. Dans cette année critique de 1812, il y eut un moment

dait : Non, je ne veux pas. Cette volonté, si sûre d'elle-même, fut prise d'une faiblesse, d'une défaillance; elle passa subitement à l'ennemi. Par un geste brusque, presque violent, la comtesse tendit son éventail à Maurice; il le déplia d'un coup de pouce. Sur la feuille peinte par Watteau, il entrevit un amour qui jouait de la guitare et des bergers enrubannés qui dansaient, après quoi il ne vit plus qu'un nuage, et dans ce nuage une salle de spectacle, laquelle tournait autour de lui avec une rapidité vertigineuse. Quand il releva la tête, Gabrielle le regardait encore, et de ses yeux noirs jaillit un éclair. Il sentit ses genoux ployer sous lui; il lui resta tout juste assez de force pour demeurer debout.

— Eh bien! ma chère, venez-vous? cria Mme de Niollis, qui avait enfin terminé sa toilette.

La comtesse reprit vivement l'éventail à Maurice; ils descendirent l'escalier sans échanger une parole. Dans le péristyle, elle s'enveloppa de sa pelisse, que lui présenta un valet de pied, puis elle gagna sa voiture. Elle y fit monter la marquise, et, se retournant vers son beau-frère, elle lui dit d'une voix sourde et altérée : — Après-demain, à trois heures, je serai seule. — Quelques secondes après, la voiture avait disparu.

La nuit était froide et claire. Le vicomte retourna chez lui à pied. Il avait une notion si confuse de toutes choses qu'il s'achemina du côté du faubourg Saint-Honoré, et il allait sonner à la porte d'une maison qu'il avait longtemps habitée, lorsqu'il se rappela fort à propos qu'il avait déménagé depuis quatre mois. Il atteignit la rue Médicis entre une et deux heures. Il passa le reste de la nuit étendu dans un fauteuil, près de sa fenêtre, une rose dans les mains. Il vit pâlir et s'éteindre l'une après l'autre toutes les étoiles du ciel comme les flambeaux consumés d'une fête. Déjà du haut des collines l'aube montrait à la plaine ses yeux clairs et l'éternelle jeunesse de son sourire quand le sommeil le prit. Il lui sembla qu'il cueillait des roses rouges au bord d'un abîme. En se réveillant, il ne vit plus les roses; mais il revit distinctement le précipice, et il en mesura la profondeur.

VICTOR CHERBULIEZ.

(La troisième partie au prochain n°.)

UNE

SECTE RELIGIEUSE ET POLITIQUE

EN DANEMARK

GRUNDTVIG ET SES DOCTRINES.

Jamais peut-être la religion n'a été plus vivement attaquée que de notre temps. Ce n'est plus seulement avec les sarcasmes de Voltaire et de Bolingbroke, c'est avec les armes plus terribles de la science et de la philosophie qu'on donne aujourd'hui l'assaut contre les doctrines révélées. Pourtant l'esprit religieux n'est pas mort; loin de là, la vitalité s'en manifeste à nos yeux tous les jours. Dans les pays protestans surtout et aussi dans l'empire de Russie, de nombreuses sectes nouvelles, — signe évident d'activité religieuse, — naissent et prospèrent depuis un siècle. Sans parler des mormons polygames, ni de ces sectaires russes, imitateurs d'Origène, dont le cas doit être rangé parmi les monstruosités, on pourrait citer le puséisme, la *high* et la *broad church* en Angleterre, l'irvingianisme en Angleterre et en Amérique, et bien d'autres doctrines toutes greffées sur le vieux tronc du christianisme, dont plusieurs ont été l'objet ici même d'intéressans travaux. Nous voudrions ajouter un chapitre à ce genre de recherches par l'étude d'une secte danoise dont le fondateur, l'évêque luthérien Grundtvig, est mort, il y a trois ans, à Copenhague, et que nos voyages en Danemark nous ont permis d'observer de près.

Les grundtvigiens se plaisent à remonter aux premiers siècles du christianisme pour chercher dans la parole même du Christ le fondement de la foi; mais Grundtvig, en même temps qu'un théolo-

gien, était un patriote. Tout en rêvant de créer une doctrine sur laquelle toutes les confessions chrétiennes se puissent rencontrer, il reste toujours Danois. Par suite, le grundtvigianisme est devenu, en même temps qu'une secte religieuse, un parti politique. Il a des représentans au parlement de Copenhague, et par sa grande influence sur les électeurs, à la campagne surtout, il est aujourd'hui une puissance avec laquelle le gouvernement doit compter. Quant à Grundtvig lui-même, élevé jusqu'aux nues par ses amis, qui voient en lui un prophète, et quelquefois raillé par ses ennemis, qui prétendent que ses prophéties ne s'accomplissent pas, il est respecté de tous comme homme et comme patriote, admiré de tous comme écrivain. A la fois théologien et poète, historien et homme politique, il a exercé sur son pays une si multiple influence que son nom se retrouve partout en Danemark. A l'église, même parmi ses adversaires, on chante les cantiques qu'il a composés; au parlement, son nom est le mot de ralliement d'un parti; dans les campagnes, de nombreuses écoles élevées par ses amis répandent ses doctrines parmi les paysans. Un homme dont l'activité intellectuelle s'est ainsi manifestée dans tous les sens, un homme qui remplit son pays de sa renommée et de ses ouvrages, peut être vivement attaqué par quelques-uns; mais ce n'est point un homme ordinaire, on en peut être certain, et, comme tel, il mérite que l'on prenne la peine de l'étudier.

I.

Grundtvig naquit en 1783, non loin de Vordingborg, en Sélande, dans la paroisse rurale d'Udby, où son père était pasteur. C'est là que s'écoulèrent paisiblement ses premières années jusqu'au jour où, pour l'achèvement de ses études, il fut envoyé au collége d'Aarhuns, dont il suivait les cours, logé dans une famille de la ville. En 1800, il se fit admettre à l'université de Copenhague comme étudiant en théologie, dans l'intention de succéder à son père.

On dit souvent que la vie d'un homme est le meilleur commentaire de ses ouvrages et la plus sûre explication de ses doctrines. Il n'est personne pour qui cette observation soit plus fondée que pour Grundtvig. Bien que les années de son enfance n'eussent ét marquées par aucun événement, elles laissèrent dans son esprit une empreinte qui ne s'effaça jamais. Le spectacle de la vie simple et pure de ses parens frappa vivement sa jeune imagination : il sentit mieux que nul autre la douceur et le charme de cette vie de famille que les peuples du nord connaissent si bien. Il y a d'ailleurs cela de particulier chez les pasteurs de village que, tout en vivant à peu près à la manière des paysans, ils savent, par certains

soins de propreté et d'élégance, élever leur existence champêtre au-dessus de celle des cultivateurs. Attachés fortement aux vieilles mœurs, aux usages traditionnels, ils mènent une vie rustique, mais sans grossièreté, simple, mais sans rudesse. Rien n'était plus propre à poétiser dans un esprit jeune et impressionnable et les paysans et la campagne. Plus tard, comme collégien, comme étudiant, et au milieu des soucis et des labeurs d'une carrière si remplie, il se reporte avec joie vers le temps de sa première jeunesse : une auréole poétique entoure ses souvenirs chéris; il s'éprend d'amour pour les vigoureux laboureurs danois qui, pendant le court été du nord, arrachent à la terre ses riches moissons; il aime les champs qu'ils cultivent, le sol qu'ils foulent aux pieds, la chaumière qu'ils habitent, l'église où ils vont prier le dimanche. De là cette passion du peuple qui fut toujours régnante dans l'âme de Grundtvig, ou, pour parler son langage, le goût du « populaire » (*folkelig*), c'est-à-dire de tout ce qui est caractéristique du peuple, de tout ce qui le touche et l'intéresse ; en religion comme en politique, en histoire comme en poésie, c'est toujours le peuple qu'il a en vue, c'est pour lui qu'il pense, qu'il parle et qu'il écrit. — Nous verrons que ce sentiment, auquel il est redevable des traits les plus saillans de ses doctrines et même de son style, le rendait parfois injuste dans ses jugemens sur les classes les plus éclairées de la population danoise, et particulièrement sur la bourgeoisie.

Par une pente naturelle de son esprit, Grundtvig fut amené à rechercher ce qu'était avant lui ce peuple danois à qui il consacrait toute l'activité de son intelligence. Dès sa jeunesse, il était curieux du passé : il aimait à promener sa pensée parmi les événemens d'autrefois; il se sentait solidaire des aïeux qui fécondèrent de leurs sueurs le sol national, qui le conquirent les armes à la main, et qui le défendirent vaillamment contre les ennemis du dehors. Il s'identifiait aux souffrances des premiers Scandinaves, qui avaient à lutter contre les rigueurs du climat, aux triomphes et aux défaites des héros northmands, aux misères des paysans du moyen âge réduits au servage par la noblesse, à la vie enfin de tous les hommes que le sol danois a nourris depuis dix siècles. Il aimait son pays dans le passé comme dans le présent. Tel est d'ailleurs le caractère que le patriotisme tend à revêtir de nos jours : ce n'est point, comme on l'a dit, un vulgaire égoïsme de nation à nation, — l'égoïsme ne peut qu'abaisser les âmes, tandis que le patriotisme les élève et les grandit, — c'est un noble et profond sentiment de la solidarité que la communauté d'histoire et de traditions nationales fait naître entre les hommes. Nul plus que Grundtvig n'a senti la force de ce patriotisme historique qui, excitant les rivalités entre les peuples au moment où des utopistes chimériques rêvent de suppri-

mer la guerre, ferait croire que la concurrence vitale, le *struggle for life*, du philosophe anglais, est, non pas seulement le lot des êtres individuels, mais aussi de ces êtres collectifs qu'on nomme des nations.

Les études d'histoire furent la principale occupation de Grundtvig pendant qu'il suivait à Copenhague les cours de la faculté de théologie : comme il le dit lui-même, « il parcourut sans foi la carrière académique. » Ses pensées étaient ailleurs. Le grand mouvement de recherches historiques qui se manifesta dans toute l'Europe au commencement de notre siècle naissait alors en Danemark. L'impulsion était donnée par une pléiade de savans, dont Finn Magnussen est demeuré le plus célèbre : on fouillait les bibliothèques de Norvége et d'Islande pour découvrir les vieux manuscrits qui pourrissaient dans l'oubli, les *eddas* étaient traduites et commentées, les *sagas* revoyaient la lumière, les gracieuses chansons du moyen âge, les poétiques *kaempeviser* étaient publiées : en même temps on commençait à collectionner tous les souvenirs des siècles passés, à classer les débris de l'industrie des ancêtres pour former les musées qui font aujourd'hui l'admiration des voyageurs. Grundtvig se lança ardemment dans cette voie; mais jamais chez lui la pure érudition n'étouffa le sens poétique : il sut être à la fois, chose rare, un poète et un savant.

Le premier ouvrage de longue haleine qui sortit de sa plume est la *Mythologie du Nord*, publiée en 1808. Le sujet avait alors un mérite de nouveauté qu'il n'a plus aujourd'hui. L'imagination puissante et enthousiaste de l'auteur, jointe à sa profonde érudition, produisirent une vive impression sur le public lettré. Grundtvig alors était presqu'un adorateur des dieux barbares de l'ancienne Scandinavie. Odin, Thor et Freya, la trinité du Nord, disputaient la place au Christ dans son esprit exalté. Plus tard la réaction se fit, et à peu près comme son cher peuple scandinave, avec lequel il s'identifiait par la force de l'imagination, il descendit des hauteurs brumeuses de la Walhalla, pour revenir au culte de Jésus. Cependant jamais il ne se dépouilla de son amour pour les dieux du nord : il se plaisait à mêler leurs noms à ses ballades et à ses odes, même à ses pièces religieuses. Et c'étaient pour lui non point des métaphores de style, comme les dieux de l'Olympe pour nos poètes, mais de grandes figures qu'il aimait à évoquer sous sa plume parce qu'elles avaient conservé une sorte de réalité dans son esprit. Il rapprochait volontiers les deux églises; il comparait les mythes nationaux aux traditions chrétiennes, semblable à ces missionnaires qui, pour convaincre plus facilement les sauvages qu'ils évangélisent, essaient de leur faire considérer le christianisme comme une simple réforme de leurs grossières croyances. Il semble même que ces com-

paraisons le fortifiaient dans la foi chrétienne. « Tu es chrétien, dit-il à son père dans une pièce de vers qu'il lui dédie, et tu suis avec joie les traces de la Divinité sur la terre. Moi, quoique chrétien, je contemple les antiques dieux du Nord et par eux j'ai reconnu, avant que le Christ eût été envoyé aux hommes, que le monde ne pouvait être sauvé que par lui. »

Tel était l'état d'esprit de Grundtvig quand parut son premier grand ouvrage en vers, les *Scènes de la vie héroïque dans le Nord*, publiées quelques mois après sa *Mythologie*. Sous ce titre, il voulut donner à ses compatriotes une peinture à la fois poétique et dramatique de la vie des anciens Scandinaves, au temps du paganisme et au temps où les deux religions luttaient avant la victoire définitive du Christ. C'est à la tragédie des Grecs qu'on peut le mieux comparer les dialogues héroïques de Grundtvig, et, bien qu'on ne trouve pas chez lui cette beauté en quelque sorte plastique du fond et de la forme qui a été de tout temps le propre des races gréco-latines, le poète danois fait parfois songer à Eschyle par la vigueur du style et l'étrangeté souvent grandiose des images. Il eût voulu faire revivre tout le passé héroïque du Nord dans un vaste cycle poétique. Comme OEhlenschläger, dans *Balder* ou dans *Hakon Jarl*, comme la plupart des poètes danois de la même époque, il exploitait avec enthousiasme les filons nouveaux que les archéologues et les historiens avaient mis à jour dans les antiquités nationales. Son projet, trop vaste pour être mené à bonne fin, ne reçut d'autre commencement d'exécution que les *Scènes de la vie héroïque*, qui sont restées son chef-d'œuvre. C'est là que les éminentes qualités de Grundtvig prennent le plus puissant essor. Le poète semble planer au-dessus des terribles événemens qu'il décrit ; on sent que vainqueurs et vaincus, chrétiens et païens, lui sont également chers, et l'on ne peut se défendre de l'impression de grandeur et de sérénité qu'exhale l'âme du barde, confondant tous ses héros divers dans un égal amour. Emporté par son sujet, il s'élève au-dessus de lui-même : il sait éviter les obscurités de langage, les comparaisons peu exactes, malheureusement trop fréquentes dans ses autres écrits, et sans effort l'expression se met au niveau de la pensée.

Lorsqu'il publia cet ouvrage, Grundtvig, quoiqu'ayant achevé ses études de théologie, était resté dans la vie laïque ; il enseignait l'histoire dans un collége de Copenhague. C'est seulement en 1810 qu'il entra dans les ordres. Son père, très âgé alors, ne pouvait plus porter seul le fardeau de sa charge, et le réclama comme coadjuteur dans sa cure d'Udby. Grundtvig dut quitter Copenhague, où son nom était déjà célèbre, pour remplir les modestes fonctions d'un vicaire de campagne. Le Danemark est, comme la France,

plus que la France s'il est possible, un pays où l'intelligence est centralisée : en province, on ne suit que de bien loin l'impulsion donnée par la capitale. Aussi cet exil dut-il coûter beaucoup à notre poète; mais il ne dura pas longtemps. La mort du vieux pasteur ayant deux ans plus tard rendu la liberté à son fils, celui-ci s'empressa de revenir à Copenhague pour reprendre ses études. Les années qui suivirent furent les plus occupées de sa vie. Les théories religieuses qu'il devait plus tard compléter et coordonner étaient alors en état d'incubation dans son esprit : on pouvait déjà les pressentir dans les sermons que, sans être attaché officiellement à aucune église, il prononçait chaque semaine devant un nombreux auditoire attiré par sa réputation d'éloquence. Cependant il poursuivait sans relâche ses travaux profanes : il traduisait les historiens Snorre et Saxo Grammaticus, et préparait les matériaux d'une vaste *Histoire universelle*, publiée vers 1835, œuvre de philosophie autant que d'érudition, et l'un des plus beaux monumens littéraires dont le Danemark lui soit redevable.

Les préoccupations religieuses n'étouffèrent pas non plus son ardeur poétique : il fit des vers jusque dans son extrême vieillesse sans que jamais cette faculté s'éteignît en lui. Il avait du reste une idée de la poésie qui s'alliait à merveille avec le rôle de pontife qu'il remplissait dans son église. « Dieu, dit-il quelque part, a-t-il pourvu le poète d'un œil limpide et clairvoyant, de hautes et profondes aspirations et d'un doux son de voix, pour qu'avec des rêveries sans fondement il égare l'esprit des peuples?.. pour qu'il mélange la lumière avec les ténèbres, le faux avec le vrai, et qu'il conduise à leur perte les âmes sensibles à ses chants? » La mission du scalde est, pour Grundtvig, une mission divine et comme un sacerdoce. Aussi chantait-il pour épurer les âmes, les rendre accessibles aux grandes et nobles pensées, les détacher du terre-à-terre de la vie pratique, et les initier à l'amour de Dieu et de la patrie, — deux sentimens inséparables pour lui. Parmi les pièces de vers qui parurent sous son nom, un grand nombre devinrent bientôt si populaires en Danemark que l'auteur eût pu s'appliquer le *volito vivù per ora virum* du vieux poète latin. Les grands hommes du pays, les glorieux anniversaires, les fêtes religieuses, les légendes chrétiennes et païennes, le passé et le présent des Scandinaves, défilent dans ses chansons et ses ballades, où Odin et le Christ, Lokis et Satan, les ases et les apôtres, les héros des sagas et les guerriers modernes, sont bizarrement rapprochés et confondus. Son œuvre poétique rappelle ce ruisseau enchanté qu'il peint dans une ode de sa jeunesse : « Je sais un ruisseau merveilleux qui coule à travers la campagne. Tout ce qui repose sous la terre se mire dans ses

eaux : il vient de notre patrie, et dans ses eaux notre image se montrera plus tard à nos descendans. »

Si, comme poète profane, au point de vue de la forme surtout, Grundtvig ne peut être comparé aux grands noms d'Œhlenschläger, d'Ewald, d'Ingemann, dans la poésie religieuse il est sans rival. C'est là ce genre que son goût du populaire pouvait se manifester avec le plus de liberté : la simplicité, la naïveté même, s'allient bien avec une religion qui s'adressa toujours aux hommes du peuple et aux simples plutôt qu'aux grands et aux savans. Les comparaisons familières, les images empruntées aux vulgarités de la vie, les expressions un peu archaïques, pour lesquelles Grundtvig eut toujours une prédilection marquée, prennent place sans choquer dans les ballades, les cantiques, les odes, qu'il consacre aux choses religieuses. La plupart de ces pièces, composées de strophes nombreuses, sont destinées à être chantées en chœur dans les réunions des pieux grundtvigiens, sur ces mélodies douces et mélancoliques qu'affectionnent les Scandinaves. Nous les comparerions volontiers à des complaintes, si ce mot en France ne rappelait trop les produits des versificateurs de tréteaux et des chantres des assassins célèbres. — C'est ce genre de poésie, d'un charme naïf, relevé par le talent et l'inspiration, que Grundtvig cultivait avec le plus d'ardeur à mesure qu'il avançait en âge. Dans son âme, attirée de plus en plus vers la religion, le profane cédait le pas au sacré. Vers sa quarantième année, sa vocation, jusqu'alors indécise, se révéla tout entière.

II.

En 1825, un traité théologique intitulé *Organisation, doctrines et rites du catholicisme et du protestantisme*, parut à Copenhague. L'auteur, le professeur Clausen, partageait les opinions rationalistes nées de la philosophie du XVIIIe siècle qui s'étaient répandues en Danemark, comme dans toute l'Europe, à la faveur de la vogue dont jouissaient alors les ouvrages français. Son livre en était imprégné; il soutenait cette théorie osée que les enseignemens de l'Écriture sainte, avant d'être acceptés, doivent être passés au double crible de la critique historique et de la raison. De telles assertions, et sous la plume d'un professeur de théologie, ne pouvaient manquer de soulever des tempêtes. Ce fut un grand scandale dans tout le royaume. Bien que les doctrines rationalistes eussent cours dans une fraction du clergé, dans le haut clergé surtout, la majeure partie des hommes d'église étaient restés fidèles aux traditions de l'orthodoxie luthérienne. Le public lettré lui-même répudiait les hardiesses du professeur Clausen.

A la lecture de ce livre, l'âme ardente et passionnée de Grundtvig s'enflamma. Lui aussi, il rêvait des réformes dans l'église nationale, lui aussi il sentait que l'heure était venue de renouveler le vieux culte en décadence. Déjà même, tout occupé qu'il fût d'études profanes, il avait exprimé dans ses sermons des opinions religieuses fort peu orthodoxes, auxquelles il avait rallié quelques amis. L'apparition du livre de Clausen, qu'il entreprit de réfuter, lui fournit une occasion de donner un corps à ses théories encore un peu indécises. Après une première brochure intitulée *la Rénovation de l'église*, il publia son traité du *Vrai Christianisme*, qui est resté comme le fondement de sa doctrine religieuse.

Il est difficile de définir exactement la nature du grundtvigianisme. Ce n'est point précisément une secte, c'est, suivant le mot des initiés, un « point de vue » nouveau sur les choses religieuses, — un « point de vue » qualifié d'historique, car Grundtvig a la prétention de réformer en se fondant sur l'histoire et non sur la raison. Ce qui le frappa le plus dans ses études sur l'histoire du christianisme, ce fut d'abord la religion primitive du Christ et des apôtres; ce fut ensuite la réforme, qui, d'après lui, ouvrit l'ancien christianisme aux hommes du Nord qui le devaient renouveler et purifier. Ramener la religion à ses dogmes et à ses formes des premiers jours, en élaguant ce qu'il appelle les superstitions romaines, avait été aussi le but de Luther; mais le réformateur allemand ne repoussait l'autorité des papes et des conciles que pour mettre à leur place l'autorité de l'Écriture sainte. Sur ce point, le réformateur danois l'abandonne. Voyant que l'exégèse biblique ne conduit le plus souvent qu'à des divergences, tenant en grand mépris les discussions scolastiques et les stériles ergoteries sur le sens des textes sacrés, Grundtvig en vint à penser que Dieu ne pouvait avoir placé sa doctrine dans un ensemble de livres confus et souvent incompréhensibles. Réfléchissant en outre que, pendant au moins une génération d'hommes, il y avait eu des chrétiens avant la rédaction des Évangiles, il en conclut qu'il doit exister une règle de foi en dehors des Écritures, à laquelle ces chrétiens des premiers jours aient pu obéir. Ici apparaît le point de vue historique. Cette règle de foi, il la trouve dans le symbole que le Christ aurait de sa propre bouche confié à la mémoire de ses disciples après sa résurrection. Tel est le fond de la doctrine et ce que les disciples appellent « l'incomparable découverte » de Grundtvig. — A côté du symbole des apôtres, vivante expression de la foi, Grundtvig place le baptême comme seconde condition du salut : par ce sacrement, nous entrons dans l'église et nous concluons avec Dieu une sorte de pacte en vertu duquel, en échange de la foi, nous obtiendrons la vie éternelle. Le baptême étant antérieur aux Évangiles, puisque Jésus fut

baptisé par Jean, il échappe, comme le symbole, à l'Écriture et aux textes pour remonter au Christ lui-même.

L'idée de soustraire ainsi la religion à l'Écriture sainte n'appartient point à Grundtvig. C'est un retour inconscient vers les doctrines catholiques : c'est une répudiation d'un des grands principes de la réformation. Luther avait soumis l'esprit à la lettre : Grundtvig rétablit l'esprit dans ses droits en faisant résider la foi dans la tradition humaine, fondée sur la parole même de Dieu, le verbe divin dont parle l'Évangile de saint Jean, qui a existé dès le commencement des siècles. Pour lui, l'Écriture est morte, stérile, impuissante : seule la parole est vivante et vivifiante, et c'est à elle que le christianisme doit sa naissance et son développement. Nous retrouvons la même pensée et presque les mêmes termes chez les philosophes traditionnalistes. « La parole parlée est une parole vive, a dit Ballanche, la parole écrite est une parole morte. Dieu ne se communique aux hommes que par la parole vive. La parole écrite, qu'elle ait été inventée par l'homme ou par la société, a subi toutes les vicissitudes des choses humaines. Traduction imparfaite de la parole parlée, la parole écrite ne conserve quelque énergie, n'exerce quelque influence sur les hommes, ne traverse les générations successives que comme souvenir de la parole parlée. » On ne saurait mieux définir l'importance que Grundtvig attache aux livres saints dans la religion. Ils ne valent que comme souvenir de la parole de Dieu : à ce titre, ils méritent d'être lus et étudiés, mais seulement si l'on a la foi pour guide, — la foi qui repose sur la parole traditionnelle et non écrite, pieusement gardée dans l'âme des croyans.

Telles sont les idées que l'auteur du *Vrai Christianisme* commençait vers 1825 à répandre dans le public danois. Un groupe toujours croissant de disciples se recrutait à sa voix, moins parmi les classes éclairées de la société que parmi les âmes tendres et pieuses que le rationalisme effrayait et qui au danger du libre examen préféraient la facile doctrine qui leur était offerte. La persécution vint à point pour donner du relief à la personne de Grundtvig : ses violentes attaques contre Clausen lui valurent une condamnation à l'amende pour diffamation. Cet avertissement ne ralentit point son ardeur : il se démit des fonctions de desservant de la paroisse du Sauveur, qu'il exerçait depuis 1821, et, retrouvant ainsi une plus grande liberté d'action, il reprit avec plus d'acharnement que jamais la lutte contre les rationalistes. D'un camp à l'autre, on se lançait des articles de journaux et des brochures, on se bombardait avec de lourds traités.

En même temps une tentative était faite pour créer à Copenhague une église spécialement affectée à la nouvelle secte. Grundtvig, qui, comme aujourd'hui M. Döllinger, n'aimait guère à se mettre à la tête

de ses amis, resta simple spectateur. Deux de ses lieutenans, Siemousen et Lindberg, plus grundtvigiens que lui-même, rédigèrent une pétition qu'un marchand de savon et un cordonnier se chargèrent de présenter au roi : on demandait l'autorisation d'établir une paroisse indépendante à la fois danoise et allemande, car les grundtvigiens comptaient alors, paraît-il, des Allemands dans leurs rangs. — La pétition fut repoussée comme contraire aux lois ecclésiastiques du royaume, et jamais aucune autre démarche ne fut tentée dans le même sens. On ne songea plus dès lors à sortir de l'église officielle, on se contenta d'en élargir la constitution, d'en rendre les règles assez élastiques pour qu'elle devînt habitable pour les dissidens et que les orthodoxes rigoureux y pussent demeurer côte à côte avec les rationalistes avancés. Grundtvig, qui s'était posé en champion de l'église établie, en vint à réclamer la séparation de l'église et de l'état, ou tout au moins la liberté religieuse. Ce changement de front coïncida avec sa conversion aux idées libérales et constitutionnelles en matière politique. Il sentait d'ailleurs qu'il ne pouvait que gagner à la liberté depuis que son grand ennemi, le rationalisme théologique de Clausen, était en décadence. De plus il était sûr de l'appui de la couronne. Le roi Frédéric VI avait été son ami dévoué, et Charles VIII, qui monta sur le trône en 1839, s'il n'était pas absolument d'accord avec lui sur « l'incomparable découverte, » lui témoignait plus de sympathie encore que son prédécesseur.

Le premier acte d'hostilité de Grundtvig contre l'église danoise remonte à 1835. Celui qui dix ans auparavant avait rompu des lances pour le maintien du rituel et des formulaires orthodoxes présenta aux états-généraux une pétition dont l'objet était d'autoriser les fidèles à recevoir les sacremens de n'importe quel pasteur du royaume, au lieu de les recevoir forcément du desservant de la paroisse à laquelle ils appartenaient. Une demande de cette nature avait une portée considérable. Il ne faut pas oublier que dans les pays luthériens, comme en Angleterre, l'église établie est un pouvoir civil aussi puissant que l'église romaine ne l'a jamais été : on ne repoussait le *credo* de l'église catholique que pour admettre les XXXVII articles de la reine Élisabeth, ou telle autre *regula fidei* aussi absolue et aussi inattaquable. Consentir à ce que demandait Grundtvig, c'était détruire l'unité de foi en reconnaissant officiellement qu'il y avait dans le royaume des hommes qui ne partageaient pas les opinions de leur pasteur. Sa demande fut donc rejetée; mais quelques années plus tard il obtint une satisfaction partielle : une ordonnance du roi autorisa les fidèles à recevoir la confirmation d'un pasteur étranger à leur paroisse, moyennant une permission du ministre, permission qui ne devait jamais être refusée. Ce

fut un premier pas dans la voie de la liberté religieuse. En 1855, on en fit un second. Le Danemark était alors un royaume constitutionnel, la charte de 1849 avait reconnu la liberté des cultes. Grundtvig, membre du parlement, reprit la tentative qui avait échoué vingt ans plus tôt devant les états. Son influence fut assez grande pour obtenir que le ministère Hall présentât lui-même la loi destinée à rompre les liens qui attachaient les paroissiens à leur pasteur. Aujourd'hui une liberté complète existe sur ce point. Une autre loi, rendue il y a environ dix ans, va plus loin encore, et permet aux fidèles de se grouper et de se cotiser pour fonder des paroisses dites « électives, » dont ils nomment et paient les desservans. C'était encore une manœuvre grundtvigienne.

Grundtvig était rentré dans l'église dès qu'il avait cru pouvoir en faire partie sans violenter sa conscience. En 1839, il fut nommé pasteur à l'hôpital de Vartou, à Copenhague : il garda ce poste jusqu'à sa mort. Ses disciples l'imitèrent, ils évitèrent de faire un schisme, et vécurent comme lui dans l'église officielle, semblables aux jansénistes dans le catholicisme romain avant que la bulle *Unigenitus* les eût excommuniés, ou comme les puseyistes dans l'église anglicane. En 1861, comme il célébrait le cinquantième anniversaire de son entrée dans les ordres, ses noces d'or avec l'église, Grundtvig reçut le titre honorifique d'évêque, tout en conservant ses fonctions à l'église de Vartou. Tous les dimanches, il prêchait devant une foule d'admirateurs et de disciples. Jamais il n'interrompit le cours de ses homélies hebdomadaires, si ce n'est pour quelques voyages en Angleterre et en Norvége. Ses études historiques et sa participation active aux travaux parlementaires pendant plus de dix ans ne le détournèrent jamais de ce devoir. A l'âge de quatre-vingts ans, son ardeur n'était point refroidie : son mâle visage, que ses anciens portraits nous montrent avec des traits si nobles et si purs, était sillonné de rides; son corps s'était courbé sous le poids des ans, mais on voyait encore, à son regard plein de feu et de douceur à la fois, que le cœur avait conservé toute la chaleur de la jeunesse. Il parlait avec la même éloquence passionnée et enthousiaste; cependant les calamités qui depuis quinze ans se sont appesanties sur le Danemark l'avaient frappé vivement; souvent il faisait partager à ses auditeurs ses patriotiques angoisses; d'autres fois, il se plaisait à rêver un avenir moins sombre, un âge meilleur, qu'il appelait de tous ses vœux, et que sa confiance dans le peuple danois lui faisait espérer. Des amis maladroits et fanatiques prenaient ces espérances pour des prédictions, et acclamaient le nouveau prophète envoyé de Dieu. Cela suffit pour donner prise à la raillerie : le langage de Grundtvig rappelait trop souvent par ses images apocalyptiques le style de la Pythie de Delphes; on se gaussa quelque peu à Copenhague du nouveau Daniel. On raconta

même, — nous n'oserions garantir l'anecdote, — qu'un jour, à la suite d'un sermon où il avait pleuré sur les maux du pays, le vieillard, grisé par l'émotion, avait prédit à la reine douairière, veuve du roi Charles VIII, une de ses plus ferventes admiratrices, qu'elle était destinée à donner le jour à Ogier le Danois, le héros mythique de la patrie, qui doit renaître, dit la légende, pour sauver le Danemark quand il sera près de périr. Inutile d'ajouter que le prophète fut en défaut cette fois, et qu'Ogier continua son long sommeil dans les souterrains d'Elseneur, où il dort depuis dix siècles en attendant l'heure du suprême danger. Nous n'aurions garde d'insister sur ces défaillances d'un grand esprit qui ne sauraient affaiblir nos sympathies pour l'ensemble du caractère. — En 1872, une nombreuse réunion de disciples devait avoir lieu, le 15 septembre, à Copenhague, pour célébrer le quatre-vingt-neuvième anniversaire de la naissance de Grundtvig. Le vieil évêque devait officier et prendre la parole... Tout à coup, le 2 septembre, il se sentit faiblir. Il s'éteignit dans la journée sans maladie et presque sans douleur. Ses amis accourus pour le voir et l'entendre ne purent qu'assister à ses funérailles.

Grundtvig emportait dans la tombe la satisfaction d'avoir créé une œuvre durable. Il laissait une famille nombreuse, issue de trois mariages successifs, et dont l'un des membres, Svend Grundtvig, professeur à l'université de Copenhague, est lui-même un poète distingué; il laissait en outre un troupeau fidèle et nombreux. Son nom est devenu parmi ses disciples l'objet d'un culte respectueux comme ce culte que les cités grecques rendaient au héros éponyme leur fondateur. La mort du maître n'arrêta point l'élan de la propagande, et quoiqu'il ne soit guère possible de préciser le nombre des grundtvigiens, on peut dire qu'ils constituent une fraction importante de la population du Danemark. Il y a quelques mois, dans une assemblée tenue à Odensée, ils furent réunis au nombre de 5,000 : dans un petit pays et pour une secte recrutée surtout parmi les paysans, qui ne peuvent guère quitter leur charrue, ce nombre est assez significatif. La propagande grundtvigienne a même franchi la mer pour se porter en Norvége et en Suède. En Norvége, les efforts ne furent pas stériles : des hommes remarquables, entre autres le poète Björnson, se sont mis à la tête du mouvement; en Suède au contraire, insuccès complet. Le grundtvigianisme paraît peu convenir au caractère suédois : ce vague, cette poésie un peu nébuleuse, ces rêves théologiques et politiques, qui plaisaient aux Norvégiens, n'ont jamais pu séduire leurs voisins. A plusieurs reprises, des congrès de théologiens des trois royaumes furent réunis, sur l'initiative de Grundtvig, pour discuter en commun les principales questions de la nouvelle doctrine. Da-

nois et Norvégiens étaient émerveillés de « l'incomparable découverte, » de la parole vivante et de la lettre morte; les Suédois ne comprenaient pas.

Ainsi, malgré ses prétentions à concilier toutes les sectes chrétiennes, malgré les aspirations scandinavistes qui lui faisaient toujours placer la patrie scandinave à côté et parfois même au-dessus de la patrie danoise, Grundtvig fit mentir le proverbe que nul n'est prophète en son pays, et ne put réussir au dehors. Esprit essentiellement danois, il ne put être compris que des Danois. Si les Norvégiens ont favorablement accueilli ses idées, c'est que leur pays, sous le rapport intellectuel, n'a pas encore secoué le joug de l'ancienne métropole. On conçoit du reste que dans le grundtvigianisme la religion et la patrie se trouvant intimement mêlées, la doctrine ne put être adoptée que par ceux entre lesquels la communauté d'origine et d'histoire a formé le lien puissant de l'amour de la même patrie. — Les grundtvigiens en effet professent un attachement profond pour les habitudes et coutumes nationales : ils se tiennent en méfiance contre les modes étrangères, les usages cosmopolites qui tendent de notre temps à uniformiser toute l'Europe. On les reconnaît au dehors à leurs vêtemens sombres, d'une simplicité puritaine. Ceux de la campagne conservent volontiers, — les femmes surtout, — les costumes locaux, que les autres abandonnent. Chez eux, ils mènent une vie patriarcale, dont la douce monotonie n'est interrompue que par les prières, les pieuses lectures, les chants religieux. Il nous a été donné quelquefois de nous mêler pendant quelques heures à ces paisibles existences, de prendre part à ces repas en famille précédés et suivis de prières à haute voix, et après lesquels le père donne le baiser de paix à sa femme et à ses enfans. Une bien touchante impression nous en est restée. Quant au culte extérieur, les grundtvigiens, le plus souvent dispersés dans les paroisses officielles de l'église établie, se conforment au culte national et suivent les mêmes exercices religieux que les luthériens orthodoxes. Il n'existe qu'un nombre fort limité de paroisses purement grundtvigiennes, celle de Vartou par exemple à Copenhague, où le pasteur Brandt continue l'œuvre du maître. En province, six églises de ce genre ont été construites aux frais des fidèles, qui les entretiennent et paient eux-mêmes les pasteurs : la plus importante est à Rysslinge en Fionie, non loin de Nyborg. Ceux qui visitent ces églises, même les adversaires décidés, ne peuvent se défendre d'admiration devant la foi et la piété des assistans. Nulle part les offices ne sont plus régulièrement et plus attentivement suivis. En même temps il règne parmi les fidèles une sorte de gaîté qu'en pays protestant l'on est peu accoutumé à rencontrer. Le culte protestant est d'ordinaire triste, sévère, froid. Rien de pa-

reil chez les grundtvigiens. Leur religion leur montre un Dieu plein de miséricorde qui ne sait rien refuser à celui qui a été régénéré dans le bain du baptême quand il croit aux enseignemens du symbole. Le salut leur paraît chose facile et presque certaine : « Nous sentons que nous sommes toujours sous les yeux de la Providence, nous disait un homme distingué du parti : la grâce de Dieu nous soutient et nous fortifie. » Cette sérénité d'âme, cette tranquillité d'esprit, se traduisent au dehors par l'enjouement et la gaîté. Il est si naturel d'être gai quand on a la conviction de posséder la vie et la lumière, pour parler comme Grundtvig, tandis que les autres sont plongés dans les ténèbres de la mort. Ce caractère du culte grundtvigien, du « gai christianisme, » comme on l'appelle en Danemark, apparaît surtout dans les assemblées dites « réunions d'amis » (*vennemöder*) que les grundtvigiens tiennent périodiquement dans différentes villes. Instituées d'abord pour célébrer auprès du vieux pasteur de Vartou l'anniversaire de sa naissance, ces réunions ont passé dans les habitudes de ses disciples. Elles durent deux ou trois jours pendant lesquels les « amis » entendent des discours sur tous les sujets politiques et religieux, vivent, prient et chantent en commun : c'est quelque chose, n'en déplaise aux grundtvigiens, qui n'ont guère de tendresse pour notre ultramontanisme, c'est quelque chose comme ces pèlerinages politiques et religieux tout ensemble à la mode depuis quelques années chez nous. Là aussi on prie et on se réjouit, là aussi on voit aller de pair à compagnon la piété et la gaîté, — la « sainte gaîté, » dont un de nos prélats faisait récemment l'éloge. Ce point de contact avec le catholicisme n'est pas le seul que l'on remarque dans la doctrine de Grundtvig. On a vu déjà que les grundtvigiens, comme les catholiques, mettent la tradition au-dessus de l'Écriture, et attribuent au baptême une plus grande force que les luthériens; mais Grundtvig avait contre la papauté les préventions communes à tous les protestans de toutes les sectes, et si doctrinalement il était quelquefois amené à se rapprocher de la religion romaine, son horreur pour le romanisme l'arrêtait bientôt. Si le catholicisme, au grand étonnement des Danois, fait aujourd'hui des progrès marqués dans le nord scandinave, ce n'est pas à Grundtvig qu'on le doit.

III.

Passionné comme il l'était pour le Danemark, si curieux d'en pénétrer les origines, si ardent à en célébrer les beautés et les grandeurs, Grundtvig ne pouvait se désintéresser des choses de son temps. Dès sa jeunesse, il fut un chaud patriote scandinave : ses études historiques lui montraient l'unité de race des Danois, des

Norvégiens et des Suédois. Il rêvait de reconstituer sur de plus solides bases l'antique union de Calmar, qui avait réuni les trois couronnes sur la tête de la reine Marguerite. Les contemporains ont gardé le souvenir de l'ardeur avec laquelle, en 1814, il s'efforça d'enflammer l'enthousiasme de ses concitoyens pour la défense de la Norvége, que la diplomatie européenne venait d'octroyer au roi de Suède. Son appel produisit, paraît-il, une vive impression sur la jeunesse de Copenhague; mais déjà les troupes suédoises avaient passé la frontière, le Danemark dut céder. A cette époque et pendant bien des années encore, Grundtvig n'avait pas en politique les idées qu'il se forma plus tard, et qui, au même titre que les doctrines religieuses esquissées ci-dessus, sont devenues une des faces du grundtvigianisme. Il était, comme presque tous les Danois d'alors, partisan de la monarchie absolue : seulement tandis que la plupart l'étaient par instinct et un peu inconsciemment, comme on était royaliste en France avant la révolution, il raisonnait et établissait ses idées sur des fondemens historiques. Habitué à envisager les événemens humains au point de vue de la philosophie de l'histoire, il suivait les évolutions de l'esprit public et la série des faits pour en déduire des conséquences. Peu accessible aux théories françaises de 1789, il s'en tenait aux principes de la révolution danoise de 1660, qui, en enlevant le pouvoir à la noblesse pour le donner au roi, avait été un grand bienfait pour la nation. Auparavant le peuple était malheureux, réduit à une condition voisine du servage, accablé d'impôts et sans appui contre l'arbitraire des seigneurs. Aux états-généraux de 1660, une entente se conclut entre les bourgeois et les clercs pour accorder au roi Frédéric III le pouvoir absolu avec l'hérédité, la couronne devint la sauvegarde du peuple contre les nobles, et à partir de cette époque le tiers-état ne cessa de prospérer. Au siècle dernier, principalement sous la sage administration de Bernsdorff, qu'on a pu appeler avec raison le Colbert danois, le commerce des villes prit un grand accroissement, et la situation des paysans continua de s'améliorer; les anciennes tenures féodales qui faisaient aux seigneurs la part du lion tombèrent en désuétude : de censitaires les paysans devinrent fermiers, de fermiers ils s'élevèrent peu à peu à la dignité de propriétaires en achetant les domaines de leurs anciens maîtres. Il ne paraissait pas nécessaire à Grundtvig d'opérer des réformes nouvelles : l'organisation des pouvoirs publics avait donné de bons fruits et méritait à ses yeux d'être respectée. Il avait en outre des préventions très vives contre le gouvernement constitutionnel : un roi sans pouvoir et des sujets régnans, il ne pouvait se faire à cette idée. Une monarchie puissante et patriarcale en même temps, ce qui dans un petit état n'est point irréalisable, lui semblait la meil-

leure forme de gouvernement. Rien de tout cela ne devait rester dans son esprit.

C'est après 1830 que se forma en Danemark le grand courant d'opinion qui devait seize ans plus tard forcer le roi Frédéric VII à accorder une charte à son peuple. L'expansion des idées françaises que la révolution de juillet avait remises en honneur dans toute l'Europe, le spectacle des tristes événemens dont les duchés de Slesvig et de Holstein furent le théâtre, poussèrent les esprits à s'occuper des affaires publiques. La lutte qui s'engagea dans les duchés entre l'élément allemand et l'élément danois eut pour effet immédiat de surexciter le patriotisme des deux partis. Des écrits de circonstance, brochures politiques, chansons, traités d'histoire, hymnes patriotiques, inondèrent le Danemark et passionnèrent l'opinion publique. Enfin l'insurrection des Allemands des duchés porta l'excitation au comble : le parti du *Schleswigholsteinisme*, qui prétendait prouver historiquement l'union des deux duchés et espérait par ce subterfuge annexer le Slesvig à la confédération germanique leva, comme on sait, l'étendard de la révolte, sous la conduite du duc d'Augustenbourg. Il fallut toute la bravoure de la valeureuse armée danoise, appuyée par la diplomatie européenne, pour venir à bout des rebelles, à qui la Prusse, ouvertement d'abord, secrètement ensuite, ne cessait d'envoyer des secours.

Cette crise terrible, ces dangereux symptômes de dislocation dans une monarchie déjà si souvent morcelée depuis quelques siècles, ouvrirent les yeux aux patriotes danois. On vit avec quelle faiblesse et par quelle série de fautes le gouvernement avait laissé les influences allemandes prendre pied dans les duchés de l'Elbe, comment une incurie séculaire avait permis à la langue allemande, symbole de la nationalité germanique, de supplanter le danois dans des provinces où il régnait exclusivement jadis... On comprit qu'il fallait prendre en main les affaires du pays, que le temps de la monarchie absolue était passé. Le courant constitutionnel prit une nouvelle force. Grundtvig, dans cette lutte dano-allemande, lutte de race s'il en fut jamais, malgré la parenté qu'on se plaît à reconnaître aux Danois avec les Allemands, Grundtvig n'avait cessé de pousser à la résistance et de prêcher la guerre sainte. Il fut entraîné comme tout le monde. Il finit par croire aussi que, la monarchie absolue et traditionnelle étant impuissante à sauver le Danemark, l'heure avait sonné d'essayer le *self-government*. « Au XVIIIe siècle, écrivait-il en faisant allusion à la révolution de 1660, le peuple a donné la liberté au roi ; au XIXe siècle, le roi donnera la liberté au peuple. » Dès 1839, il composait un chant resté populaire qui marque sa conversion et dont voici le début :

« La main du roi et la voix du peuple, — toutes deux fortes, toutes deux libres, — on les a eues jadis en Danemark, — bien des siècles avant nous. — Malgré les malheurs, les craintes et les dangers, — puissent-elles régner longtemps — et donner dans un nouvel âge d'or — le bonheur au vieux Danemark.

« Odin lui-même dans la Walhalla — assemble les *Ases* en conseil... »

Le roi Frédéric VII comprit qu'il fallait céder, et avec un désintéressement qui lui valut jusqu'à sa mort une popularité immense, il prit en 1848 l'initiative de réunir une assemblée nationale chargée d'élaborer une constitution.

Deux grands partis se trouvaient en présence : d'un côté les *nationaux-libéraux*, comprenant la majeure partie des bourgeois des villes, des fonctionnaires, des professeurs et étudians, — d'un autre côté les *conservateurs*, composés de la noblesse et des grands propriétaires. Ces derniers, à qui la fortune donnait une grande influence dans l'état, étaient hostiles à l'idée d'une constitution qui leur apparaissait comme le point de départ d'une période d'égalité qui verrait sombrer leurs derniers priviléges; mais, le nombre n'étant point avec eux, ils ne purent faire prévaloir leurs vues. Les libéraux furent les véritables auteurs de la constitution de 1849 (1). La représentation nationale (*rigsdag*) fut divisée en deux chambres : — le *folkething*, nommé par le suffrage universel, mais avec des garanties d'âge, de résidence et de moralité, — le *landsthing*, chambre haute, comprenant des membres nommés au suffrage à deux degrés avec adjonction des habitans les plus imposés aux électeurs secondaires, et douze représentans de la couronne. — Depuis que le Danemark est un état constitutionnel, le pouvoir a été presque constamment entre les mains des diverses fractions du parti libéral. Après une courte éclipse (1852-1854) pendant laquelle les conservateurs reparurent aux affaires, les nationaux-libéraux reprirent le pouvoir et ne le quittent plus jusqu'à la guerre de 1864. Ils poursuivaient une politique qui consistait à assimiler le Slesvig au Danemark, et à donner une constitution séparée au Holstein, — ligne de conduite patriotique, mais imprudente, qui conduisit à la fatale guerre de 1864 et au démembrement. Un instant, la couronne rappela les conservateurs au pouvoir pour conclure la paix, mais les libéraux ne tardèrent pas à les remplacer; aujourd'hui l'ancien parti conservateur n'existe pour ainsi dire plus. La noblesse, qui avait d'abord témoigné des méfiances contre la constitution, vit bientôt qu'elle n'avait pas de meilleur *palladium* et s'y

(1) La constitution de 1849 a été révisée en 1865, mais elle a conservé ses traits principaux.

rallia. C'est qu'en effet libéraux et conservateurs ont à lutter contre un nouvel adversaire, le parti radical ou parti des « amis des paysans. »

C'est une des particularités les plus singulières des pays scandinaves que l'existence d'un parti paysan faisant échec aux habitans des villes. Sous ce rapport Norvége, Suède et Danemark sont dans une situation analogue. La lutte entre les progressistes et les conservateurs a pris la forme d'une lutte entre les villes et les campagnes. Et tandis qu'en France, comme dans presque toute l'Europe, l'élément rural est l'élément conservateur, dans les trois royaumes ce sont les paysans qui sont les progressistes. La raison d'être de ce curieux phénomène apparaît clairement, si l'on pénètre dans l'organisation de la société scandinave. Une distinction profonde a de tout temps existé entre la campagne et les villes. Agricole avant tout, la population s'est dès l'origine dispersée sur le sol pour le cultiver : les familles créèrent des exploitations rurales séparées et s'y fixèrent. De là ces grandes fermes ou *gaards* qui couvrent le pays et dont les habitans n'ont d'autre lien commun que l'église, souvent isolée elle-même au centre d'une vaste paroisse. On ne rencontre pas, comme en pays néo-latin, des villages et des hameaux composés de marchands et d'agriculteurs groupés au hasard. Les cultivateurs, qui d'ailleurs constituent l'immense majorité du peuple, habitent leur *gaard*, et s'adonnent exclusivement au travail de la terre. Les marchands, fabricans et trafiquans de toute nature forment la population des villes, dans lesquelles ils jouissent par privilége du droit d'exercer leur industrie ou leur commerce. C'est à eux que les paysans ont recours pour tout ce qu'ils ne peuvent se procurer d'eux-mêmes. Une ville, chez nous, est une simple agglomération d'habitans : nos statisticiens confèrent ce titre aux groupes de 2,000 âmes, ce qui est purement factice et arbitraire. Chez les Scandinaves, une ville porte ce nom parce que ses habitans ont reçu le droit de cité et les priviléges qui y sont attachés : c'est, selon le mot en usage dans les idiomes du Nord, une place de commerce, *Kjöbstad*. Enfin autrefois la distinction avait son importance au point de vue des réunions des états-généraux qui comprenaient quatre ordres : le tiers-état était scindé en deux parties, — d'un côté les paysans, de l'autre les bourgeois. En Danemark, les paysans, opprimés vers l'époque de la réforme par l'introduction des mœurs allemandes et réduits à un quasi-servage, perdirent de bonne heure leur importance politique : dès le début du XVIIe siècle, les rois négligeaient souvent de les convoquer quand ils assemblaient les états-généraux; mais en Suède il n'en fut pas de même, et il y a moins de dix ans qu'on a pu voir pour la dernière fois les quatre ordres réunis à Stockholm. — Aujourd'hui ces

vieilles distinctions tendent à s'affaiblir. Pourtant nous voyons encore les habitans des villes suédoises exemptés du service militaire de l'*indelta*, et les députés norvégiens élus séparément les uns par les villes, les autres par les électeurs ruraux. Dans le royaume danois, qui a subi davantage les influences, ou, comme dirait Grundtvig, la contagion des idées allemandes et françaises, le nivellement est plus avancé; mais l'antagonisme subsiste dans les mœurs et dans la législation. Il est encore d'usage dans les lois danoises d'établir des dispositions particulières pour les villes et les campagnes, à moins que l'on n'ait inscrit en tête de la loi qu'elle s'applique au pays tout entier.

Se trouvant ainsi en opposition avec les habitans des villes, se comparant à eux et les jalousant, les paysans danois étaient tout à fait en situation pour écouter la voix des ambitieux, toujours disposés à fonder un parti quand il s'agit de le diriger. Ajoutez à cela qu'ils sont instruits, qu'ils lisent des journaux et sont au courant des nouvelles politiques; l'ignorance, qui prépare si bien les hommes à subir les influences de clocher, est un facteur qu'on ne peut faire intervenir ici. — Avant 1848, le parti des paysans n'était qu'un parti social; ils demandaient l'abolition des rares droits féodaux qui existaient encore, et de nouvelles facilités pour acquérir la propriété de la terre. Leurs désirs furent peu à peu réalisés; il ne reste plus trace en Danemark des anciennes vexations de la féodalité; les paysans s'enrichissent : de fermiers, ils deviennent propriétaires et forment une *gentry* dont l'importance s'accroît sans cesse. La constitution de 1849, à l'élaboration de laquelle ils ne prêtèrent qu'un concours peu actif, leur donna des droits politiques. Ils se comptèrent, et, se trouvant les plus nombreux, ils songèrent à prendre eux-mêmes en main les rênes du gouvernement. Toutefois leurs représentans au parlement, qui s'intitulent « amis des paysans » et qui pour la plupart sont des transfuges de la bourgeoisie, ne firent point une brusque scission avec les libéraux; ils se bornèrent à une opposition modérée; c'est à la chute du ministère Frijs (1870), que la plupart d'entre eux avaient appuyé, qu'ils émirent leurs prétentions et se posèrent nettement en parti radical. Outre les revendications ordinaires à toutes les démocraties, ils demandaient une diminution du nombre des fonctionnaires, des réductions des dépenses militaires et de celles qu'entraînent les théâtres, les musées, l'université, toutes choses dont les villes sont presque seules à profiter. Enfin par-dessus tout ils réclamaient l'établissement de la responsabilité ministérielle devant la seconde chambre. Ambitieux d'arriver au pouvoir, ils savaient bien que la couronne, dont les sympathies intimes sont pour les conservateurs, et qui a déjà fait un sacrifice en appelant les libéraux, ne distribuera jamais les por-

tefeuilles entre les « amis des paysans » que du jour où la loi l'y contraindra. Et l'événement a prouvé qu'ils voyaient juste, car depuis 1872, grâce à des coalitions, ils sont en majorité au *folkething*, et les ministères marchent d'échecs en échecs, sans que le roi se décide à choisir ses conseillers dans l'opposition.

Quelle fut la part que Grundtvig prit à ces événemens? quelle fut sa place au milieu des partis qui se disputaient le pouvoir? Membre de l'assemblée nationale réunie pour préparer la constitution, puis représentant du peuple aux neuf premiers *folkething*, il était ce que l'on appelait un franc-tireur, siégeant où bon lui semblait et votant suivant sa conscience, sans être inféodé à aucun groupe. Son influence fut néanmoins considérable, et elle s'exerça toujours dans le sens le plus libéral. Homme d'une imagination vive et d'un caractère passionné, du jour où Grundtvig rompit avec la monarchie absolue, il apporta dans ses nouvelles opinions toute l'ardeur d'un néophyte; il ne fut point libéral à demi. Dans son amour pour le peuple, il lui semblait qu'un gouvernement populaire serait le salut du Danemark. Plein d'idées généreuses, de droiture et de bonté, il jugeait les autres d'après lui. Il prêtait inconsciemment à ses compatriotes ses propres vertus, et, dans son optimisme d'honnête homme, il pensait que les affaires publiques seraient d'autant plus prospères que ses chers Danois pourraient développer plus librement leurs heureuses facultés. Telle était à peu près d'ailleurs la doctrine des économistes français du XVIIIe siècle. Pour les physiocrates, dont les idées confinent quelquefois à la philosophie de Pangloss, les hommes abandonnés à leurs instincts et suivant leurs penchans formeraient une société parfaite : une harmonie merveilleuse règne entre leurs besoins, leurs appétits, leurs passions. L'état, voulant leur imposer un frein inutile, est la cause de tout le mal social. « Laissez faire, laissez passer » est le premier et le dernier mot de cette école optimiste. Que la société périsse par excès de liberté, il se trouverait des docteurs Sangrado pour regretter qu'on n'en eût pas accordé davantage... Le bon Grundtvig ne s'arrêtait pas toujours à temps dans sa fougue libérale; nous le verrons soumettre au parlement d'étranges propositions. Pourtant son patriotisme et ses convictions religieuses l'empêchaient le plus souvent de dépasser la mesure. Si dans une pièce de vers il a écrit ce distique, qu'on lui a souvent reproché :

« Que la liberté soit notre mot d'ordre dans le Nord, liberté pour Lokis, et liberté pour Thor, »

(on sait que Lokis est la personnification du mal), il est vrai de dire qu'en l'écrivant il ne pensait pas exprimer une théorie politique. Les lignes qui suivent montreront qu'au contraire il savait être mo-

déré dans ses principes. « La liberté, écrivait-il dans son style imagé, est un mot glissant comme une anguille; jamais il ne faut y penser ni en parler sans savoir d'abord à quelles forces on la veut accorder et dans quelle mesure, car, tandis que la société civile est fondée sur cette vérité, que la liberté pour toutes les forces nobles et bienfaisantes de se développer et d'agir sans contrainte est une exigence nécessaire de l'humanité, le déchaînement des forces bestiales, sauvages, destructives, est une peste pour les hommes. Aussi les lois ne sont-elles vraiment bonnes que si elles facilitent et protégent la libre expansion des forces salutaires. »

L'homme qui parlait si sagement a pu parfois errer dans la pratique, mais il sut rendre à son pays de véritables services. Il contribua, comme on l'a vu, à faire insérer dans la constitution de 1849 une clause relative à la liberté des cultes, clause salutaire, s'il en est, mais alors en opposition avec les idées reçues dans le Nord. Allant plus loin, il proposa la séparation absolue de l'église et de l'état; c'est dans cette vue que furent déposés par lui en 1850 un projet de loi établissant le mariage civil, et par ses amis en 1859 une proposition bizarre de séculariser le sacrement de confirmation en en faisant une sorte de prestation de serment civique, à laquelle tous les jeunes Danois seraient tenus à un certain âge. Ces deux propositions, comme on pouvait s'y attendre, furent repoussées; mais Grundtvig fut plus heureux sur d'autres points. On a déjà dit comment il obtint pour les fidèles la liberté de recevoir les sacremens hors de leur paroisse, et même de créer des paroisses « électives. » S'il ne put arriver à *désétablir* l'église nationale, il parvint d'une part à la rendre moins intolérante, et de l'autre à autoriser à côté d'elle l'admission des églises dissidentes, — ce qui était un grand progrès. En matière purement civile, il fit insérer dans la constitution de 1849 une promesse de réforme de la procédure en vue de simplifier les exigences surannées de la procédure écrite, en usage de tout temps dans le Nord. Il réclama en outre l'abolition des corps de métier, la liberté illimitée de la presse, la laïcité de l'instruction primaire, la suppression des examens pour l'admission à certaines fonctions publiques, — toutes demandes hâtives qui ne purent trouver grâce devant la majorité, pourtant libérale, de l'assemblée, mais qui montrent clairement comment le pasteur de Vartou marchait droit au but sans se laisser intimider par les craintes de ceux qu'il appelait des faux libéraux. C'est là du reste le plus grave reproche qu'on puisse faire à Grundtvig en politique : il partait d'idées préconçues et de principes *a priori*, et se souciait trop peu des circonstances dans lesquelles il se trouvait, des susceptibilités qu'il fallait ménager, des préventions qu'il fallait vaincre. Grundtvig était un théoricien, il n'était pas un homme

d'état; il lui manquait pour cela l'habileté, la souplesse et l'art de savoir tout soumettre à cette suprême raison d'état qu'on ne peut désigner que par un mot anglais, puisque les Anglais seuls la connaissent, l'*expediency*.

Tant que Grundtvig siégea personnellement au parlement, — jusqu'en 1859, — les « amis des paysans » ne formaient qu'un parti embryonnaire. Plus tard, quand ils devinrent puissans, — depuis 1870 surtout, — ils tentèrent d'attirer à eux les députés grundtvigiens qui suivaient la ligne de conduite tracée par le maître et représentaient sa politique; mais les *bondevenner* ne se piquaient pas d'une orthodoxie bien rigoureuse, loin de là, on les avait toujours représentés comme de grossiers matérialistes, et en matière de patriotisme ils avaient donné maintes preuves d'indifférence. D'un autre côté, on accusait les libéraux modérés de ne pas vouloir la vraie liberté : on leur reprochait leur esprit bourgeois et timide, leur peu de goût pour le « populaire » et peut-être aussi leur froideur à l'adresse de « l'incomparable découverte. » Entre les deux extrêmes, les grundtvigiens hésitèrent quelque temps; cependant le jour vint où il fallut se prononcer. L'ambition, qui est une mauvaise conseillère, les poussa dans les bras du parti radical. Tandis qu'un petit nombre seulement, comme M. Termansen, dévoués de cœur aux doctrines du maître, restaient fidèles à leur passé et à leurs principes, la presque totalité alla grossir les rangs des amis des paysans, les puissans du jour. Grundtvig, alors vieux et affaibli, ne se prononça pas ouvertement sur la conduite de ses disciples. Pourtant il avait aperçu les dangereux symptômes de dislocation qui se manifestaient dans son parti. « La hache est au pied de l'arbre, » avait-il dit dans un de ses derniers sermons. Aujourd'hui elle a pénétré jusqu'au cœur du tronc. — On sait comment est aujourd'hui composé le parlement. Dans la chambre haute, les conservateurs libéraux sont encore en majorité; mais dans le *folkething* l'opposition triomphe. Sur cent et quelques membres dont se compose cette assemblée, cinquante voix seulement sont acquises au gouvernement. Sous le nom de « gauche réunie, » les opposans forment un groupe compacte, obéissant à une discipline rigoureuse. Les « amis des paysans, » qui préconisent la politique des intérêts matériels et au besoin la réconciliation avec l'Allemagne, se coudoient avec les grundtvigiens, dévots et patriotes, et qui jadis confondaient Dieu et la patrie dans un même culte. Cette bizarre coalition « de l'esprit et de la matière » a fait échec aux trois ministères libéraux qui se sont succédé depuis cinq ans. De même que le comte de Holstein-Holsteinborg et que M. Tonnesbech, M. Estrup, le premier ministre actuel, gouverne en s'ap-

puyant sur la chambre haute et sur la confiance du roi. La gauche réunie a été jusqu'à refuser de voter l'impôt, et il est probable que, sans la crainte d'une dissolution, elle renouvellerait aujourd'hui cette manœuvre. Enfin, ce qui est plus grave encore dans un pays où le patriotisme est si vif, elle a refusé les crédits que sollicitait le gouvernement en vue de la défense du territoire. Les amis des paysans ont fait entendre qu'ils ne consentiraient aux dépenses militaires projetées qu'à la condition que les ressources destinées à y faire face fussent demandées à un impôt sur le revenu. Par leur résistance obstinée, ils ont arrêté des travaux urgens et empêché des réformes indispensables. En s'associant à de pareils actes, les grundtvigiens du parlement ont donné un démenti aux idées qu'ils avaient mission de défendre; le maître ne les reconnaîtrait plus, et les doctrines du *Dansk folketidende*, organe officiel de leur politique, font horreur aux amis fidèles de Grundtvig. Trois choses faisaient la force et la raison d'être du grundtvigianisme politique : la patrie, la religion, la liberté. Son tort fut de poursuivre exclusivement la dernière, en négligeant les deux autres.

IV.

Les sermons, puis les livres et les journaux furent les premiers modes de propagande des doctrines grundtvigiennes; mais Grundtvig, que son genre de vie avait naturellement porté à s'occuper des questions d'instruction, ne tarda pas à comprendre combien, pour l'expansion de ses idées, il était important d'agir non plus seulement sur des hommes faits, toujours difficiles à convaincre, mais sur des jeunes gens dont l'esprit est plus souple et l'âme plus accessible. Ce ne fut pas son moins beau rôle.

Par une singularité qui surprend de prime abord, le pieux pasteur de Vartou était un ardent apôtre de l'instruction primaire laïque : on a vu qu'il déposa une proposition dans ce sens au parlement. Il lui semblait que la religion est avant tout affaire de famille et d'éducation première. Les parens doivent initier leurs enfans aux premiers élémens de leur culte. Ceux-ci compléteront ensuite leurs croyances par leurs lectures et leurs réflexions personnelles. L'instruction religieuse banale et uniforme donnée par un instituteur communal remplit seulement la mémoire : elle est impuissante à frapper l'esprit et le cœur auxquels elle est destinée. — Au reste, l'instruction primaire ne peut guère comprendre que l'étude des moyens d'apprendre, comme la lecture, l'écriture, le calcul; mais dans un pays qui prétend se gouverner librement, chez un peuple qui partage la souveraineté avec le roi, il ne suffit point d'être en possession de ces instrumens du travail de l'esprit. Pour

comprendre les questions vitales de la politique, pour émettre un vote en connaissance de cause, il faut une culture morale et un développement intellectuel que quelques années passées à l'école paroissiale, entre huit et quatorze ans, sont incapables de donner. Il est nécessaire d'avoir étudié l'histoire de son pays, d'en connaître la nature, les aptitudes, les besoins, les mœurs, d'être initié aux grandes lois qui régissent le développement des sociétés humaines et par-dessus tout d'aimer sa patrie. Pénétré de ces idées, Grundtvig prend en haine les lycées danois, où, comme en France ou en Angleterre, les langues classiques forment la base de l'enseignement. S'il pardonnait volontiers au grec, qu'il connaissait bien et dont il ne pouvait s'empêcher d'admirer les beautés, la « latinerie » l'exaspérait. Dans un certain pamphlet qui vise « l'académie de Sorö, » qui réalise en Danemark le type d'un collége français, il ne tarit pas d'invectives contre la contagion latine qui corrompt les Scandinaves, contre l'esprit latin qui étouffe l'esprit du Nord, et il menace de détrôner Horace et Virgile pour mettre sur le pavois à leur place les Semund, les Snorri, toute la pléiade des anciens compilateurs des Sagas et des Eddas. Oubliant que la civilisation de l'Europe moderne, du Danemark comme des autres contrées, est d'origine romaine, que depuis l'art de fabriquer le bronze les Scandinaves n'ont rien appris que par le contact des hommes du sud, il veut rompre les liens qui rattachent son pays à la culture latine. Il lui semble qu'au lieu d'offrir pour modèles à la jeunesse les grands hommes de Rome et d'Athènes, il faut chercher des exemples dans l'histoire et la légende autochthones, et proposer à l'admiration les hauts faits des héros du Nord. En un mot, aux colléges latins il s'agit de substituer des écoles nationales, où l'on reçoive non plus un enseignement *mort*, fondé sur une civilisation étrangère et morte, mais une instruction *vivante*, conforme aux idées et aux besoins de notre temps, et par-dessus tout patriotique. Enfin, au-dessus de tout cela, Grundtvig rêvait d'édifier un jour sur les ruines des universités actuelles une vaste université scandinave, immense officine de science où trois cents professeurs enseigneraient en même temps, créée et entretenue aux frais des trois « royaumes frères » pour la diffusion de la haute culture intellectuelle. Ce rêve brillant, il le caressait avec amour, tout en prodiguant les sarcasmes à l'université de Copenhague, à ses méthodes surannées, ses habitudes scolastiques, son pédantisme latin, son pathos allemand, — tant l'ancien étudiant en théologie, entraîné par la passion, était ingrat envers l'*alma mater* qui l'avait nourri plusieurs années dans son sein. Tandis que ce vaste projet n'était qu'un château en Espagne et n'eut jamais le moindre commencement d'exécution, des écoles grundtvigiennes d'ordre plus modeste

naquirent et se multiplièrent peu à peu sur tout le territoire; on les rencontre aujourd'hui jusque dans les parties les plus reculées du Jutland sous le nom de « hautes écoles de paysans » (*folkhöjskoler*). C'est en effet aux habitans des campagnes qu'elles s'adressent à peu près exclusivement. Elles représentent pour eux à la fois le collége et l'université. Grundtvig se plaisait à compter sur les paysans comme sur le cœur de la nation. A ses yeux, la bourgeoisie, plus ou moins cosmopolite par suite des relations constantes que le commerce entraîne avec les pays étrangers, la noblesse, que ses alliances avec les grandes familles de l'Allemagne du nord lui rendaient suspecte, ne représentent plus la race scandinave dans toute sa pureté. Pour retrouver sans mélange les vrais descendans des anciens Danois, il fallait se tourner vers les cultivateurs du sol : par eux seuls, la patrie devait être régénérée; les efforts des patriotes devaient tendre à les former et à les bien diriger. C'est à ce but que les hautes écoles devaient concourir.

La première *folkhöjskole* fut fondée en 1844 par un ami de Grundtvig, le conseiller d'état Flor, dans la paroisse de Rödding en Slesvig. On était alors au plus fort de l'agitation germanique dans les duchés. L'école fut créée comme un boulevard du scandinavisme menacé. Voici en quels termes M. Flor exposait ses vues; c'est un résumé exact des principes dont se sont inspirés ses imitateurs. « L'objet principal de l'instruction qu'on reçoit dans notre haute école, dit-il, est moins dans les connaissances pratiques que nous cherchons à donner à nos élèves que dans la vie intellectuelle que nous nous efforçons d'éveiller et de développer chez eux pour régénérer leur esprit, mûrir leur jugement, élever leur cœur, stimuler en eux le sentiment de l'ordre, du beau, remplacer l'habitude de l'oisiveté par l'amour du travail, donner plus de droiture à leur caractère et à tout leur être, faire naître et fortifier dans leur âme le sentiment de la solidarité nationale et de l'attachement à la patrie. » La préoccupation du patriotisme reparaît plus vivement encore chez d'autres écrivains. « Aucun homme, dit M. Nörregaard, directeur de l'école de Testrup, ne peut vivre sans porter l'empreinte d'une nationalité; l'instruction doit donc être nationale, pour ouvrir le cœur à la vie nationale, à ses espérances et à ses dangers. »

On conçoit qu'un enseignement de cette nature ne puisse s'adresser à des enfans : les élèves ne sont admis que vers l'âge de quinze ou seize ans, après leur confirmation; mais la plupart ont au moins vingt ans, « âge où les grandes questions de la vie deviennent pour eux des questions vivantes et doivent seulement le devenir. » Les écoles ne sont ordinairement ouvertes que depuis le mois d'octobre jusqu'au mois d'avril. Quand les récoltes sont le-

vées, les travaux de la campagne sont finis : pendant les durs hivers du Nord, la terre est couverte de neige, et les cultivateurs ont de longs loisirs. C'est alors que les jeunes gens qui ont du goût pour l'étude, et que les doctrines grundtvigiennes ne choquent point, peuvent se rendre à la haute école. Ils sont logés et nourris pour la modique somme d'environ 175 francs pour toute la saison : l'internat, qui, comme mode ordinaire d'éducation, est honni de tout le monde en Danemark, aussi bien qu'en Allemagne, devient ici une nécessité; il présente aussi l'avantage de faciliter l'influence des maîtres sur les élèves en les mettant plus longtemps en rapport. C'est une chose bien digne de remarque et bien caractéristique de l'esprit danois, que l'empressement de ces grands jeunes gens, aux allures alourdies, déjà endurcis par les travaux de la terre, à venir, par pur amour de l'étude, se soumettre pendant six mois à une discipline presque monacale et à un régime de vie si différent du leur. Il ne faut pas un médiocre effort de volonté pour plier au labeur intellectuel un esprit que les travaux du corps ont en général rendu paresseux et lent. Toutefois, sous le rapport de la vie matérielle, il n'y a rien de changé : le lait, le beurre, le fromage, le pain noir, forment la base de l'alimentation pour les élèves des hautes écoles comme pour le plus simple paysan. La maison d'école elle-même a toutes les apparences d'un manoir rural ; elle ne s'en distingue que par certaines recherches de propreté et certains soins d'entretien qui la pourraient faire passer pour une ferme modèle, et qui sont d'un exemple salutaire.

L'objet de l'enseignement, ainsi qu'on l'a vu plus haut, est non pas de donner des connaissances pratiques, mais, suivant le mot admis chez les grundtvigiens, d'*éveiller* les esprits. Les jeunes paysans qui arrivent à la haute école ne savent pas trop ce qu'ils y viennent chercher; ils demandent le plus souvent à compléter les études de l'école primaire, dont ils ont parfois un peu oublié les leçons. L'instruction primaire est obligatoire en Danemark depuis 1814, et l'obligation est si bien passée dans les mœurs que ceux même qui en souffrent ne songent point à s'en plaindre; cependant elle ne saurait être bien étendue, ni bien profonde, et après cinq ou six ans il n'en reste souvent que la lecture et l'écriture. Bref, les élèves aimeraient un enseignement pratique; mais les grundtvigiens ne l'entendent point ainsi : ils veulent les *éveiller*, ce que ne sauraient faire des notions de calcul ou de chimie agricole. Qu'est-ce donc que cet *éveil?* Sur ce point, il vaut mieux laisser la parole à un écrivain, *éveillé* lui-même, et comme tel mieux en mesure de répondre. M. Antoine Niessen, auteur de nombreuses brochures destinées à répandre dans le peuple les beautés de « l'incomparable découverte, » a écrit une petite nouvelle appelée *Jean qui a été à la*

haute école, où il est question d'un jeune garnement que quelques mois de régime grundtvigien transforment en une manière de petit saint. Le jeune Jean rencontre un directeur d'une haute école et cause avec lui. « Je sais, dit le maître, délier la langue aux gens et leur faire tomber les écailles des yeux. Il y a des hommes qui ne voient pas la moitié de ce qu'ils devraient voir, bien que possédant les yeux du corps. La forêt se pare au mois de mai de feuilles verdoyantes, la prairie se revêt de gazon et de fleurs, le soleil va et vient chaque jour avec un merveilleux éclat, et les nuages se mirent dans les beaux lacs; mais le paysan, qui a tout cela devant les yeux, ne le voit pas, ou, s'il le voit, il le regarde comme une vache regarde un moulin à vent... Nous avons une belle patrie où vécurent nos illustres ancêtres et qu'ils nous ont laissée en héritage, nous avons notre chère langue danoise que notre mère chantait devant notre berceau et qu'on chantera devant notre cercueil; nous avons les nobles souvenirs des exploits de nos aïeux. — Toutes ces beautés, nous devons les voir pour les comprendre, les conserver et les transmettre à nos descendans... » Sous ce langage peut-être un peu naïf, on reconnaît bien la pensée de Grundtvig, son amour de la nature, son instinct du populaire. On voit comment c'est à l'imagination et au cœur plus qu'à l'intelligence et à la raison qu'on s'adresse pour *éveiller* les âmes, et ce que l'on entend par ce mot.

Les élèves sont soumis à un régime d'entraînement qui absorbe la journée tout entière. Leçons, chants, conversations, lectures, prières, tout concourt au même but. Les cours, auxquels est consacrée la plus grande partie du temps, ne durent pas moins de six à sept heures chaque jour; d'ailleurs on ne demande aux élèves que de prêter l'oreille. On partage les préventions de Grundtvig contre l'écriture *morte* et son goût pour la parole *vivante*, et on ne trouve pas mauvais qu'ils ne prennent pas une note. Il ne leur restera qu'une impression générale dans l'esprit : c'est précisément ce à quoi l'on tient le plus. — Ces jeunes paysans, la veille encore bouviers ou laboureurs, entendent d'enthousiastes descriptions des pays scandinaves : le professeur s'étend complaisamment sur les beautés de la nature et les œuvres remarquables de l'industrie humaine, — sur les montagnes, les fiords, les produits du sol, les villes, les monumens. C'est toute une géographie poétique destinée à faire connaître et plus encore à faire aimer le théâtre des récits mythiques et historiques, chers aux grundtvigiens. On remonte jusqu'aux âges les plus reculés : on montre les premiers habitans du Jutland, des îles et de la péninsule vivant de chasse et de pêche et formant sur les rives des fiords, au fond des antiques forêts de pins qui précédèrent les hêtres de nos jours, ces villages rustiques

dont les amoncellemens de coquillages et d'ossemens on revélé la place aux antiquaires modernes. Les Danois étaient alors à l'âge de pierre; ils coupaient les viandes et préparaient les peaux avec de grossiers instrumens de silex. Plus tard arrive l'art de travailler les métaux, le bronze d'abord, puis le fer. C'est l'âge héroïque du Nord, l'époque des grands combats et des grands sacrifices dont les runes et les légendes ont conservé les lointains souvenirs. Les hordes diverses de même race qui peuplaient le Danemark et la péninsule suédo-norvégienne luttaient entre elles avec acharnement, et ces luttes aboutirent à l'intérieur à la formation des trois royaumes actuels, à l'extérieur aux expéditions des Vikings et aux conquêtes des Normands. Chassé par la guerre civile, Gangerolf ou Rollon conquérait la Normandie; d'autres s'emparaient de l'Angleterre et de la Finlande : d'autres encore lançaient leurs barques audacieuses jusqu'en Islande et en Amérique. C'est aussi l'âge où Thor, Odin et Freya recevaient les hommages des peuples du Nord, où la Wallhala s'ouvrait à ces farouches guerriers à qui les dieux ne pouvaient promettre de plus douce récompense que d'éternels combats. La poésie et la musique viennent en aide à l'éloquence du professeur : grâce à elles, l'imagination est plus vivement frappée, et l'esprit subit une impression plus profonde. Le sens musical est si développé chez les Scandinaves qu'après quelques jours d'exercice les jeunes paysans chantent en chœur d'une voix pleine et sonore, en même temps qu'avec un accent de conviction qui séduit. Ils chantent les chansons, cantiques ou ballades que Grundtvig a composés à la louange des dieux et des hommes de son pays. Entraînés par cet enthousiasme que fait naître la musique chez ceux qui la comprennent, ils se passionnent pour les héros des légendes nationales, ils se pénètrent de ce passé étrange à qui l'éloignement prête une sorte de sauvage grandeur.

Quand on arrive à l'histoire moderne, ce mode d'enseignement poétique devient d'une application moins facile. On s'étend alors avec complaisance sur la vie publique et privée des Danois aux différens siècles et dans les différentes classes de la société : sans négliger les guerres dont le souvenir peut exciter le patriotisme, on préfère ce genre d'histoire intérieure et intime de la patrie, qui mieux encore que les récits des faits d'armes est de nature à la faire aimer; on a importé d'Allemagne et acclimaté en Danemark ces leçons d'histoire de la civilisation qui fournissent trop souvent aux savans d'outre-Rhin une occasion d'exposer une foule de faits peu liés et pas toujours intéressans, collectionnés pendant des années de compilation. Inventions, progrès industriels et agricoles, littérature, science, musique, beaux-arts, tout y prend place à son tour. On commence en même temps à inculquer dans l'esprit des

élèves les théories politiques grundtvigiennes : le scandinavisme règne en maître; on prêche la réconciliation avec les Suédois et les Norvégiens, l'union des « royaumes-frères. » Puis on enseigne les élémens du droit administratif et constitutionnel pour faire connaître le mécanisme des institutions nationales, et mettre les élèves en état d'exercer avec discernement leurs droits politiques. Par les lectures et les conversations, on les initie aux affaires publiques contemporaines, et on les nourrit de ce libéralisme passionné de Grundtvig qui trop souvent conduit à la démagogie. L'influence des maîtres est d'autant plus considérable qu'il n'y a ni examen ni épreuve d'aucune sorte qui puisse tracer une ligne de démarcation tranchée entre ceux qui font les cours et ceux qui les écoutent.

Cet enseignement patriotique et poétique à la fois est le but principal des hautes écoles. On y sacrifie tout le reste, même les études religieuses, qui souvent ne font pas l'objet de leçons spéciales. Les élèves connaissent déjà les principes fondamentaux de la doctrine; on s'efforce surtout d'affermir en eux la foi en leur faisant remarquer dans l'histoire l'enchaînement divin des événemens, en leur montrant le Danemark comme la « nouvelle Palestine » que Dieu a comblée de ses bénédictions jusqu'au jour où il lui réservait le suprême honneur de voir naître Grundtvig. Les légendes des premiers temps du christianisme, les récits de la conversion des Scandinaves et de l'introduction de la réforme dans le nord, les chants religieux sont plus propres que les discussions dogmatiques à faire aimer la religion et à « éveiller » les jeunes auditeurs. Cependant les paysans danois, pour avoir peut-être l'imagination plus rêveuse que ceux des autres pays, ne dédaignent point l'utile. Pour les attirer, on fait quelques concessions à leurs exigences utilitaires, et quelques heures par semaine sont consacrées à l'arithmétique, à la comptabilité, à l'économie rurale, à la chimie agricole, voire à l'écriture, parfois un peu oubliée depuis l'école primaire. D'ailleurs, s'il y a identité dans les principes, les détails de l'enseignement varient suivant le caprice des directeurs ou les nécessités locales. A Lyngby, près de Copenhague, M. La Cour, ancien officier danois, qui s'est dévoué avec une admirable ardeur à l'instruction des paysans, a ajouté une école d'agriculture à la *folkhöjskole*. A Blaagaard, dans un faubourg de Copenhague, on utilise le voisinage de la ville pour faire visiter les musées et les collections scientifiques, et même pour mener les élèves aux séances du *Rigsdag* qui présentent un grand intérêt patriotique. A Hindholm, on a fait mieux : une école normale ou séminaire pour les instituteurs ruraux a été créée par le directeur M. Nielsen, un des hommes les plus éminens du parti. Ajoutons à cela que depuis quelques années un bon nombre d'écoles reçoivent des jeunes filles pendant deux ou trois mois de l'été.

On a vu que la propagande grundtvigienne avait obtenu quelques succès en Norvége. Des hautes écoles y ont été fondées au nombre de dix à douze. En Suède, on en compte seulement deux ou trois, en Scanie, ancienne province danoise, dont Copenhague est dans une certaine mesure la métropole intellectuelle; mais jusqu'à présent c'est seulement en Danemark que les hautes écoles de paysans, par le nombre des élèves qui les fréquentent, peuvent exercer une influence réelle sur la nation. Elles sont au nombre de soixante pour le moins; 2,500 élèves les fréquentent chaque hiver et retournent ensuite dans leurs familles empressés à propager les idées dont ils sont imbus. De toutes les créations de Grundtvig, c'est la plus féconde et la plus prospère. L'état en a si bien compris l'utilité qu'il partage entre elles une subvention de 11,000 rigsdalers, —somme du reste peu en rapport avec l'état de choses actuel. Et les adversaires de Grundtvig se sont empressés d'établir des écoles du même genre pour prêcher leurs théories athées et socialistes : il en existe quelques-unes en Jutland créées par le démagogue Björnback d'Aarhuus. Toutefois, si le principe des hautes écoles est universellement loué, il n'en est pas de même de toutes les conséquences pratiques de l'enseignement grundtvigien. A ce sujet, les hommes modérés qui savent rendre justice à Grundtvig, tout en ne partageant pas ses idées, ne dissimulent pas leurs appréhensions. Ils craignent que les résultats ne soient pas au niveau du zèle et du dévoûment des pieux grundtvigiens qui ont voué leur vie entière à la grande cause de l'éducation nationale. Au point de vue patriotique, les avantages des *folkhöjskoler* ne sauraient être contestés; elles ont grandement contribué à répandre l'amour de la patrie dans le peuple des campagnes. Sous le rapport moral et religieux, il n'y a pas lieu non plus de ménager les éloges : quelque opinion que l'on ait sur la valeur intrinsèque de la doctrine, on ne peut nier que les idées religieuses et morales qui ont cours dans l'enseignement grundtvigien ne soient saines, larges, tolérantes, de nature à élever la moralité publique. C'est un danger d'un tout autre genre que des esprits clairvoyans ont signalé. Beaucoup d'élèves des hautes écoles, une fois revenus chez eux, passent pour des savans et se persuadent aisément qu'ils le sont en effet. L'ambition s'empare d'eux. Pourquoi ne joueraient-ils pas un rôle dans les conseils de la commune ou de la province? Pourquoi même, avec un peu de bonheur, n'arriveraient-ils pas à siéger un jour au parlement? Les députés Termansen et Dinesen n'étaient-ils pas de simples paysans et élèves des hautes écoles du peuple?

L'ambition n'est pas condamnable chez celui qui peut occuper dignement la place à laquelle il aspire; mais il n'en est point ainsi dans l'espèce. Des paysans qui ont pendant quelques mois chanté

des hymnes nationaux et entendu des leçons d'histoire, si « éveillés » qu'on les suppose, ne peuvent faire, sauf le cas d'aptitudes exceptionnelles, que d'assez chétifs *politicians*. Les Danois ne devraient jamais oublier la belle comédie où leur grand comique Holberg peint avec une verve que Molière n'eût point désavouée les mésaventures d'un pauvre potier d'étain qui se croit nommé bourgmestre de Hambourg. Il serait triste que des écoles créées et dirigées avec un si admirable dévoûment devinssent des pépinières de *politicians*, ou, comme disent les Danois, de *kandestöber* (1). C'est l'écueil contre lequel elles viendront se heurter, si le bon sens public ne fait justice de ces velléités inquiétantes.

Mais il ne faut point exagérer la portée de ces symptômes. En somme, les hautes écoles sont un legs précieux de Grundtvig au Danemark, plus précieux que des doctrines politiques et religieuses qui vraisemblablement n'auront qu'un temps. On a vu déjà que le grundtvigianisme, comme parti politique, était en dissolution et avait perdu sa raison d'être en opérant sa fusion dans la « gauche réunie. » Comme doctrine religieuse, il a été utile en donnant une vive impulsion au christianisme dans le nord; mais en répandant dans les masses le goût de l'instruction, en tenant école de patriotisme, il peut exercer une influence puissante et salutaire sur l'avenir du pays. Est-il besoin de dire que nous faisons les vœux les plus sincères pour qu'il remplisse avec succès cette noble mission? Le sort du Danemark ne saurait être indifférent à une âme française. Ce petit royaume, si courageux dans le malheur, est notre vieil ami, l'ami dans la bonne et dans la mauvaise fortune. Depuis les temps héroïques où Ogier le Danois qui « cuardise n'out unkes » combattait pour la « douce France » aux côtés de Charlemagne, jusqu'à l'époque des guerres du premier empire, l'amitié des deux peuples ne s'est jamais refroidie. Seul de tous les états de l'Europe, le Danemark n'a jamais été en guerre avec nous. Jadis il était l'allié de nos rois, aujourd'hui la France malheureuse et démembrée trouve des sympathies profondes chez cette vaillante nation qui a aussi son Alsace-Lorraine à pleurer. Le Danemark s'intéresse à nos efforts pour réparer les maux de la guerre et rétablir au dedans l'équilibre que nous avons perdu. Lui aussi, du reste, il a besoin de retrouver la paix intérieure, compromise par les compétitions des partis, mais les belles et nobles qualités du caractère national, jointes à la fermeté du gouvernement, permettent d'espérer que la crise actuelle ne sera qu'une épreuve momentanée.

GEORGE COGORDAN.

(1) Le mot *kandestöber* (potier d'étain) a passé en proverbe dans la langue danoise depuis la comédie de Holberg dont nous parlons, qui est intitulée *le Potier d'étain politique*. Cette remarquable pièce a été plusieurs fois traduite en français.

quelque exactitude. A en juger par le choix qu'il fait de la jusquiame, il paraît que de son temps cette substance passait pour le poison le plus énergique.

La plus grosse erreur de Shakspeare se trouve dans la scène où Desdémone est étouffée par Othello. Le Maure ne frappe Desdémone d'aucun instrument tranchant, il ne lui fait aucune contusion, il ne se livre sur elle à aucune violence, il l'étouffe sous les oreillers. La mort arrive uniquement par asphyxie; c'est une action étrangère à toute lésion grave de l'organisme. Si cette cause mécanique cessait, la vie reviendrait aussitôt, alors même que déjà l'asphyxie aurait été presque complète. Une personne qui aurait été privée d'air pendant quelque temps échapperait à la mort, si elle pouvait encore respirer. Or, après avoir été étouffée, Desdémone proteste encore de son innocence et excuse Othello. Si elle peut parler, elle respire, et, si elle respire, il est impossible qu'elle meure asphyxiée. On conçoit qu'il ait répugné à Shakspeare de faire périr Desdémone par un meurtre sanglant : Othello ne saurait mutiler ce beau corps! Il fallait alors supprimer les paroles suprêmes de Desdémone.

Nous pouvons conclure de cette étude qu'il y a en Shakspeare, à côté du poète et du philosophe, un observateur des plus profonds, qui s'est rarement écarté de la vérité, quelle qu'ait été l'audace de son imagination. Il a donné à chacun de ses personnages le caractère spécial de son époque et même de sa race, et il a su, en même temps, marquer les qualités morales et les états psychologiques de chacun d'eux, selon son tempérament et son organisation physique. Il a ainsi imprimé à toutes ses œuvres le sceau de la réalité et de la vie. Dédaignant le merveilleux factice, il se sépare également de tous ceux qui ont cherché à introduire dans leurs drames ou dans leurs romans les données physiologiques et médicales, et dont les œuvres littéraires ne sont la plupart que des amplifications bizarres et fantastiques. Au lieu de reproduire avec une servile exactitude les élémens que fournissent les connaissances scientifiques, Shakspeare les domine, il leur assigne leur place et leur rôle, et en dépit des préjugés du temps, il leur donne leur signification réelle avec une clarté et une précision que l'on ne saurait assez admirer. Ce que nous réclamons pour lui, c'est le privilége d'une intuition merveilleuse et d'une puissance de conception qui restent toujours dans les limites de la vérité et du bon sens, tandis que son génie idéalise les faits les plus vulgaires et illumine les points les plus obscurs des passions humaines.

E. Onimus.

L'ORIGINE

DES CULTES PRIMITIFS

I. *Tree and Serpent Worship*, par James Fergusson. Londres 1868. — II. *The Origin of Animal Worship*, dans le troisième volume des *Essays scientific, political, and speculative*, par Herbert Spencer. Londres 1874.

L'homme, a-t-on dit, est un animal religieux. — Ce privilége, les transformistes le lui contestent aujourd'hui; d'autres, qui sont disposés à le lui reconnaître, douteraient volontiers qu'il fût pour lui un titre d'honneur. L'histoire des religions, semble-t-il, n'est guère que celle des superstitions du genre humain. Que sont les premiers dieux? Des animaux, des arbres, des fontaines, des pierres, les astres. Et pour toutes ces divinités impuissantes ou ridicules l'humanité se prend de terreurs indicibles; elle se déchire elle-même, elle couvre la terre de massacres et de sang! En vérité, a-t-elle donc le droit d'être si fière de cet attribut de *religiosité* qui la met au-dessus des espèces animales les plus voisines? N'est-on pas tenté de croire, avec Buckle, que la religion a fait, somme toute, plus de mal que de bien, et, avec Comte, qu'il est temps de dépouiller ce besoin de surnaturel, enfantine et funeste illusion de l'ignorance, et d'entrer enfin et à toujours dans l'âge viril de la science positive?

De telles réflexions assaillent parfois celui qui se donne, par l'étude de récens travaux, l'étrange et affligeant spectacle des cultes primitifs. Nous voudrions chercher ici ce qu'elles peuvent avoir de fondé. Est-il donc vrai que l'homme ait jamais choisi ses dieux au-dessous de lui? Faut-il prendre à la lettre l'adoration des animaux, des plantes, des pierres, et, en général des fétiches? N'y a-t-il pas,

derrière ces monstrueuses apparences, quelque signification raisonnable qui, même à l'origine, atteste l'essentielle dignité de l'intelligence humaine, trahisse les premiers efforts d'une réflexion judicieuse et contienne la promesse des progrès ultérieurs? Nous avons exposé dans une précédente étude (1) les motifs qui portent à croire que le niveau moral et religieux de l'humanité primitive fut beaucoup plus élevé que celui des sauvages les plus dégradés ; c'est une démonstration nouvelle de cette hypothèse que nous nous proposons de tenter.

I.

Il n'est guère douteux que le culte des animaux n'ait été à peu près universel. Déjà au siècle dernier, De Brosses, dans un excellent mémoire sur le culte des dieux fétiches, signalait d'incontestables rapports entre la religion des Égyptiens et celle des peuplades sauvages. Les animaux qui sont l'objet de l'adoration populaire sont différens selon les pays. Certaines tribus de l'Afrique gardent au fond d'un sanctuaire un tigre orné de fétiches; on lui offre des moutons, des volailles, du maïs, on exécute des danses en son honneur. Ailleurs c'est le crocodile qui est l'animal sacré ; agiter une lance au-dessus des eaux qu'il habite est un crime capital. L'ours est une divinité dans le nord, le jaguar au Brésil, le crapaud dans l'Amérique du Sud. Les Maoris vénèrent l'araignée; ils voient dans les fils de la Vierge le chemin que suivent les âmes des fidèles pour aller au ciel; aussi se font-ils scrupule de les rompre. A tous les échelons du règne animal, l'ingénieuse superstition a su trouver des dieux.

Mais aucun culte n'a été plus répandu que celui du serpent. L'universalité de cette religion a de quoi surprendre; un écrivain anglais, M. J. Fergusson, qui s'en est fait l'historien, la rencontre sous toutes les latitudes du globe. Certains témoignages d'Hérodote et de Plutarque permettent de penser qu'elle existait en Égypte; selon M. Fergusson, elle fut, chez les Juifs, antérieure au culte spiritualiste et monothéiste de Jehovah. Moïse fit d'énergiques efforts pour l'extirper; de là la malédiction prononcée contre le serpent dans la Genèse. Il ne réussit qu'imparfaitement; comme toutes les religions vaincues, celle du serpent subsista, latente et méprisée, dans les couches inférieures du peuple juif. De loin en loin elle reparut au grand jour, brava le mosaïsme et dressa autel contre autel. C'est ainsi que tout Israël se prosterne devant le serpent d'airain, qui pendant cinq cents ans fut publiquement encensé et adoré. Cette superstition tenace fait encore gémir Salomon, et ce

(1) Voyez la *Revue* du 1er décembre 1875.

n'est qu'au temps d'Ezéchias que le culte du serpent est définitivement aboli. D'après Sanchoniaton, cité par Eusèbe, on l'adorait en Phénicie : il était probablement la troisième personne de la trinité babylonienne: les anciens Perses lui attribuaient également un caractère religieux. Même après l'avénement du christianisme, on retrouve ce culte en Orient : au témoignage de Tertullien, la secte célèbre des ophites, probablement originaire de la Perse, mettait le serpent au-dessus du Christ lui-même.

M. Fergusson, à qui nous laissons, bien entendu, toûte la responsabilité de ses conjectures, croit retrouver dans l'histoire des religions de la Grèce antique les mêmes phases que chez le peuple juif. A une époque fort reculée, les Pélasges auraient eu pour divinités principales les animaux, surtout les serpens. Les Hellènes, vainqueurs des Pélasges, auraient engagé contre ce culte odieux une lutte dont Hercule est le héros. A peine est-il né qu'il trouve deux serpens dans son berceau et les étouffe; plus tard, il tranche d'un seul coup les têtes toujours renaissantes de l'hydre, symbole de l'indestructible vitalité des superstitions populaires. De même Cadmus tue le dragon, et Apollon perce Python de ses flèches. Cependant le vieux culte n'est pas mort; il est seulement devenu inoffensif pour la religion nationale de la race victorieuse : le serpent pélasgique est tombé, pourrait-on dire, au rang de *dieu-patois*. Dans cette position modeste, on le tolère, on le relève même en partie de sa défaite; on lui rend quelques honneurs. Il a cessé d'être terrible, il a pris le rôle discret de divinité domestique, de génie tutélaire, ἀγαθοδαίμων. Il est plein de sagesse, il connaît les remèdes qui sauvent; il est le gardien des temples et rend des oracles; sa fuite de l'Érechtèum annonce aux Athéniens l'arrivée des Perses. Cher à Esculape, il l'est aussi à Pallas, dont il sert les vengeances, témoin Laocoon. C'est un heureux présage quand il se glisse au milieu d'un sacrifice, s'enroule autour de l'autel, goûte aux libations sacrées et se retire, furtif et mystérieux comme un fantôme.

Nombre de personnages illustres se vantaient d'avoir eu pour père un serpent. On le croyait d'Alexandre, et Philippe affectait de s'en montrer fort honoré. Amphytrion n'a pas le mauvais goût de se plaindre de Jupiter. Auguste eut l'adresse de faire courir le même bruit sur son compte. Scipion l'Africain passait pour avoir été nourri par un serpent. Le culte du serpent vint peut-être à Rome de l'Étrurie; en tout cas, il fut solennellement importé de la Grèce par ordre du sénat. Pendant une peste qui désolait l'Italie, une ambassade alla chercher à Épidaure le dieu Esculape, qui, métamorphosé en serpent, consentit à s'embarquer sur la flotte romaine, et, par sa présence, fit cesser le fléau. Bien après l'établissement du christianisme, ce culte se maintient encore dans la Grèce et l'empire

romain : Élien rapporte que de son temps on attribuait au serpent le pouvoir delicat d'indiquer la chasteté des filles.

Il serait trop long de suivre M. Fergusson chez les différens peuples où il signale les traces de cette singulière religion. Il la trouve chez les anciens Prussiens et les anciens Polonais, en Sarmatie, en Scandinavie, où jusqu'au VIe siècle de l'ère chrétienne les serpens passent pour des dieux familiers. Selon Castren, les Lapons croient que ces animaux vivent comme nous en société, qu'ils ont des chefs qui se réunissent annuellement et qui étendent leur juridiction même sur les hommes auxquels il est arrivé d'offenser ou de tuer quelqu'un de leurs sujets. Le même culte semble avoir existé autrefois en Gaule et dans la Grande-Bretagne; il existe encore chez certaines peuplades américaines et dans un grand nombre de tribus de l'Afrique. M. Fergusson pense qu'il précéda dans l'Inde le brahmanisme, reparut avec le bouddhisme, et qu'il est aujourd'hui vivant, mais effacé au fond des croyances religieuses de la grande péninsule.

L'adoration du serpent se présente presque partout étroitement unie à celle des arbres. M. Fergusson, qui signale le fait, ne se charge pas de l'expliquer; mais il est assez général pour permettre de conclure que les deux cultes n'en firent primitivement qu'un seul. Le culte des arbres paraît même avoir été plus répandu que celui du serpent, ou du moins avoir plus longtemps duré. L'Orient eut ses arbres sacrés. Moïse et les prophètes s'élèvent souvent contre cette superstition, fort répandue chez les Juifs. « Vous ne planterez point, dit Moïse, de grands bois ni aucun arbre près de l'autel du Seigneur votre Dieu. » Et Osée, parlant des Juifs infidèles, s'exprime ainsi : « Ils sacrifiaient sur le sommet des montagnes et des collines, ils brûlaient de l'encens sous les chênes, sous les peupliers et sous les térébinthes. » Nous savons par Eusèbe qu'on adorait encore au temps de Constantin le térébinthe sous lequel Abraham, selon la tradition, s'était entretenu avec les anges.

Les Indiens paraissent avoir voué un culte au palmier, au lotus et au sandal. Quand le roi Açoka voulut introduire le bouddhisme à Ceylan, il y transporta en grande pompe une branche du *bô*, cet arbre mystérieux à l'ombre duquel avait médité Çakya-Mouni. L'antiquité classique tout entière attribue à certains arbres un caractère religieux. Il est superflu de rappeler les chênes prophétiques de Dodone, les trirèmes d'Énée, métamorphosées en déesses marines, le figuier Ruminal. Un poirier du Péloponèse avait servi d'abri aux Dioscures; l'olivier était dédié à Minerve, le laurier à Apollon, le myrte à Vénus, le lierre à Bacchus, le peuplier à Hercule, le chêne à Jupiter. « Les arbres, dit Pline, furent les premiers temples et nous voyons aujourd'hui les campagnes, fidèles encore à la simplicité de l'ancien culte, consacrer leur plus bel arbre à la divinité. »

Au pied de ces arbres, on établissait des autels; on leur offrait du vin, des fruits et du miel en invoquant leurs rameaux. Souvent on les chargeait de bandelettes, et un ingénieux archéologue, M. Charles Toubin, pense que la pourrait bien être l'origine de nos arbres de la liberté.

Les mêmes croyances et les mêmes pratiques se retrouvent chez les anciens Celtes, qui semblent avoir vénéré principalement les pommiers et les chênes. Elles résistèrent longtemps à l'action du christianisme. Le concile d'Arles en 452, plus tard un concile d'Auxerre, Grégoire le Grand au VIe siècle, au VIIe saint Éloi de Noyon, recommandent de détruire les arbres que l'on nomme sacrés, de poursuivre et de chasser leurs adorateurs. A plusieurs reprises, les capitulaires de Charlemagne font mention de ce culte et édictent des peines contre ceux qui s'y livrent.

Des arbres aux fleuves, aux lacs et aux fontaines, la transition est assez naturelle : on n'est donc pas surpris de les voir figurer parmi les divinités de la religion primitive. Les sauvages de l'Amérique du Nord jettent ce qu'ils ont de plus précieux, tabac, couteaux, pièces d'étoffe, dans les rivières et les lacs pour se rendre favorable l'esprit qui les habite. Au temps de César, les Tectosages de Toulouse adoraient un lac et lui témoignaient leur dévotion en lui offrant des bracelets, des colliers, des monnaies d'or : depuis des siècles, un trésor immense s'accumulait au fond. Certaines de nos campagnes conservent encore aujourd'hui les traces de cette vieille superstition (1).

Les montagnes, les rochers, les pierres, semblent avoir été partout des objets sacrés. On sait les imprécations de l'Écriture contre les infidèles qui sacrifiaient sur les hauts lieux. Les témoignages des voyageurs sur l'adoration des pierres par les sauvages sont innombrables; souvent on les emmaillotte de bandes d'étoffe ou on les enduit de couleur rouge. Une pierre noire était la divinité des Arabes avant Mahomet. L'Hermès des Grecs était primitivement une simple pierre levée; « la Vénus de Paphos, dit De Brosses, était une borne ou une pyramide blanche; la Junon d'Argos, l'Apollon de Delphes, le Bacchus de Thèbes, des espèces de cippes... La Matuta des Phrygiens, cette grande déesse apportée à Rome avec tant de respect et de cérémonie, était une pierre noire à angles irréguliers. On la disait tombée du ciel à Pessinunte. » — Les anciens Celtes faisaient

(1) « La fontaine de Saint-Hilier (Seine-et-Marne), dit M. Ch. Toubin, guérit la fièvre, et l'on accourt de toutes les parties du pays environnant pour lui demander la santé; les malades jettent de l'argent dans la source même, qui passe pour contenir un trésor. Voilà bien tous les caractères des sources sacrées du paganisme, dites aussi *puits à la monnaie*... A côté de la source est un vieil arbre mort, taillé en forme de croix, et toujours chargé de lambeaux d'étoffe. »

probablement des offrandes à certaines pierres, car au XIIe siècle, en Gaule et dans la Grande-Bretagne, les conciles poursuivent encore de leurs anathèmes cette indestructible idolâtrie.

On a souvent pensé que le culte des astres et du feu présente un caractère plus élevé, plus spiritualiste que celui des animaux, des arbres et des pierres, et qu'en conséquence il est postérieur. Telle est l'opinion d'Auguste Comte, qui voit dans le sabéisme la transition constante et nécessaire du fétichisme au polythéisme. Rien n'est moins prouvé. Nous voyons le soleil, la lune, les étoiles, adorés par quelques-unes des tribus les plus grossières, en même temps que d'autres fétiches. D'autre part, Dupuy se trompe également en avançant sans preuves que le culte des corps célestes est la religion primitive, et que toutes les autres en sont dérivées. La vérité, semble-t-il, c'est que le sabéisme est contemporain des autres formes du fétichisme et n'indique pas par lui-même un degré supérieur de civilisation.

Que la superstition des premiers hommes ait égaré leurs hommages sur tous les objets de la nature, on le comprend encore : différentes explications, plus ou moins plausibles, peuvent en être données. Il est plus difficile d'admettre que des objets purement artificiels, des choses de fabrique humaine, soient devenus des dieux. D'après Hérodote, les Scythes adoraient un sabre de fer : en son honneur, ils sacrifiaient annuellement des bestiaux et des chevaux; il recevait à lui seul plus d'offrandes que toutes les autres divinités. Les Vitiens ont un respect superstitieux pour certains bâtons. Ici c'est une barre de fer qui reçoit les honneurs divins, là ce sont deux plats d'argent; ailleurs c'est un anneau destiné à être passé dans les cartilages du nez; ailleurs encore, c'est une crécelle. Le père Loyer a vu adorer le roi de cœur d'un jeu de cartes.

Que penser de tous ces cultes? Faut-il prendre à la lettre les témoignages qui en établissent l'existence à peu près universelle à l'origine? La raison humaine, le sentiment religieux, sont-ils vraiment partis de si bas? Comment le progrès sera-t-il possible, si les croyances primitives ne contiennent pas le germe, aussi obscur que l'on voudra, des développemens ultérieurs? De rien ne se fait pas quelque chose, et les formes épurées de religion auxquelles, dans le cours des siècles, s'élève de lui-même le genre humain, nous devons pouvoir les découvrir, vaguement dessinées déjà, dans la masse grossière des plus anciennes superstitions.

II.

Jusqu'ici nous nous sommes bornés scrupuleusement à exposer les faits : tâchons maintenant de les expliquer. Il faut distinguer

tout d'abord entre le fétichisme proprement dit et le culte des animaux, des plantes et des astres. L'usage a réservé le nom de fétiches à ces objets inanimés que les sauvages portent ordinairement sur eux et auxquels ils attribuent un pouvoir surnaturel; mais le fétiche est-il véritablement un dieu et adoré comme tel? En aucune façon. Le sauvage croit seulement que, par l'intermédiaire du fétiche, il peut contraindre son dieu à l'exaucer; le fétiche est, pour ainsi parler, un otage de la divinité qu'il tient entre ses mains; c'est, pourrait-on dire encore, comme un billet à ordre que le dieu s'est engagé d'honneur à ne pas laisser protester. Aussi, quand l'événement tourne contre son attente, le sauvage insulte et maltraite son fétiche; il le rejette comme chose vile et s'en choisit un autre. Ces dispositions se retrouvent, même chez des nations relativement civilisées, à l'égard des idoles, qui ne sont au fond que des fétiches. « En Chine, parmi le peuple, dit M. Lubbock, si après de longues prières adressées à leurs idoles, ils n'obtiennent pas ce qu'ils désirent, comme cela arrive souvent, ils les mettent à la porte comme des dieux impuissans; d'autres, les traitant plus mal encore, les injurient et quelquefois les battent. « Eh bien! chien d'esprit, lui disent-ils, nous t'avons logé dans un temple magnifique, nous t'avons couvert de dorures, nous t'avons bien nourri et abreuvé d'encens, et, après tous ces soins, tu es assez ingrat pour nous refuser ce que nous te demandons. » Puis ils attachent des cordes à l'idole, la précipitent à bas de son piédestal, la traînent dans les rues, au milieu de la boue et des ordures, pour la punir des dépenses inutiles qu'ils ont faites pour elle. Si, pendant ce temps, il arrive que leurs vœux sont remplis, ils la reconduisent au temple avec le plus grand cérémonial, la lavent, la replacent dans sa niche, s'agenouillent devant elle et lui font mille excuses de leur conduite. « Il est vrai, disent-ils, que nous avons été un peu trop vifs; mais toi, de ton côté, tu as été un peu trop lente à nous accorder ce que nous désirions. Pourquoi t'être attiré ces mauvais traitemens? Mais ce qui est fait est fait, n'y pensons donc plus. Si tu veux oublier le passé, nous allons te dorer à nouveau. »

Les circonstances dans lesquelles se fait le choix du fétiche prouvent bien qu'il n'a véritablement pas lui-même aucun caractère sacré. Un nègre intelligent dit un jour à Bosman : « Si l'un de nous est résolu à entreprendre quelque chose d'important, la première chose qu'il fasse est de chercher un dieu qui l'aide dans son entreprise. Dans ce dessein, il sort et prend pour dieu la première créature qui se présente à lui, un chien, un chat, peut-être même un objet inanimé qui se trouve sur son chemin, une pierre, un morceau de bois, ou quoi que ce soit, cela importe peu. Il offre immédiatement une offrande à ce nouveau dieu, lui explique son entreprise

et lui fait un vœu solennel que, s'il le fait réussir, il le considérera et l'adorera désormais comme son dieu. Si son entreprise réussit, il a découvert un nouveau dieu fort utile à qui il fait chaque jour de nouvelles offrandes; si le contraire arrive, il rejette le nouveau dieu comme un instrument inutile, qui redevient simple pierre comme devant. Nous faisons et défaisons donc journellement nos dieux et sommes par conséquent les inventeurs et les maîtres de ce que nous adorons (1). »

Il est clair d'après tout cela que le fétiche n'est pas un dieu, et qu'une vague notion du caractère immatériel de la divinité se cache sous ces grossières croyances. Le sauvage a l'instinct qu'un pouvoir mystérieux l'entoure, l'enveloppe, le domine : il le sent dans son cœur, il l'entrevoit dans sa raison obscure; nulle part ses yeux ne le découvrent. Inquiet, il voudrait s'y soustraire ou se le concilier; il s'ingénie à l'enfermer dans un lieu, à le matérialiser, pour le ramener à une mesure humaine et le tenir sous sa main. Ses laborieux et vains efforts, ses colères contre l'idole menteuse attestent l'action latente de la grande idée qui vit au plus secret de son être, et qu'il manifeste en la défigurant.

Quant au culte des animaux, des plantes, des fleurs, des fontaines, des astres, on en a donné diverses explications. Celle qui a cours d'ordinaire, c'est que l'homme confondit à l'origine la pensée, la vie, le mouvement et, par une sorte d'illusion naturelle, projeta au dehors de lui-même sa propre personnalité. Il se répandit dans la nature vivante et crut y trouver une âme semblable à la sienne. Cette âme universelle, qui rugit dans le tigre, rampe dans le serpent, fleurit dans la plante, coule dans les rivières, resplendit dans le soleil, scintille dans les étoiles, sollicite également, sous l'infinie variété de ses formes mobiles, l'adoration de la primitive humanité.

Prêter à celle-ci une pareille conception, c'est, croyons-nous, la faire à la fois trop enfant et trop philosophe. L'idée d'une âme du monde, d'une vie de l'univers, est le résultat de savantes et tardives réflexions; elle peut s'épanouir à l'aise dans la vaste et subtile intelligence d'un Platon, d'un Plotin : elle n'a pas sa place dans l'étroit et rude cerveau de l'homme des premiers âges. Se figurer d'autre part que l'humanité primitive anime toutes choses des rayons encore incertains de la personnalité qu'elle sent poindre en elle-même, c'est méconnaître les conditions de son existence.

On a étrangement abusé du parallèle, vrai par certains côtés, entre l'homme primitif et l'enfant. Jeté nu sur la terre, sans famille pour le recevoir, sans mère pour l'allaiter, l'enfant infailli-

(1) Lubbock, *les Origines de la civilisation*, traduction française, p. 327-328.

blement périrait. Quel qu'ait été l'homme primitif, il différait certes de l'enfant puisqu'il a survécu. Il eut à lutter contre des obstacles inouis : de gigantesques animaux lui disputaient l'empire; il dut fabriquer des armes, tailler des silex, user de force et de ruse, observer, calculer, prévoir, et cela dès les premiers jours de son apparition sur la terre. On ne saurait comprendre qu'il eût été capable de tels efforts sans une conscience déjà très claire et très énergique de sa personnalité. Or la personnalité n'existe qu'à la condition de s'opposer à ce qui n'est pas elle; se connaître comme une personne, c'est affirmer qu'on est autre que les objets et les êtres extérieurs; c'est les poser en face de soi, les déclarer étrangers à soi. Si pour nous les autres hommes sont des personnes, c'est que, par induction, nous découvrons en eux les marques d'une activité intelligente et libre, sœur de la nôtre, et cette parenté, c'est le langage qui la révèle. Quant aux êtres qui n'emploient ni n'entendent aucun langage humain, nous n'hésitons pas plus à leur refuser le caractère de la personnalité qu'à nous l'attribuer à nous-mêmes : les deux jugemens sont corrélatifs l'un de l'autre. Si donc l'homme primitif eut nécessairement conscience de sa personnalité, il connut du même coup, et d'une évidence également nécessaire, l'impersonnalité non-seulement des objets inanimés, mais des plantes et des animaux. Il comprit immédiatement son incomparable dignité, et, loin de se confondre avec les choses, il en commença la conquête, les plia l'une après l'autre à son usage, et lentement imprima sur la face de la nature le sceau de sa souveraine domination.

Il nous semble donc contradictoire avec les conditions d'existence des premiers hommes que le culte des animaux, des plantes, des fleurs, des astres, ait été vraiment primitif. L'homme dut, à l'origine, rapporter tout à lui; il avait trop à faire, il avait trop rude guerre à mener contre les êtres hostiles qui de toutes parts l'assiégeaient, pour s'alanguir dans la mysticité du panthéisme et curieusement écouter autour de lui les palpitations de l'âme universelle. Il estima les êtres et les choses à raison du mal ou du bien qu'ils lui faisaient. La férocité du tigre, son agilité prodigieuse à fondre sur sa victime, sa force, supérieure à celle de l'éléphant, le désignaient entre tous aux honneurs divins. On comprend aussi que le serpent se soit fait une large place dans le culte épouvanté des premiers hommes. Il se meut rapidement sans organes moteurs apparens, on dirait parfois qu'un ressort invisible le projette en avant comme une flèche, il enlace sa proie, l'étouffe, l'écrase en un clin d'œil, sa dent, quand elle est venimeuse, perce à peine la peau et donne une mort infaillible, il renouvelle au printemps son enveloppe et semble jouir du privilége du rajeunissement et de l'immortalité; il est mystérieux, furtif, inévitable : en voilà plus qu'il n'en faut

pour faire un très grand dieu. La même explication peut être donnée pour l'adoration des arbres. Une vague terreur se mêle à la demi-obscurité des forêts. « Si vous vous promenez, dit Sénèque, dans un bois planté de vieux arbres de grosseurs extraordinaires, dont les branches entrelacées interceptent la lumière du ciel, la grande élévation, le calme, l'ombre profonde, tout imprime à votre esprit la conviction qu'un dieu est présent. » Mais disons-le à la louange du genre humain : la reconnaissance fit peut-être encore plus de dieux que la crainte. C'est la gratitude pour les services rendus qui sans doute consacra ici le cheval, ailleurs le bœuf et l'ichneumon, ailleurs encore l'olivier, le hêtre, le chêne. La fène, plutôt que le gland traditionnel, pourrait bien avoir servi de nourriture aux premiers hommes, et quant au chêne, il dut, selon quelques-uns, ses honneurs moins à sa beauté qu'à l'abondance de son fruit, véritable providence pour les porcs, qui sont le plus riche et le plus précieux bétail des époques primitives (1).

Cependant les sentimens de reconnaissance et de crainte n'expliquent pas suffisamment l'origine des religions inférieures. Bien des animaux ont été l'objet d'un culte, qui semblent n'avoir jamais été ni fort utiles ni fort nuisibles : la tortue par exemple, si vénérée chez certaines peuplades de l'Amérique du Nord. D'autre part on a quelque peine, dans cette théorie, à rendre compte de ces créations fantastiques devant lesquelles trembla si longtemps et tremble encore sur plusieurs points du globe l'homme qui n'a pas dépassé un certain degré de culture intellectuelle : serpens et taureaux ailés, animaux à tête humaine, dieux à têtes d'animaux sur un corps humain. Sans doute, l'imagination fut pour beaucoup dans la production de ces monstres sacrés; mais il reste à expliquer pourquoi elle s'est avisée de les produire. L'imagination ne travaille pas en l'air; il lui faut un prétexte, un point de départ, des données positives, idées ou faits. Ce sont précisément ces idées qu'il s'agit ici de déterminer.

Quinet suppose que le souvenir, vaguement conservé à travers les âges, des animaux antérieurs au dilivium a bien pu servir de base à ce travail de l'imagination. « Les faunes éteintes des grands mammifères perdus sifflent, hurlent, beuglent, rugissent, au fond des traditions grecques, dont ils forment la plus ancienne couche... L'homme a vécu avec quelques-uns des colosses organisés des premiers temps, et, d'âge en âge, il en a gardé un souvenir d'effroi, que l'éloignement a augmenté. Comme la terreur s'est ajoutée à la distance pour tout grossir et défigurer, ne vous étonnez pas si les

(1) Vauban disait que, « s'il avait à coloniser avec de faibles ressources une île déserte, il commencerait par y lâcher un troupeau de porcs. » (M. Ch. Toubin.)

monstres gigantesques de l'époque tertiaire sont devenus, de tradition en tradition, plus monstrueux que dans la réalité. Celui qui aura rencontré le premier ancêtre du chien, l'amphycion, a cru lui voir trois têtes. Il en a fait Cerbère, le chien de l'enfer, à la voix d'airain. Il aura donné des ailes aux hipparions et des pieds de serpent aux énormes ruminans et pachydermes cachés dans les hautes herbes primitives... On pourrait reconnaître les singes (mésopithèques) du Pentélique dans les satyres, les rhinocéros dans les licornes, l'antilope dans la chèvre Amalthée, les sérénoïdes dans les sirènes, le *felis spelæus* dans le lion de Némée, le mastodonte dans le minotaure, et toute la faune miocène dans les Gorgones, les Cyclopes, les Lestrigons, Borée, aux pieds de reptile, qui erre aux derniers confins du monde grec. »

Le savant auteur de l'*Histoire primitive du genre humain*, M. Tylor, propose la même explication et croit retrouver dans le mythe indien de la tortue sacrée qui porte la terre, la trace de l'impression profonde que dut faire sur l'esprit des premiers hommes la vue de la tortue gigantesque de l'Himalaya, *colossochelys atlas*, aujourd'hui fossile. Il se pourrait que cette ingénieuse hypothèse contînt une part de vérité; mais c'est à la condition que l'homme eût été contemporain de l'époque tertiaire, ce qui n'est pas encore complétement prouvé. En tout cas, l'explication ne vaudrait que pour quelques cas particuliers, et elle ne rendrait nullement compte de l'adoration des plantes et des astres. Nous préférons de beaucoup une théorie originale de M. Spencer, qui ramène tous ces cultes inférieurs à une forme plus élevée, plus spiritualiste, plus véritablement humaine de la religion, le culte des ancêtres.

Les beaux travaux de MM. Mac-Lennan, Tylor, Lubbock ont jeté quelque lumière sur cette période de l'évolution religieuse de l'humanité qu'on appelle le *totémisme*. Le *totem*, d'origine américaine, désigne l'objet, ordinairement un animal, qui sert de divinité protectrice à toute une tribu. Le totémisme diffère du fétichisme proprement dit, en ce que ce dernier déifie une chose particulière, individuelle, tandis que le totémisme attribue un caractère sacré à tous les individus d'une même espèce. Ainsi le nègre, qui prend un épi de maïs comme fétiche, estime beaucoup cet épi en particulier; mais le maïs, comme espèce, lui importe peu. Le Peau-Rouge, au contraire, qui prend pour totem l'ours ou le loup, se sent en communication intime, sinon mystérieuse, avec l'espèce entière. Tous les loups ou tous les ours lui deviennent inviolables; il s'abstient de les poursuivre, de les maltraiter, de les tuer. De plus, le totem donne son nom à toute la tribu. On ne peut méconnaître dans le totémisme un degré supérieur de généralisation, et par là une forme plus élevée du développement intellectuel.

Quelle est, selon M. Spencer, l'origine du totémisme? Primitivement les hommes furent désignés par les noms de certains animaux ou de certains objets auxquels leurs qualités physiques ou morales les faisaient ressembler. La même tendance aux sobriquets expressifs se retrouve chez les enfans et les gens du peuple : preuve qu'elle dut exister chez l'humanité naissante. L'homme rude et grossier, on l'appellera l'*ours*, tel rusé compère devient le *vieux renard*, tel autre, prudent, cauteleux, taciturne, sera le *serpent*. Les sobriquets peuvent être tirés des arbres et des plantes : celui-ci, dont les cheveux sont rouges, ses camarades ne lui donnent bientôt plus d'autre nom que la *carotte*; celui-là, d'une force à défier tous les assauts, n'est rien moins qu'un *chêne*. Il est clair que la plupart de ces surnoms, répondant à des qualités toutes personnelles, durent changer d'une génération à l'autre; il put arriver néanmoins que les enfans d'un chef redoutable et puissant aient trouvé honneur ou profit à s'appeler comme lui. Son féroce courage l'avait fait surnommer le *loup*, ses fils et ses petits-fils héritent de ce nom glorieux et du prestige qui s'y rattache; plus tard la famille devient tribu : c'est la tribu des *loups*. Il n'est pas même nécessaire pour se transmettre que le sobriquet soit honorifique : il peut être méprisant, et par l'usage passer de génération en génération aux descendans les plus éloignés de celui qui l'a seul mérité. Ainsi s'expliquent les désignations souvent bizarres que se donnent à elles-mêmes certaines tribus sauvages. On trouve par exemple dans les régions de l'Amazone les tribus des *Tortues*, des *Diables*, des *Canards*, des *Étoiles*.

Une des croyances les plus essentielles à l'humanité, c'est que quelque chose de l'homme survit à son corps, et qu'on peut, par prières, offrandes, sacrifices, se concilier cet esprit devenu plus puissant dans ses nouvelles conditions d'existence. D'un autre côté, le langage primitif est tout concret, il ne contient guère que des mots qui désignent des êtres individuels et actuellement sensibles. On n'a pas encore appris à détacher le nom de la chose nommée, à le considérer à part : pour l'intelligence grossière du sauvage, ils s'impliquent l'un l'autre indissolublement. A mesure donc que se perd le souvenir de l'ancêtre qui a donné son nom à la famille, puis à la peuplade, se manifeste une tendance croissante à reporter vers l'animal qui suggéra le sobriquet originel, le culte dont l'âme du chef fut primitivement l'unique objet. Le *loup*, guerrier puissant, vient de mourir, ses enfans, qui l'ont connu, invoquent et adorent son esprit, ils savent bien à qui s'adressent leurs hommages; ses petits-enfans le savent encore, mais dès la troisième ou quatrième génération la mémoire du héros est abolie, le nom seul a survécu. L'habitude d'adorer le *loup* persiste : quel loup sinon l'animal fauve, hurlant, rapide, que chacun désigne par ce nom, le loup que les

yeux voient, que les oreilles entendent, dont troupeaux et pasteurs ont souvent senti les morsures? Voilà comment peu à peu le loup s'est substitué au grand chef oublié; c'est lui qui est l'ancêtre de la tribu, c'est lui qu'on vénère comme tel, sa vie est sacrée; s'il est tué par hasard, on lui en demande pardon, on fait pour l'apaiser des prières et des offrandes, on lui immole son meurtrier. Le loup est le totem, le dieu de la tribu.

Par là s'expliquent à la fois et la diversité presque infinie des dieux chez une même race, et l'universalité de certains cultes chez les races les plus différentes. On sait que dans l'ancienne Égypte le même animal, dont la vie était ici regardée comme inviolable, ailleurs était mis à mort sans le moindre scrupule : n'est-ce pas qu'antérieurement aux âges historiques chacune des tribus dont se forma le peuple égyptien avait son totem particulier qui devint plus tard une divinité locale? Et, si l'adoration du serpent se retrouve sous presque toutes les latitudes, n'est-ce pas que, sans parler de la crainte qui fut pour beaucoup dans la naissance et le développement d'un pareil culte, la rapidité silencieuse avec laquelle cet animal fond sur sa victime sans défense fut une des qualités les plus appréciées des guerriers primitifs qui tinrent à honneur de lui devoir leur surnom?

La même théorie vaut pour tous les totems en général, qu'il s'agisse d'animaux ou de plantes ou même d'objets inanimés. Le culte des astres, selon M. Spencer, n'a pas d'autre origine. De tout temps, les poètes ont prodigué à leurs maîtresses les noms de soleil et d'aurore. Shakspeare dit en parlant de Henri VIII et de François Ier : « Ces deux soleils de gloire, ces deux lumières des hommes, » et dans *Peines d'amour perdues* il appelle une princesse « une lune gracieuse. » Toutes ces associations d'idées furent primitivement beaucoup plus spontanées, énergiques, et par la pauvreté du langage le sens métaphorique s'effaça promptement. Qu'on se figure, au milieu des angoisses de la tribu en guerre avec ses voisins, le retour du chef vainqueur; pour toutes ces âmes courbées sous l'épouvante, sa face radieuse n'est-elle pas vraiment le soleil qui dissipe les nuages? Lui-même, il est le soleil, il n'a plus d'autre nom; ses descendans seront les fils du soleil, et, croyant honorer leur aïeul, inonderont de sang humain les autels de l'astre du jour dans le grand temple de Mexico. Ces vues de M. Spencer semblent confirmées par certains témoignages des voyageurs. Ainsi, selon Spix et Martius, les Abipones pensent descendre des Pléiades, et quand, à certaines époques de l'année, cette constellation disparaît du ciel de l'Amérique du Sud, ils croient que leur grand-père est malade et ils craignent qu'il ne meure; mais, aussitôt que ces sept étoiles reparaissent au mois de mai, ils reçoivent leur grand-père

comme s'il sortait de convalescence, avec des cris de joie et au son des trompettes, pour le féliciter de son rétablissement. De même, au témoignage de Marsden, cité par M. Lubbock, les indigènes de Sumatra semblent croire qu'ils descendent des tigres et les appellent respectueusement : *les ancêtres*.

La théorie de M. Spencer a l'avantage de rendre parfaitement compte du culte rendu partout, pendant les époques de civilisation primitive, à ces monstres complexes, où les formes animales les plus diverses se combinent, soit entre elles, soit avec la forme humaine. Qu'un chef appelé le Loup ait enlevé à une tribu voisine une femme connue sous le nom d'un autre animal, que la tradition conserve le souvenir de la double origine de la famille, les enfans seront issus du loup et d'un autre animal; puis l'imperfection déjà signalée du langage accréditera peu à peu la croyance à un ancêtre en qui les deux natures animales se sont trouvées unies. Si la tribu grandit et devient une nation, les représentations d'un tel monstre seront l'objet d'un culte. La femme peut avoir appartenu à une tribu qui n'avait pas de totem; dans ce cas, le dieu-ancêtre sera figuré par les formes combinées de la femme et du loup. De là, chez les Égyptiens, le dieu à tête d'épervier et la déesse Patch, avec son corps de femme et sa tête de lion; de là les divivités babyloniennes, l'une représentée par un homme ayant la queue d'un aigle, l'autre par un buste humain surmontant un corps de poisson. Ainsi s'expliquent encore les taureaux ailés à tête humaine des bas-reliefs de Ninive, les centaures, les satyres de la mythologie grecque.

Telle est dans ses traits essentiels l'ingénieuse théorie de M. Spencer. Nous ne voudrions pas en prendre l'entière responsabilité; mais elle est digne de toute attention. En dernière analyse, c'est dans la croyance à l'immortalité qu'elle place l'origine des cultes primitifs. Elle dérive d'une source élevée des superstitions dont l'absurdité paraît d'abord aussi invraisemblable qu'inexplicable, sans avoir besoin pour cela de faire des premiers hommes des métaphysiciens; mais, à son tour, cette croyance à l'âme immortelle, quelques formes grossières qu'elle revête au début, ne suppose-t-elle pas déjà, à un certain degré de pureté et d'énergie, le sentiment religieux? Qu'est-ce au fond que cette aspiration, vieille comme l'humanité même, vers un avenir meilleur, sinon l'instinct obscur d'un bonheur, d'une perfection qui ne sont pas de ce monde, d'un idéal enfin, dont l'attraction divine sollicite l'âme humaine par le tourment du mieux et la soulève au-dessus d'elle-même? Et si tout effet positif implique une cause positive, comment cette cause ne serait-elle pas ici l'idée même du parfait, imprimée, pourrait-on dire, au plus profond de l'homme et produisant, dès les premiers jours d'existence de notre espèce, dans la sensibilité comme dans

l'intelligence, tout un ordre de phénomènes auxquels la nature morale de l'animal reste éternellement étrangère?

III.

Les premiers hommes, avons-nous dit, ne furent pas des métaphysiciens, et c'est surtout par la conscience douloureuse de leur propre faiblesse, par le pressentiment d'une destinée meilleure, que le sentiment religieux s'éveilla tout d'abord dans leurs âmes. Nous devons croire cependant que, dès l'origine, la réflexion fut pour quelque chose dans cette évolution. Il est impossible que le spectacle de l'univers n'ait pas raconté à l'intelligence humaine, si grossière qu'on la veuille supposer, l'intelligence créatrice, la cause suprême de tous les êtres. Le principe qu'on appelle dans l'école *principe de causalité*, et qui est l'essence même de la raison, dut solliciter de bonne heure la réflexion et lui faire entrevoir l'existence d'un Dieu unique et tout-puissant. J'en trouve une preuve assez frappante dans le témoignage du missionnaire Crantz, qui rapporte ce raisonnement d'un Esquimau : « Un *kadjak* (canot) ne s'est pas fait tout seul, il a fallu, pour le construire, du travail et de l'adresse; mais un oiseau est construit bien plus adroitement encore, car un homme ne peut pas faire un oiseau. On dira que cet oiseau est né de parens, et ceux-ci d'autres parens, et ainsi de suite; mais il est nécessaire qu'il y ait eu à l'origine des premiers parens. D'où venaient-ils? Certainement un être doit exister capable de les faire, eux et toutes choses, et il est beaucoup plus puissant et savant que le plus savant homme. » Je soupçonne que le missionnaire a revu et corrigé le raisonnement de son sauvage; il a dû lui donner, au moins dans la forme, une rigueur et une précision dont l'Esquimau, si intelligent qu'on le suppose, eût été difficilement capable; mais d'ailleurs je ne vois aucun motif de révoquer en doute le témoignage de Crantz. Cette déduction s'impose irrésistiblement à l'esprit humain, et tout porte à croire qu'elle fut le produit naturel et spontané de la réflexion naissante.

Il s'ensuivrait qu'à l'origine l'humanité fut monothéiste, et que le polythéisme n'est qu'une forme ultérieure et dégénérée de la religion primitive. Cette opinion, toute paradoxale qu'elle peut sembler aux disciples d'Auguste Comte, est confirmée par l'étude attentive des plus anciens monumens du sentiment religieux. De récentes découvertes ont donné la certitude que sous les superstitions populaires de l'antique Égypte, se cachait la croyance à une intelligence unique et souveraine, ordonnatrice de l'univers, juge des humains dans l'autre vie. Le duc d'Argyll et M. Fergusson font observer avec raison que la religion des premiers Aryas fut de

tout point très supérieure au brahmanisme et au polythéisme grec qui en sont issus. Une inspiration monothéiste, remarquablement pure et élevée, circule à travers les Védas; Sōma, Agni, Indra, Varouna, ne sont, pour les vieux chantres aryas, que les manifestations diverses d'un principe unique, et ce dieu souverain, inaccessible dans son essence, sans nom comme sans bornes, est le père de tout ce qui est, de la terre et des cieux, des dieux et des hommes. Écoutons ce cantique admirable, l'un des plus beaux qui aient jailli de l'âme humaine pour glorifier son Créateur :

« Au commencement s'est élevé l'enfant resplendissant comme l'or; il était le seul seigneur né de tout ce qui existe. Il a affermi la terre et le ciel. Qui est le Dieu à qui nous offrirons notre sacrifice?

« Celui qui donne la vie, celui qui donne la force, celui dont tous les dieux brillans révèrent le commandement, dont l'ombre est l'immortalité, dont l'ombre est la mort. Qui est le Dieu à qui nous offrirons notre sacrifice?

« Celui qui, par sa puissance, est le seul roi du monde, qui respire et s'éveille; celui qui gouverne tout, les hommes et les bêtes. Qui est le Dieu à qui nous offrirons notre sacrifice?

« Celui dont les montagnes neigeuses, dont la mer, ainsi que la rivière éloignée, proclament la grandeur; celui à qui appartiennent ces régions, comme si c'étaient ses deux bras. Qui est le Dieu à qui nous offrirons notre sacrifice?

« Celui par qui le ciel est rendu brillant et la terre solide; celui par qui le ciel, le plus haut des cieux, a été affermi; celui qui a mesuré la lumière dans l'air. Qui est le Dieu à qui nous offrirons notre sacrifice?

« Celui que le ciel et la terre, consolidés par sa volonté, révèrent en tremblant intérieurement; celui sur qui luit le soleil levant. Qui est le Dieu à qui nous offrirons notre sacrifice?

« De l'endroit où sont allées les grandes nuées qui contiennent la pluie, où elles ont déposé la semence et allumé le feu, de là s'est élevé celui qui est la seule vie des dieux brillans. Qui est le Dieu à qui nous offrirons notre sacrifice?

« Celui qui, par sa puissance, a regardé par-dessus les nuées chargées de pluies,... celui qui est Dieu au-dessus de tous les dieux. Qui est le Dieu à qui nous offrirons notre sacrifice?

« Puisse-t-il ne pas nous détruire, lui le créateur de la terre, ou lui, le juste, qui a créé le ciel; il a aussi créé les éclatantes et puissantes eaux. Qui est le Dieu à qui nous offrirons notre sacrifice? »

Nous pourrions multiplier les citations; mais en poursuivant au-delà de l'état primitif l'étude de l'idée religieuse, nous sortirions du cadre que nous nous sommes tracé. Qu'il reste établi que la rai-

son concourt avec le sentiment pour donner naissance aux premiers cultes; les formes grossières que ceux-ci affectent quelquefois sont des masques trompeurs sous lesquels se dissimulent une aspiration sublime vers un idéal de perfection qui n'est pas de ce monde, et l'impérieux besoin de concevoir une première cause à tout ce qui est. Ce sont là les deux fondemens de la croyance en Dieu; ils sont contemporains de l'humanité même.

Sont-ils vraiment indestructibles, et tous les efforts de la critique viendront-ils éternellement s'y briser? Il semble que depuis quelque temps une campagne décisive soit commencée contre les vieilles et vénérables traditions religieuses de notre espèce. Les preuves d'un Dieu personnel, créateur et providence de l'univers, sont violemment battues en brèche. L'optimisme philosophique qui, de l'arrangement harmonieux du monde, croit pouvoir conclure à une cause infiniment sage et bonne, provoquait, il n'y a pas longtemps, de la part de Stuart Mill, une réfutation où l'on retrouve quelque chose de l'éloquence irritée de Lucrèce. Le principe des causes finales rencontre de rudes adversaires dans le matérialisme et la doctrine de l'évolution; l'idée même de l'absolu, chassée de la science par le positivisme, traduite devant le tribunal d'une critique sans merci, est déclarée inintelligible, contradictoire, indigne d'habiter plus longtemps l'esprit humain. Nous croyons, quant à nous, que, pour être vieux, les argumens de la théodicée traditionnelle n'en sont pas plus mauvais, et qu'il ne s'agit que de les entendre; mais nous croyons aussi que le raisonnement ne se suffit pas à lui-même, et qu'il doit se retremper, se fortifier à ces sources vives du sentiment d'où, pour la première fois, dans l'âme humaine jaillit l'idée religieuse. Est-il donc vrai que nous n'ayons plus conscience d'être imparfaits et misérables? Est-il donc vrai que la science soit à la veille de réaliser sur terre une félicité qui rende le ciel inutile? Est-il vrai enfin que l'homme n'aspire pas invinciblement au-delà de tout ce que la réalité peut fournir ici-bas, et qu'à mesure qu'il accroît la somme de son bien-être en diminuant celle de ses efforts, il ne sente pas grandir et multiplier ses besoins? Toute la question est là, et, sans aller jusqu'au pessimisme de Schopenhauer et de Hartmann, nous estimons comme eux qu'en dépit de toutes les promesses de la civilisation, l'homme souffrira toujours, d'autant plus vulnérable que son bonheur offrira plus de surface à des maux indestructibles, d'autant moins satisfait qu'en versant dans son âme plus de jouissances il aura acquis la certitude qu'elles sont impuissantes à la combler. Contemporaine de la douleur, la religion durera autant qu'elle; pour cesser de croire en Dieu, il faudrait que l'homme eût cessé d'être homme, et lui-même fût devenu Dieu.

LUDOVIC CARRAU.

quand les grands le méritent; mais qu'une belle dame cesse d'être une honnête femme, la laitière la regarde avec un air de hauteur. Ce n'est pas tout, en faisant ainsi du haut-le-corps, la laitière se guinde et devient prétentieuse; elle dit à la grande dame : « J'aurais honte *inclusivement* de causer avec vous. » Marquons encore l'honnêteté des conteurs plébéiens; s'il y a dans leurs histoires certains détails scabreux, ils ne s'en amusent point, ne s'y arrêtent pas en pesant dessus comme l'Arétin ou en voletant tout autour comme La Fontaine; ils les montrent si ingénûment qu'il faut avoir l'imagination bien corrompue pour s'en offusquer. Ils ont une crédulité shakspearienne et admettent des engagemens aussi insensés que ceux du *Marchand de Venise;* la vraisemblance de leurs fables ne les inquiète pas, et comme Shakspeare, ils se montrent sans pitié pour les méchantes gens; le peuple bat des mains en voyant décoller M. Joseph et la vieille. En revanche ce peuple a des vertus que nous perdons et la première de toutes, le respect filial; il observe le seul des dix commandemens qui ne soit pas une prohibition : Honore ton père et ta mère. L'enfant déjà grand, déjà mûr, donne à ses parens le titre de seigneur, *signore*. Enfin, à chaque mot, le narrateur montre qu'il est nécessiteux; il s'inquiète très fort du manger, qui tient peu de place sur la table des pauvres gens, mais beaucoup dans leur pensée et dans leur existence. Monsieur Jean ne quitte pas sa femme sans la rassurer sur la question des subsistances : « Sois tranquille, lui dit-il, on t'apportera ton lait, ton pain, ta viande *et tout.* » La laitière va déjeuner chez la signora, le jour même de l'exécution; quelle bombance! Des *semelles*, des croûtes rôties et du beurre, et du bon! Quand les riches se marient, les indigens auront de quoi dîner pendant six mois. C'est le côté merveilleux de la fable. Le conteur y tient si fort qu'il y revient deux fois. Il faut se préoccuper des petits; monsieur Jean n'oublie pas le pourboire au cocher quand on le fait descendre de voiture pour le traîner en justice. Le charbonnier pense à ses parens éloignés, eux aussi ont le droit de vivre; il leur donnera tout son charbon, qui l'inquiète même au comble de sa fortune, et viendra vivre en Turquie où il y a grande chère pour tous. Le petit mendiant aveugle et pouilleux nous donne ainsi des préceptes de charité. Son dernier mot est une leçon de résignation et de philosophie pratique. Il s'écrie sans amertume après avoir raconté la grande ripaille de Constantinople :

> Tout le monde fut fortuné...
> Personne ne m'a rien donné!

Dans le nord, les plébéiens avinés déclament souvent sur la misère du peuple. Dans le midi, les pauvres diables à jeun fredonnent gaîment le refrain de Béranger : « Les gueux sont des gens heureux. »

MARC-MONNIER.

LES

GUERRES DE RELIGION

AU XVIe SIÈCLE

Les Luttes religieuses en France au XVIe siècle, par le vicomte de Meaux. Paris, 1879.

L'histoire des luttes religieuses en France au XVIe et au XVIIe siècle a été longtemps presque oubliée; pendant le règne de Louis XIV on laissa tomber un voile sur les époques troublées qui avaient précédé le triomphe définitif de la monarchie catholique. L'oubli, volontaire au XVIIe siècle, devint complet au XVIIIe; les huguenots n'étaient aux yeux des philosophes que de simples fanatiques dignes de pitié. L'école historique moderne a donc pu faire de véritables découvertes en fouillant dans les nombreux documens du XVIe siècle; elle a rendu la vie à une foule d'acteurs, rectifié bien des jugemens consacrés; toute une littérature longtemps méprisée a été remise en lumière; les témoignages des vaincus de nos guerres civiles ont été recueillis avec autant de soin que ceux des vainqueurs. L'histoire de la réforme française a été pour ainsi dire refaite; sur ce grand événement, on en était resté depuis le XVIIe siècle au jugement porté par Bossuet dans son *Histoire des variations des églises protestantes*, comme s'il n'y avait rien d'autre en jeu au XVIe siècle que des dogmes et des doctrines. Car il faut remarquer que la théologie victorieuse avait, pour ainsi dire usurpé la place de l'histoire. L'âge héroïque durant lequel les passions religieuses se doublaient de passions et d'ambitions aristocratiques fit place à de misérables controverses, et l'on affecta

de ne voir que l'œuvre de l'hérésie dans les émotions et les luttes d'un siècle entier.

L'histoire de nos luttes religieuses peut se diviser en deux grandes périodes de guerres civiles, dont chacune fut terminée par une pacification; car il n'y eut que deux pacifications véritables, et le noble mot de paix s'attache mal à tant d'instrumens qui furent signés par des partis fatigués et qui ne marquèrent en réalité que des trêves. La première pacification fut celle d'Henri IV, qui ferma l'ère des guerres du XVIe siècle : ce fut la pacification par la justice. La seconde fois, la pacification fut imposée par Richelieu; celle-ci fut définitive, ce fut la pacification par la force, l'écrasement définitif du protestantisme; le vainqueur n'anéantit pas tout à fait son adversaire, mais il le laissa si affaibli que toute résistance armée lui devint désormais impossible.

Nous ne reprocherons pas à M. de Meaux, qui vient de publier *les Luttes religieuses en France au XVIe siècle*, de n'avoir traité que la première partie d'un si vaste sujet et de s'être arrêté à la pacification d'Henri IV; son titre même l'y autorisait, l'y obligeait. Mais il nous semble qu'il est difficile de bien comprendre le grand drame de la réforme française si l'on n'en étudie les derniers actes aussi bien que les premiers. Si la pacification d'Henri IV, celle que j'ai appelée la pacification par la justice, avait été définitive, si la tolérance avait pu entrer dans les mœurs de la nation dès le commencement du XVIIe siècle, nous serions tentés d'être plus sévères pour ceux qui tant de fois, pendant le siècle précédent, eurent recours à la guerre civile; certains événemens s'éclairent par ce qui les suit autant que par ce qui les a précédés. L'histoire des années qui suivirent le règne d'Henri IV démontre abondamment que la tolérance imposée pendant quelques années par la puissance royale était précaire et hasardeuse; la force n'avait pas encore accompli toute son œuvre, et la force devait avoir plus de part que la justice et que la foi dans la solution définitive des grandes questions soulevées par la réforme. On niera peut-être que la seconde pacification, celle de la persécution et de la force, contînt en germe la révocation de l'édit de Nantes; mais on ne pourra guère nier que cette révocation excuse ceux qui, pendant le cours de nos terribles guerres civiles, n'avaient jamais compté que sur Dieu et sur leur épée.

Même en écartant les luttes religieuses qui remplirent le commencement du XVIIe siècle, le sujet est encore si vaste qu'on peut s'étonner de voir un écrivain entreprendre de raconter une histoire si confuse, si tourmentée, si féconde en péripéties. Ce qui nous a touché particulièrement dans l'ouvrage de M. de Meaux, c'est un effort extraordinaire vers la justice et l'impartialité, effort d'autant plus méritoire que l'écrivain est un catholique fervent, je dirais

volontiers passionné : il est clair qu'il regarde les protestans moins comme des hérétiques que comme des chrétiens ; il sent mieux ce qui les unit à lui que ce qui les en sépare ; il souffre de ce grand déchirement religieux, qui fut aussi un déchirement national. L'écrivain ne cherche pas seulement à être équitable, il veut être généreux, il est pris d'une noble pitié pour tant de martyrs et de héros qui ont confessé leur foi dans les supplices ou dans les combats. Comme il effacerait, s'il le pouvait, tant de taches sanglantes! comme il rougit de tant de trahisons! comme il voudrait expier tant de criantes injustices!

L'historien catholique qui veut juger impartialement les acteurs de nos guerres religieuses se donne une tâche bien difficile. Quand on ne veut pas tromper les autres, on peut encore se tromper soi-même. On a beau se dire que la vérité religieuse est à des étages si élevés qu'elle ne peut être éclaboussée par le sang humain, comment peut-on ne pas être invinciblement enclin à chercher pour les fautes des siens ce que l'on nomme de nos jours les « circonstances atténuantes? » Comment peut-on s'empêcher de confondre quelquefois les doctrines et les défenseurs des doctrines? M. de Meaux ne s'en cache point : il laisse voir partout son zèle catholique ; et comment pourrait-on l'en blâmer? Si sévère qu'il puisse être pour les hommes, a-t-il le droit de l'être pour la passion qui les animait et qu'il sent remuer dans son propre cœur? Nous pardonnons à d'Aubigné ses colères huguenotes, nous pouvons bien pardonner quelque chose à l'ardeur royaliste et catholique d'un Montluc. Il y eut chez les uns et les autres des bourreaux et des victimes. Sans doute le cœur de l'historien généreux s'émeut surtout pour les causes vaincues, mais nous ne pouvons trouver mauvais que M. de Meaux vante sans cesse la fidélité naïve, tenace, patiente du peuple français à son ancienne foi et qu'il ose être juste, même pour la ligue.

Si le récit de nos guerres de religion est de nature à remplir de pitié les âmes les plus dures, il s'y trouve pourtant toujours quelque chose de fortifiant, de noble et de grand. Des deux côtés en effet on se battait pour une cause que l'on croyait sainte : on s'enrégimentait pour un roi plus grand que tous les rois de la terre. On suivait sans doute en même temps qu'une cause idéale toute sorte d'intérêts terrestres : la guerre entre Rome et les églises était aussi la guerre entre la monarchie absolue et la monarchie féodale, entre les parlemens et les grands, entre la robe et l'épée, entre les villes et les châteaux ; mais tous ces intérêts terrestres, qui n'avaient que confusément conscience d'eux-mêmes, s'effaçaient devant l'intérêt religieux. Les ambitions avouées des deux partis étaient si hautes qu'elles allaient jusqu'à dominer le sentiment na-

tional : on ne songeait pas à conquérir des villes et des provinces, on voulait faire des conquêtes pour la vérité.

I.

Les grandes révolutions sont pareilles aux forces naturelles inconscientes; elles produisent des effets qui n'étaient point attendus de ceux qui leur donnent le branle. La liberté des cultes est sortie des guerres de religion, et les soldats de ces guerres ne respectaient cette liberté ni les uns ni les autres : « Je voudrais rechercher, dit M. de Meaux dans l'introduction de son livre, comment dans notre patrie un culte reconnu pour faux par la puissance publique a pu être protégé librement par les citoyens, comment la vérité religieuse a cessé d'être munie d'une sanction civile et pénale. Aux yeux de la plupart de mes contemporains, je ne l'ignore pas, c'est la question inverse qu'il conviendrait de poser. Ils trouvent des cultes divers établis et pratiqués parmi eux. Comment les lois humaines se sont-elles jamais occupées d'en prescrire ou d'en proscrire aucun? Comment ce qu'ils se sont habitués à voir n'a-t-il pas été toujours? Voilà de quoi ils s'étonnent et sont disposés à s'indigner. Pourtant il est certain que le droit ancien, l'intolérance, est demeuré non-seulement en vigueur, mais unanimement incontesté jusqu'au jour où le protestantisme est parvenu à couper en deux la chrétienté; que, même après ce partage, le droit nouveau, la tolérance, n'a été professé ni au nom de l'un ni au nom de l'autre culte, que l'un et l'autre au contraire ont continué à revendiquer chacun à leur profit le droit de la vérité de bannir et d'extirper l'erreur, et que, s'ils en sont venus enfin à se supporter, c'est après avoir réciproquement et vainement essayé de s'anéantir. La tolérance ne s'est pas introduite dans le monde comme une règle de justice : elle a d'abord été subie comme une nécessité. »

C'est donc l'avènement de la tolérance que veut raconter M. de Meaux et la façon dont cette nécessité tour à tour disputée et subie a pris dans les âmes le caractère d'un principe ou d'une habitude. Il prend beaucoup de peine pour montrer comment l'intolérance du monde antique s'était glissée dans le christianisme; comment l'union du pouvoir civil et du pouvoir religieux, qui avait paru chose indispensable aux païens, continua, l'ère des persécutions passées, à sembler désirable aux chrétiens et finit par leur paraître nécessaire. Il saisit, par exemple, chez saint Augustin, la contradiction entre les doctrines de l'église des martyrs et celles de l'église triomphante. Saint Augustin écrit en parlant aux manichéens : « Que ceux-là sévissent contre vous qui ignorent avec quel labeur se découvre la vérité... » Il dit ailleurs : « Que les rois de la terre ser-

vent le Christ même en faisant des lois pour le Christ. » Ce retour invincible des idées romaines dans la religion du Christ est analysé avec beaucoup de finesse et de vérité par M. de Meaux; l'invasion des barbares, suivie de leur conversion au christianisme, contribua à confondre encore plus complètement la puissance civile et la puissance religieuse. Sortir de l'église fut se mettre hors la loi. Les longs développemens que donne M. de Meaux à cette partie de son introduction lui ont semblé nécessaires pour expliquer, je ne dis pas pour justifier l'intolérance qui était devenue la loi du monde chrétien, comme elle avait été celle du monde romain; ils font mieux comprendre la violence et la durée des efforts qui furent nécessaires pour amener le règne de cette tolérance à laquelle nous sommes aujourd'hui si accoutumés.

Il y eut, chose étrange, au commencement de la réforme en France, une heure de tolérance, une sorte d'aurore charmante, embellie à la fois par la religion, par les arts et par les lettres. Les adversaires ne s'étaient pas encore reconnus; ils ne se connaissaient pas bien eux-mêmes; la réforme n'avait pas encore pris la figure de l'hérésie, de la révolte. Ce moment unique a une sorte de grâce et de fraîcheur matinales; partout, en France, en Allemagne, en Italie, on rêve une grande réforme de l'église, mais une réforme catholique. On suit avec une sorte de joie ce qu'on nomme vaguement les idées nouvelles. On n'aperçoit pas de danger à traduire les livres saints en langage vulgaire : la poésie, la musique même ont une grande part à cette fête des esprits. On traduit les psaumes de David avant de traduire le Nouveau-Testament. Lisez ce curieux extrait d'un petit pamphlet, d'une rareté insigne, une lettre adressée par un gentilhomme huguenot à Catherine de Médicis (1) : « Ce père plein de miséricorde meit au cœur du feu roi François d'avoir fort aggréables les trente psaulmes de David avec l'Oraison dominicale, la Salutation angélique et le Symbole des apostres que feu Clément Marot avait translatés et traduits et dédiés à sa grandeur et majesté. Laquelle commanda audict Marot présenter le tout à l'empereur Charles-le-Quint, qui reçut benignement la dicte translation, la prisa et par parolles et par présent de deux cent doublons qu'il dona au dict Marot, luy donnant aussi courage d'achever de traduire le reste desdicts psaulmes, et le priant de luy envoyer le plustost qu'il pourrait *Confitemini domino quoniam bonus*, d'autant qu'il l'aimait.

« Quoy voyans et entendans les musiciens de ces deux princes,

(1) Cette pièce a été réimprimée dans le recueil connu sous le nom de *Mémoires de Condé*. Ces mémoires servent d'éclaircissemens et de preuves à l'*Histoire* de M. de Thou. La pièce a pour titre : *Copie des lettres envoyées à la reine mère par un sien serviteur, après la mort du feu roi Henri deuxième.*

voire tous ceux de notre France, meirent à qui mieux mieux lesdicts psaulmes en musique, et chacun les chantoit. Mais si personne les aima et embrassa estroictement et ordinairement, les chantoit et faisoit chanter, c'estoit le feu roi Henry ; de manière que les bons en bénissoient Dieu, et ses mignons et sa meretrice les aimoyent, ou faignoyent ordinairement les aimer; tant qu'ils disoyent, monsieur, cesluy-ci ne sera-t-il pas mien? Vous me donnerez celuy-là, s'il vous plaist, et ce bon prince alors estoit à son gré empesché à leur donner à sa fantaisie. Toutesfois il retint pour luy, dont il vous peult bien et doist souvenir, madame, cesluy,

Bien heureux est quiconques
Sert à Dieu volontiers, etc.

feit luy mesme le chant à ce psaulme, lequel chant estoit fort bon et plaisant et bien propre aux parolles; le chantoit et faisoit chanter si souvent qu'il montroit évidemment qu'il estoit poinct et stimulé d'estre béneict, ainsi que David le descrit au dict psaulme...

« Je n'oubliai aussi le vostre que demandiez estre souvent chanté, c'estoit

Vers l'Éternel, des oppressés le père,
Je m'en iray...

« Quand ma dicte reine de Navarre vit ces deux psaulmes et entendit comment ils estoyent fréquentement chantés, mesme de monseigneur le Dauphin, elle demeura toute admirative, puis me dict : Je ne scay où madame la dauphine a pris ce psaulme : *Vers l'éternel*, il n'est des traduicts de Marot... »

La dauphine, Catherine de Médicis, avait une Bible en français, comme la grande sénéchale, comme presque toutes les dames de la cour. Les idées nouvelles reçurent surtout bon accueil chez les grands, chez les femmes, chez quelques évêques lettrés; elles remuèrent ce qu'il y avait de plus aristocratique dans la nation, et l'on n'aperçut pas tout d'abord l'abîme qui se creusait entre la réforme et le catholicisme.

L'espoir d'une grande réforme catholique avait été caressé ailleurs qu'en France. L'empereur Charles-Quint s'y était appliqué; le cardinal Granvelle l'avait recommandée au saint-siège ; ce qu'on nomme l'*intérim* d'Augsbourg était une sorte de compromis qui, dans la pensée de Charles-Quint, devait empêcher le déchirement de la chrétienté. Beaucoup de catholiques et, dans le nombre, des évêques désiraient l'abolition du culte des images, le rétablissement de la communion sous les deux espèces, l'emploi de la langue vulgaire dans les prières liturgiques ; toutes sortes de transactions théologiques furent tentées. On ouvrit des colloques où l'ancienne

et la nouvelle foi purent se mesurer comme en champ clos. Ces débats ne firent que mieux apercevoir le néant des espérances pacifiques. Ce n'était pas seulement sur des matières de discipline ecclésiastique, sur la tenue des conciles, sur les rapports entre l'église et l'état, que l'on ne pouvait s'entendre. La réforme avait pris rapidement le caractère de l'hérésie; Calvin lui avait donné sa véritable figure. Quel pape, quel concile catholique pouvait se réconcilier avec les doctrines de l'*Institution chrétienne?* François Ier, à qui Calvin osa dédier son livre, ne put longtemps regarder les adversaires de la réforme comme des scolasticiens arriérés; il avait d'abord encouragé les novateurs, il finit par les laisser condamner par les parlemens. « Quand les hommes, écrit Bossuet dans son *Histoire de France* pour le dauphin (règne de Henri II), ont commencé à se laisser gagner par l'appât de la nouveauté, les supplices les excitent plutôt qu'ils ne les arrêtent. » Le Nouveau-Testament en français, de Lefèvre d'Étaples, imprimé à Paris, porte la date de 1523; l'*Institution chrétienne* parut en 1559. Après tant de supplices que Crespin a racontés dans ses *Martyrs*, Théodore de Bèze évalue à quatre cent mille le nombre des protestans français; et ces quatre cent mille hérétiques étaient organisés en églises, ils formaient des groupes, des congrégations qui choisissaient elles-mêmes leurs ministres, élisaient leurs anciens, leurs diacres; ils avaient des consistoires, des synodes. Calvin avait tracé les règles de cette association, qui ressemblait si peu à celle de l'église romaine. Chaque église était comme un foyer de vie indépendante. Il y avait toujours une autorité doctrinale, mais cette autorité n'était plus qu'une autorité idéale. C'était celle des livres saints et de la confession de foi, commune à toutes les églises. Les âmes s'enfermaient dans cette confession de foi comme dans une citadelle, bravant les conciles, bravant les papes, défiant toutes les puissances terrestres. Le nombre des églises était indéfini; partout où quelques chrétiens pouvaient s'assembler en commun, pour lire les Écritures saintes, une nouvelle Rome était opposée à Rome, une Rome mystique, défiant dans sa nudité et insultant dans sa solitude la ville aux sept collines, la Babylone nouvelle, condamnée comme une sentine d'abominations. Cette savante organisation, si simple, si souple, était capable d'une expansion indéfinie; elle permettait à la foi nouvelle les retraites les plus promptes, les marches en avant les plus rapides; elle contenait un principe de vie, de propagande active, qui expliquent les conquêtes rapides faites sous le règne de Henri II, en dépit de toutes les persécutions. « Quand je considère, dit M. de Meaux, ce qu'ont fait en France les protestans, j'admire d'abord leur petit nombre. » Mais ailleurs il dit avec beaucoup de raison : « Le nombre seul n'a jamais fait triompher aucune cause.

Hors de France, le nombre était encore du côté des catholiques, dans la plupart des contrées de l'Europe d'où leur culte était chassé, et dans le moment même où on le chassait sans retour; ils avaient pour eux le nombre en Béarn, quand Jeanne d'Albret foulait aux pieds les persistantes réclamations des états; ils l'avaient en Angleterre, même après Henri VIII et sous Élisabeth, des écrivains anglais catholiques et protestans l'ont constaté. » La minorité huguenote était servie par trois forces puissantes. Elle était servie par l'organisation des églises, qui lui permettait de couvrir le pays de foyers de propagande toujours actifs, lumières qui pouvaient à volonté s'éclipser ou luire d'un vif éclat, qui attiraient toutes les âmes passionnées qui voulaient sortir de la nuit de la tradition et de l'obéissance; elle l'était aussi par la théologie de Calvin, qui semblait marquer tous les adeptes de la nouvelle foi du sceau de la prédestination et qui créait un peuple d'élection au milieu des réprouvés, un nouveau peuple juif destiné à triompher des gentils, — la justification par la foi était l'*æs triplex* qui armait les huguenots, la prédestination était la colonne de feu qui les conduisait à travers le désert en aveuglant leurs regards. Enfin, leur cause, pour être soutenue par le petit nombre, avait l'avantage d'avoir été embrassée par la partie la plus aristocratique de la nation. Chaque église avait été fondée par un grand ou demeurait sous sa protection. Les seigneurs se faisaient une arme des églises, et les églises profitaient de tout ce qui restait encore à la noblesse française d'indépendance et de force.

Trois ans après la première paix de religion, obtenue les armes à la main, les députés des églises, dans un mémoire présenté à Catherine de Médicis, portaient à deux mille deux cent cinquante le nombre des églises existant dans le royaume. A quel chiffre de fidèles correspondait ce nombre d'églises? L'ambassadeur de Venise, témoin généralement très impartial des événemens, estimait dans ses dépêches que « à peine la trentième partie du peuple et le tiers de la noblesse était hérétique. » (Jean Correro, 1569.) Coligny se vantait de pouvoir mettre les armes aux mains de deux millions d'hommes, mais ce chiffre est évidemment exagéré.

La proportion indiquée par l'ambassadeur vénitien Correro est très importante à noter : quand le tiers de la noblesse s'était rallié à la nouvelle foi, le trentième seulement du peuple avait abandonné ses anciens autels. Ce peuple n'avait point de part dans le gouvernement, il donnait peu de soldats aux petites armées qui se disputaient sur les champs de bataille, mais il se montra rebelle aux nouvelles idées; ici il s'éloigna des églises, ailleurs il les étouffa pour ainsi dire sous son poids. Il est probable cependant que, si la nouvelle foi avait pu monter sur le trône, si la royauté, au lieu d'isoler le nou-

veau culte en le protégeant, l'avait ouvertement embrassé, la nation aurait fini par suivre le souverain; de nature fidèle et poétique, elle ne voulait point briser les monumens de sa vieille foi; elle ne voulait pas davantage briser le trône. Dans la grande lutte entre le protestantisme et le catholicisme en France, le dernier mot devait forcément appartenir à la royauté. « En rompant l'unité catholique, la secte nouvelle, dit M. de Meaux, travaillait partout à se constituer en église nationale. Dans chaque pays, elle se cherchait un centre là où était le centre de la nation; elle aspirait à dominer le peuple au moyen de la puissance civile. Dès lors il fallait, au sein des monarchies, ou qu'elle s'emparât de la royauté et s'en fît un instrument, ou qu'elle la brisât; dans les deux cas, qu'elle changeât à fond la constitution de l'état. » Briser la monarchie en France, au XVIe siècle, personne n'y songea.

La suprématie de la France en Europe, sa destinée dans le monde, semblaient aux protestans comme aux catholiques, aux philosophes même comme Machiavel et Bodin, indissolublement liées à l'existence de la royauté. Jean Michel, ambassadeur de Venise, signale, comme ce qui fait la force de l'état en France, la puissance du roi, fondée « sur un respect et sur un amour qui va jusqu'à l'adoration. » Il ajoute que c'est là « une chose non-seulement extraordinaire, mais unique et qui ne se voyait nulle part ailleurs dans toute la chrétienté (1561). » La loi salique était regardée comme l'ancre de salut, à laquelle était attachée la fortune de la France. Toutes les révoltes des protestans se couvraient d'une fiction; même en combattant les armées royales, les huguenots affectaient toujours de combattre pour le roi, pour la liberté royale, qu'ils représentaient comme entravée, pour les édits royaux; quand ils ne pouvaient avoir le roi dans leurs rangs, il leur fallait des princes du sang.

Mais quand la branche des Valois commença à sécher, on put prévoir qu'une guerre de succession serait greffée sur la guerre de religion. Si inviolable que parût à tous les yeux le principe de l'hérédité monarchique, il était impossible que la majorité catholique pût voir tranquillement la foi nouvelle s'établir sur le trône. Jeanne d'Albret dans le Béarn avait assez montré à quoi le souverain pouvait réduire ses sujets. La mère d'Henri IV, après avoir été d'abord portée à la tolérance, avait fini par « imiter Ézéchias, Josias et Théodose qui avaient détruit l'idolâtrie. » Les « ordonnances ecclésiastiques de Jeanne, par la grâce de Dieu reine de Navarre, sur le rétablissement du royaume de Jésus-Christ, en son pays souverain du Béarn » imposaient à tous les Béarnais la confession de foi des églises calvinistes de France, exigeaient leur profession publique et leur assistance au prêche sous peine d'amende, de prison et de bannissement.

Dans un temps où les grandes unités nationales n'étaient pas encore solidement fondées, où les familles princières étaient des centres de cristallisation nécessaires, si l'on me permet le mot, où les limites des états n'étaient fixées ni par la race, ni par la langue, mais par le droit héréditaire, et où la conquête et la force seules pouvaient corriger les excès et les égaremens de ce droit, il n'était guère possible que la France échappât plutôt que d'autres nations à l'empire de l'axiome : *Cujus religio ejus princeps.* L'émoi de la France catholique n'eut rien que de légitime dès qu'elle put craindre que le vieux droit héréditaire ne mît la couronne sur la tête d'un Bourbon huguenot. Toutes les consciences furent comme déchirées : il sembla aux catholiques insupportable de voir l'hérésie sur le trône de saint Louis. En même temps il parut aux uns trop dangereux, aux autres impossible de toucher à la loi tutélaire de l'hérédité monarchique. Il devint nécessaire d'examiner si la religion pouvait devenir une sorte d'incapacité pour le souverain.

La ligue n'eut point de force, tant que les catholiques comptèrent sur le roi. L'orateur du clergé aux états de Blois, Pierre d'Épinac, archevêque de Lyon, que Henri III considérait comme « l'intellect agent de la ligue » (Journal de l'Estoile), est un royaliste ardent. « Souvienne-vous, sire, dit-il au roi, que vous portez en main le sceptre du grand roi Clovis, qui premier régla cette monarchie sous la profession publique de cette religion, laquelle est maintenant remise en doute dans ce royaume... Souvienne-vous que vous portez sur la tête la couronne de ce Charles, qui pour la grandeur et la valeur de ses faits a mérité le surnom de Grand, et par la vertu de ses armes avança la religion chrétienne et défendit l'autorité du saint-siège apostolique... Souvienne-vous que vous tenez la place de ce célèbre Philippe-Auguste qui avec tant de zèle et d'affection, employa ses armes contre les albigeois hérétiques... Souvienne-vous que vous séez au siège de ce tant renommé saint Louis, lequel n'épargna ses moyens, ses forces et sa propre personne pour la défense et propagation de la foi de Jésus-Christ. » Mais le prélat rappelle aussi au roi le serment de son sacre « de maintenir la religion catholique et de l'avancer selon son pouvoir, sans en tolérer aucune autre. »

Le roi lui-même se déclara, à Blois, le chef de la ligue, quand déjà la ligue s'armait et s'organisait partout contre la royauté légitime. « Si Henri de Navarre était appelé au trône par sa naissance, dit M. de Meaux, ne méritait-il pas d'en être exclu pour sa religion? » Un protestant pouvait-il être roi de France? La France devait-elle se soumettre à un prince hérétique? Voilà la redoutable et capitale question qui mit les armes aux mains des ligueurs. Pour les prendre, soit prévoyance politique, soit impatience instinctive des partis prêts

à la lutte, ils n'attendirent pas la mort d'Henri III. Fallait-il laisser en suspens le sort de l'état, et après que le Béarnais aurait pris possession du trône, serait-il temps encore de l'en écarter? » Pendant que le Béarnais, prenant ses précautions, négociait avec l'Angleterre, les Guises négociaient avec l'Espagne et promettaient de lui livrer Cambrai. La ligue se trouva bientôt si redoutable qu'Henri III l'abandonna et la décapita dans la personne du duc de Guise, se montrant ainsi plus roi que catholique et plus effrayé de l'usurpation que de l'hérésie. La ligue, devenue une entreprise révolutionnaire, était maîtresse de presque tout le royaume. M. de Meaux écrit, en parlant de ce grand mouvement : « Plus on regarde la ligue et sa fortune, plus il est difficile de ne pas voir en elle la manifestation éclatante d'un profond sentiment national. Mais ce sentiment, si puissant qu'il fût, était-il justifié? En repoussant un roi hérétique, les Français cédaient-ils à une passion aveugle, ou faisaient-ils acte de légitime défense? » Il examine longuement cette question et prend hautement parti pour ceux qui ne voulurent point souffrir un roi protestant. « Lorsque, après avoir excommunié Henri de Bourbon comme hérétique, le pape Sixte V le déclarait déchu de ses droits à la couronne de France; sa sentence, quoi qu'en puissent dire ceux qui la repoussaient, n'était pas sans fondement et sans motifs; elle avait été précédée, elle était confirmée d'avance, elle fut suivie par d'autres sentences rendues en France; elle s'appuyait sur la tradition française autant que sur les maximes romaines. » Suivant lui, le droit public français ne permettait point à un prince hérétique de devenir le souverain légitime de la France. Nous avouons ne pas bien comprendre quel était ce prétendu droit public : la seule sanction de ce droit eût été le choix d'un nouveau souverain; mais la ligue n'avait qu'un fantôme à mettre sur le trône, elle n'avait rien à offrir à la France, elle barrait le chemin d'Henri IV, elle ne pouvait rien mettre à sa place. Son programme était la destruction de l'hérésie dans le royaume: voulant l'anéantir partout, elle ne pouvait la laisser subsister dans la maison royale.

Mais pourquoi parler ici de droit? Il nous semble aujourd'hui aussi étrange de voir un peuple peser sur la conscience de son souverain, que de voir un souverain peser sur la conscience de ses sujets. Même aujourd'hui, on s'attend en tout pays à voir le souverain professer la religion que professe la majorité de ses sujets; il n'y a toutefois dans cette communion qu'une sorte de convenance naturelle. Il semble que le prince ne s'appartienne pas tout à fait, qu'il ait partout un caractère impersonnel et, pour ainsi dire, représensentatif. Il en est autrement dans les pays où il y a une religion établie, le souverain n'y peut appartenir qu'à cette religion; il possède une domination spirituelle en même temps qu'une domina-

tion temporelle. Mais la France n'a jamais eu de religion établie, et Henri IV pouvait, ce nous semble, sans outrager le droit français, tenter de monter sur le trône en conservant sa foi.

Il le tenta, il ne s'amusa pas à de vaines discussions, il n'eut pas le moindre doute sur son droit; il n'en céda jamais une parcelle, il se sentit toujours roi, parla et agit toujours en maître. Henri IV ne renonça jamais à la couronne, mais il finit par renoncer à sa religion; il finit par se convaincre lui-même que la France ne pouvait avoir un roi protestant. M. de Meaux traite fort longuement cette question de l'abjuration d'Henri IV, qui nous émeut encore aujourd'hui presque autant qu'elle a ému nos pères. Henri IV fut un si grand homme et il a tenu une telle place dans notre histoire qu'il semble qu'il soit encore parmi nous; jamais les protestans ne se consoleront d'un changement de religion d'où leur esprit chagrin fait volontiers découler une suite de conséquences funestes. Il semblerait, à les entendre, qu'en passant du côté catholique Henri IV soit devenu indirectement responsable de l'établissement d'une monarchie absolue, privée de tout frein, de l'irrémédiable décadence de cette monarchie, de la révolution française et de tout ce qui l'a suivie. Ils voient dans l'abandon de la cause protestante la cause première de cette déviation de notre politique nationale qui, en abaissant trop longtemps la France devant l'Espagne, a rendu si laborieuse et si précaire la conquête de nos frontières. Il est clair, il est patent que l'abjuration d'Henri IV est un de ces grands tournans de l'histoire qui ferment un horizon et qui ouvrent un horizon nouveau. Qui, parmi les protestans, put conserver l'espoir de voir monter la réforme sur le trône de France, quand le Béarnais, le héros de tant de combats et de batailles, le vainqueur de la ligue renonçait lui-même à cet espoir? Pour les huguenots sincères, dans la conscience desquels la foi monarchique n'était que la doublure de la foi religieuse, le coup dut être rude; les plus clairvoyans comprirent que toutes leurs victoires étaient vaines, que la tolérance royale ne serait que la tente d'un jour, et que les luttes qu'on disait finies devaient fatalement recommencer.

On peut poser deux questions au sujet de l'abjuration d'Henri IV : fut-elle nécessaire? fut-elle sincère? M. de Meaux se donne beaucoup de peine pour démontrer qu'elle fut complètement sincère, que cette abjuration fut une véritable conversion. Nous avouons que la première question nous intéresse plus que la seconde. Si Henri IV crut nécessaire son retour à la religion catholique pour rendre la paix à son royaume, s'il pensa ne pouvoir vaincre autrement des résistances fanatiques, si son âme humaine et généreuse recula devant la pacification par l'extermination, telle qu'elle était alors pratiquée dans quelques parties de l'Europe, s'il

préféra la pacification par la tolérance et les compromis, s'il estima qu'il serait assez fort, une fois le royaume pacifié, pour imposer aux catholiques le respect du culte protestant, aux protestans le respect du culte catholique, enfin s'il se crut en droit d'espérer que ses successeurs tiendraient la parole qu'il aurait donnée, nous ne nous occuperions guère de descendre dans la conscience de l'homme pour chercher tous les ressorts d'un si noble dessein; si même la conversion du roi était nécessaire, nous avouons que, pour avoir été un peu plus difficile, disons le mot, un peu moins sincère au sens religieux, elle en paraît presque plus méritoire, au point de vue politique, par le sacrifice qu'elle imposait. Que de souvenirs, que de visions terribles, que de justes ressentimens le Béarnais ne dut-il pas arracher de son cœur, comme autant de fibres saignantes, avant de se résoudre à épouser de son plein gré cette foi qu'on lui avait imposée dans la nuit cruelle de la Saint-Barthélemy! que d'amitiés loyales et de dévouemens ne fallut-il pas blesser! Ceux qu'il avait tant de fois, parmi les périls, conduits à la victoire pouvaient-ils le voir abjurer sans une inexprimable douleur? Sous des apparences quelquefois légères, le fils de Jeanne d'Albret était un esprit méditatif et sérieux. S'il changea de religion, c'est qu'il crut ce changement absolument nécessaire. Le mot fameux : « Paris vaut bien une messe » est un mot mensonger. Il y eut autre chose qu'un calcul ambitieux dans la renonciation faite par le roi à la foi qu'il avait si longtemps professée.

Il avait espéré quelque temps pouvoir, en tant que roi protestant, faire régner la tolérance. A peine devenu héritier présomptif de la couronne, il protesta que « son intention n'était nullement de nuire aux catholiques ni de préjudicier à leur religion, ayant toujours été d'opinion que les consciences doivent être libres. » (Déclaration et protestation du roi de Navarre, de Mgr le prince de Condé et de M. le duc de Montmorency, — 1585.) En 1588, il écrit aux trois états du royaume : « Tout ainsi que je n'ai pu souffrir que l'on m'ait contraint en ma conscience, aussi ne souffrirai-je, ni permettrai-je jamais que les catholiques soient contraints en la leur ni en l'exercice libre de leur religion ...» A ceux qui le somment de se convertir, il dit dans cette même lettre : « Si vous désirez mon salut simplement, je vous remercie. Si vous ne souhaitez ma conversion que pour la crainte que vous avez qu'un jour je vous contraigne, vous avez tort. Mes actions répondent à cela. La façon de laquelle je vis et avec mes amis et avec mes ennemis, en ma maison et à la guerre, donne assez de preuves de mon humeur. Les villes où je suis et qui depuis peu se sont rendues à moi en feront foi. Il n'est pas vraisemblable qu'une poignée de gens de ma religion puisse contraindre un nombre infini de catholiques à une chose à

laquelle ce nombre infini n'a pu réduire cette poignée. Et si j'ai avec si peu de forces débattu si longtemps cette querelle, que pourraient donc faire ceux qui, avec tant et tant de moyens, s'opposeraient puissans contre ma contrainte pleine de faiblesse? » Ici le Béarnais se fait trop modeste : la ligue pensait juste en estimant que la « contrainte » royale n'était pas, ne pouvait pas en France être « pleine de faiblesse. » Les tolérans, les politiques n'étaient qu'une faible minorité dans la nation. Avec le temps, la religion du peuple ne pouvait pas ne pas devenir la religion du roi.

Henri IV lui-même ne put pas s'y tromper; en venant aux autels catholiques, il dut bien comprendre qu'il rendait le triomphe du catholicisme définitif. Il n'alla que pas à pas, lentement comme à regret, à ce « fossé » qu'il fallut enfin sauter. Ceux qui triomphèrent de ses scrupules furent moins les théologiens que les royalistes catholiques qui lui restaient imperturbablement fidèles. Si d'Épernon, si Vitry l'avaient quitté au moment de la mort d'Henri III, ceux-là étaient restés auprès de leur roi; ils avaient dit comme Givry : « Sire, vous êtes le roi des braves, et il n'y a que les poltrons qui vous quitteront. » La plupart étaient de petits gentilshommes, pauvres, de noms obscurs, mais ils gagnèrent le roi à leur cause en versant leur sang pour lui; ils le pressaient respectueusemen de se faire « instruire, » car Henri IV avait repoussé une abjuration immédiate, que lui conseillait Henri III en mourant, comme trop ignominieuse. Il y avait chez le Béarnais plus de religiosité que de vraie religion, des instincts superstitieux : les docteurs catholiques lui prêchaient que hors de l'église catholique il ne pourrait faire son salut; les protestans, plus généreux, ne lui dirent jamais qu'on ne pouvait faire son salut dans l'Église catholique. Il pensait souvent au diable, à l'enfer, comme tous ceux du XVIe siècle. Son esprit n'avait rien de dogmatique : « Ceux qui suivent tout droit leur conscience sont de ma religion; et moi, je suis de celle de tous ceux-là qui sont braves et bons. » (Lettres missives d'Henri IV, t. I, p. 122.)

Il faut toujours, chez Henri IV, chercher le gentilhomme dans le roi, je veux dire l'homme qui se conduit surtout par les règles de l'honneur. Relisez dans d'Aubigné les scènes si émouvantes qui suivirent l'assassinat d'Henri III, vous verrez que le roi de Navarre, devenu roi de France, songe surtout à défendre son honneur contre les catholiques qui le pressent de changer de religion et les protestans qui veulent qu'il fasse « sauter par les fenêtres tous ceux qui ne le regardent point comme leur roi. » Il ne veut pas changer au prix de l'honneur « les misères d'un roi de Navarre au bonheur et à l'excellente condition d'un roi de France ». A d'O, qui lui parle

au nom des catholiques exigeans qui menacent de le quitter, s'il ne change tout de suite de religion, il répond ces admirables paroles : « Me prendre à la gorge sur le premier pas de mon avènement, à une heure si dangereuse me cuider traîner à ce qu'on n'a pu forcer tant de simples personnes parce qu'ils ont su mourir!... Oui, le roi de Navarre, comme vous dites, a souffert de grandes misères et ne s'est pas étonné; peut-il dépouiller l'âme et le cœur à l'entrée de la royauté?... J'appelle des jugemens de cette compagnie à elle-même quand elle y aura pensé, et quand elle sera complète de plus de pairs de France et officiers que je n'en vois ici. (M. d'O avait rappelé au roi que la succession royale ne pouvait être recueillie qu'avec l'approbation des princes du sang, des pairs de France, des officiers de la couronne, des cours de parlement.) Ceux qui ne pourront attendre une plus mûre délibération, que l'affliction de la France et leur crainte chasse de nous, et qui se rendent à la vaine et briève prospérité des ennemis de l'État, je leur baille congé librement pour aller chercher leur salaire sous des maîtres insolens; j'aurai parmi les catholiques ceux qui aiment la France et l'honneur. » N'avais-je pas raison de dire qu'à ce moment si critique, quand il sent que dans une heure il donnera « bon ou mauvais branle » à tout le reste de sa vie, le roi est surtout gentilhomme? Les catholiques eux-mêmes qui le pressaient d'abjurer l'eussent moins estimé s'il l'eût fait sous l'éperon de leur menace. Pour rester vraiment roi, il fallait qu'il parût vraiment libre; la pensée de la conversion entra sans doute de fort bonne heure dans son esprit, mais Henri IV comprit qu'immédiate elle servait trop au roi, tardive elle servait surtout au royaume. La lettre qu'il écrivait à Gabrielle d'Estrées, le 25 juillet, deux jours avant le « saut périlleux » a-t-elle le ton de l'émotion religieuse? L'émoi patriotique, l'amour violent de la paix, voilà ce qui éclate au contraire en mille endroits dans les lettres et dans les discours du roi de Navarre. « N'est-ce pas une misère qu'il n'y ait si petit ni si grand en ce royaume qui ne voie le mal, qui ne crie contre les armes, qui ne les nomme la fièvre continue et mortelle de ces états? et néanmoins, jusques ici, nul n'a ouvert la bouche pour y trouver le remède; qu'en toute cette assemblée de Blois nul n'ait osé prononcer ce mot sacré de paix, ce mot dans l'effet duquel consiste le bien de ce royaume? Notre état est extrêmement malade; chacun le voit: on juge la cause du mal être la guerre civile, quel remède? Nul autre que la paix. »

Ce n'est pas assez pour M. de Meaux : il ne lui suffit pas que Henri ait saisi la conversion comme l'arme suprême contre la ligue, contre Philippe II qui « était dans nos entrailles » : il veut la croire religieuse. Le billet à Gabrielle d'Estrées le gêne; « il est triste sans

doute qu'en changeant de religion, il n'ait pas changé de mœurs. » Je ne sache pas que la religion protestante autorise le désordre des mœurs, et il est plus naturel de dire que, dans toutes les religions, les hommes du XVIe siècle ne se piquaient guère de mettre leur conduite en harmonie avec leur foi. Voici qui a plus d'importance : « La secte dans laquelle il avait été élevé était à ses yeux moins une église qu'un parti. » Il avait entendu les ministres de sa cour lui répéter ce qu'ils avaient avoué à Sully : « Qu'on pouvait faire son salut dans la communion de Rome, » et il disait à l'un d'eux qui, devenu plus tard catholique et prêtre, en a rendu témoignage : « Je ne vois ni ordre ni dévotion en cette religion : elle ne gist qu'en un prêche qui n'est autre qu'une langue qui parle bien français. Bref, j'ai ce scrupule qu'il faut croire que véritablement le corps de Notre-Seigneur est au sacrement; autrement tout ce qu'on fait en la religion n'est qu'une pure cérémonie. » (Palma Cayet.) Henri IV conféra surtout avec ceux qu'il appela pour l'instruire sur trois points : l'invocation des saints, la confession auriculaire et l'autorité des papes. M. de Meaux cite quelques paroles d'Henri IV qui témoignent de la foi à la présence réelle, mais ces paroles ont été prononcées par le roi devenu catholique. On n'en peut rien conclure, non plus que de la part qu'Henri IV prit à la conference de Fontainebleau, où il s'amusa à mettre aux prises Duperron, l'évêque d'Evreux, le « convertisseur, » et Duplessis-Mornay, « le pape des huguenots. » M. de Meaux invoque à l'appui de sa thèse la douleur exprimée par Paul V à l'annonce de la mort d'Henri IV : « Prince grand, magnanime, sage et incomparable, vrai fils de l'église, affectionné à ce saint-siège; » les témoignages de saint François de Sales, dont Henri IV avait goûté le tour d'esprit, et qui tenait le roi comme « l'homme le plus capable de remettre l'état ecclésiastique en son ancienne splendeur et de chasser les hérésies. » Assurément, le roi, pacificateur du royaume, assez fort pour imposer sa volonté à tous, dut voir les choses un peu autrement qu'à la veille de cette journée du 25 juillet 1593, quand il écrivait familièrement qu'on lui ferait « haïr Saint-Denis. » Saint-Denis fut l'église où il fit la confession publique de ses erreurs et entendit la messe pour la première fois. « Le dimanche XXVe juillet, j'ai ouy la messe et joint mes prières à celles des autres bons catholiques, comme incorporé en la dite église, avec ferme intention d'y persévérer toute ma vie. » (Lettre du 9 août 1593 au pape.)

La conversion du roi ne mettait pas Henri IV en règle avec l'église. Il lui fallait encore l'absolution du pape. On sait combien elle se fit attendre. La cour de Rome était au fond heureuse d'échapper à la protection tyrannique de l'Espagne et de revoir un « fils aîné de l'église » sur le trône de France; mais elle fit traîner les

négociations, tantôt par peur de l'Espagne, tantôt pour obtenir quelque chose de plus contre les hérétiques français. C'est ici que Henri IV se montra vraiment roi, il imposa son édit de tolérance à la cour de Rome, comme il l'avait imposé aux catholiques et aux parlemens. Son honneur lui commandait de mettre ceux qu'il avait quittés sous la protection de son sceptre royal; il crut, et ce fut son erreur, que la royauté resterait éternellement fidèle au contrat qu'il avait fait. Il parvint à créer une monarchie forte et redoutée, mais ses successeurs, héritiers de la puissance qu'il avait obtenue en traitant avec des sujets, se laissèrent aisément persuader que le roi ne peut être lié par de tels traités. La conversion du roi, l'édit de tolérance, le maintien des jésuites dans le royaume, furent en fait comme les articles d'un même traité de paix: plus cette paix rendait la monarchie redoutable, plus il devenait facile d'en enfreindre les articles. Henri IV n'y pensa jamais : mais il eut un sentiment vrai, quand il songea à tourner vers les ennemis du dehors cette force redoutable de la France, qui avait cessé de s'épuiser en se frappant sans cesse elle-même. Il laissa respirer ce pays, épuisé par les guerres civiles, mais il comprit bien que les épées étaient restées trop longtemps hors des fourreaux pour y demeurer toujours; les passions qui avaient agité le XVIe siècle ne pouvaient s'éteindre dans une paix sans gloire et dans une prospérité sans honneur. L'édit de Nantes n'était qu'une tente dressée après la bataille; pour assurer la vraie tolérance à la France, il fallait l'assurer à l'Europe; il fallait refaire le monde féodal, créer des états où il n'y avait que des souverainetés, fonder un ordre politique tout nouveau. Il ne cessait de le dire aux gens des parlemens : « J'ai rétabli l'état. » Quelle vaillance respire dans toutes ses paroles! Parlant au parlement de Paris, qui fait des difficultés pour enregistrer l'édit de Nantes, il dit : « Je couperai la racine à toutes factions et à toutes les prédications séditieuses, faisant accourcir tous ceux qui les suscitent. J'ai sauté sur des murailles de villes, je sauterai bien sur des barricades. » A celui de Bordeaux. « J'ai fait un édit, je veux qu'il soit gardé; et, quoi que ce soit, je veux être obéi. » Il y a bien de la malice aussi dans ses discours aux parlementaires : « Ne m'alléguez point la religion catholique, je l'aime plus que vous, je suis plus catholique que vous. Vous vous abusez si vous pensez être bien avec le pape; j'y suis mieux que vous. Quand je l'entreprendrai, je vous ferai tous déclarer hérétiques pour ne me vouloir pas obéir»... « Ne parlons point tant de la religion catholique, ni tous les grands criards catholiques et ecclésiastiques ! Que je leur donne à l'un deux mille livres de bénéfices, à l'autre une rente, ils ne diront plus mot. » Ici son scepticisme le rend injuste; n'avait-il pas été forcé de reculer devant les résis-

tances religieuses, les plus tenaces, les plus invincibles qu'il y ait au monde?

Le dénoûment des guerres civiles assura la tolérance au protestantisme, la prépondérance au catholicisme. M. de Meaux fait très bien ressortir ce grand fait : il analyse l'édit de Nantes sans dissimuler que les termes de cet édit, les privilèges mêmes qu'il octroyait, consacraient pour ainsi dire l'infériorité du culte protestant ; avec la bonne volonté royale, l'édit était quelque chose; sans cette bonne volonté, il n'était rien. On le vit bien au XVIIe siècle quand les protestans reprirent trois fois les armes pour en défendre les lambeaux. Si la force assurée aux protestans était précaire et hasardeuse, la force donnée aux catholiques devint définitive et à peu près irrésistible. M. de Meaux étudie avec beaucoup de soin tous les articles de l'édit de Nantes, il montre que la concession temporaire des places de sûreté ne faisait point partie nécessaire du régime qu'il consacrait : « Le mérite supérieur de l'édit de Nantes et de ses auteurs consista à dégager tout ce que renfermaient ou de nécessaire, ou de légitime, les prétentions opposées, à savoir : d'une part, la tolérance de la religion protestante; d'autre part, la prépondérance de la religion catholique, la tolérance d'une foi dissidente plus sincèrement concédée qu'elle ne l'avait encore jamais été, la prépondérance du culte national plus inviolablement consacrée qu'elle n'avait pu l'être depuis le jour où il avait commencé d'être contesté. Car ce n'est pas seulement par la conversion d'Henri IV, par sa politique tout entière, qu'était attestée cette prépondérance du catholicisme; elle était inscrite dans le texte même de la transaction qui garantissait aux protestans leur liberté religieuse. Cette transaction les obligeait en effet à respecter dans leurs actes extérieurs les fêtes et les cérémonies publiques de l'église romaine, à observer les règles fondamentales posées par elle en matière de mariage, d'où découlait tout l'état des familles; elle interdisait leur culte, non-seulement eu dehors des lieux qui lui étaient spécialement assignés, mais surtout où le roi paraissait et venait tenir sa cour. » L'édit de Nantes mettait en somme les églises protestantes sur une sorte de second plan religieux : cette tolérance était un grand progrès pour la fin du XVIe siècle ; elle eût porté les meilleurs fruits, si elle eût toujours eu le soutien de la volonté royale. Mais quand ce soutien lui fut retiré, l'édit s'en alla par lambeaux jusqu'au jour où il parut qu'il devait être révoqué. Ce qui en restait après les dernières guerres de religion du règne de Louis XIII semblait encore comme une offense à la monarchie, devenue presque sacerdotale : c'était comme un reste de féodalité, un pacte conclu entre le roi et des sujets; mais toute trace de féodalité avait disparu dans la définition et dans l'exercice du pouvoir royal. Il est inutile

de le nier : au point de vue de cette fatalité historique qui fait sortir les faits les uns des autres avec une force impérieuse, la révocation de l'édit de Nantes était en germe dans cet édit lui-même, comme la guerre est en germe dans tout traité.

La vraie tolérance devait s'établir d'autre façon : elle devait sortir d'un mouvement philosophique qu'eussent réprouvé et les vaincus et les vainqueurs des luttes terribles du XVIe siècle. Elle devait se fortifier par des luttes communes; elle devait entrer dans les lois, non par la faveur royale, mais comme l'effet naturel de théories entièrement nouvelles sur le caractère même de la royauté et sur les devoirs des gouvernemens. Du haut de notre tolérance moderne, qui ressemble bien souvent à de l'indifférence, ne soyons pas plus sévères qu'il ne faut pour nos pères : c'est le mérite de M. de Meaux de sortir des banalités qui ont cours sur le XVIe siècle; il essaie de comprendre quelles passions devaient agiter notre pays pendant cette longue révolution qui le laissait incertain sur sa foi, sur ses institutions, sur ses alliances, sur sa politique, enfin sur l'ordre de succession monarchique. Notre temps a vu d'autres révolutions, d'autres guerres, *plus quam civilia bella*; il a connu l'intolérance sous des formes nouvelles, mais il l'a poussée, tout comme le XVIe siècle, jusqu'à la persécution, jusqu'à la proscription, jusqu'à l'assassinat, jusqu'au massacre. Notre puritanisme reproche aux catholiques comme aux protestans du XVIe siècle d'avoir demandé à l'occasion et accepté les secours de l'étranger; sur ce point même, notre temps n'est pas tout à fait sans reproches. L'homme « naturel » est toujours le même; il s'enflammait au XVIe siècle pour des objets qui n'étaient point sans grandeur ni sans noblesse : mais il mettait jusque dans les sentimens les plus sacrés ce je ne sais quoi de méchant et de cruel que souffle sans cesse le « moi haïssable; » il était cruel au nom de Dieu; il l'est aujourd'hui ou au nom d'un parti, ou au nom de l'humanité.

Si, d'une façon générale, M. de Meaux sait être juste pour les hommes du XVIe siècle, s'il entre même avec quelque complaisance dans les sentimens qui les animaient, cette facilité même lui ôte quelquefois l'impartialité à laquelle il aspire comme historien. Les écrivains protestans pourront lui chercher chicane sur une foule de points; ils trouveront qu'il fait mal le partage des responsabilités, qu'il est trop porté à blanchir les catholiques, à noircir les huguenots; ils le trouveront trop indulgent pour le peuple de Paris, ils s'étonneront de le voir nier toute préméditation dans le crime de la Saint-Barthélemy (1). La droiture des intentions, qui éclate à chaque page de l'ouvrage de M. de Meaux, ne l'a pas pré-

(1) On trouvera la thèse opposée soutenue dans une publication récente de M. Henri Bordier : *la Saint-Barthélemy et la Critique moderne.*

servé de certaines erreurs. Non, le crime de la Saint-Barthélemy ne fut pas le résultat d'un complot longuement ourdi entre les cours de France, d'Espagne et de Rome; mais Catherine de Médicis doit-elle seule en porter la responsabilité dans l'histoire? « Italienne vindicative et ambitieuse, écrit M. de Meaux, elle a porté sur le trône de France les sentimens d'un aventurier investi par hasard d'un pouvoir usurpé, tel qu'était son cousin Côme par exemple. » Les dépêches du duc d'Albe démontrent, suivant M. de Meaux, que l'extermination des huguenots n'avait pas été convenue entre Philippe II et Catherine de Médicis dans la fameuse entrevue de Bayonne; mais il cite la dépêche chiffrée datée de Madrid du 5 août 1572 (publiée par le père Theiner dans les *Annales ecclesiastici*), dans laquelle Philippe II prescrit à son ambassadeur de pousser Charles IX au massacre des huguenots réunis à Paris, d'achever l'œuvre commencée par le duc d'Albe. Philippe II, d'ordinaire très secret, communiqua cette instruction au nonce du pape à Madrid, et c'est par la dépêche du nonce à sa cour que nous en avons connaissance. L'idée de l'extermination, du massacre des hérétiques, était dans l'air au XVIe siècle : on voulait purger d'un coup les royaumes des ennemis de la paix publique. M. de Meaux tient beaucoup trop à faire porter tout le poids de la responsabilité du massacre français par une Italienne, Catherine, par un Espagnol, Philippe. Les Guises, le peuple de Paris, le roi, ont-ils donc été des instrumens aussi inconsciens que les cloches de Saint-Germain-l'Auxerrois?

Il s'obstine trop, à notre sens, dans les questions redoutables des responsabilités. Bossuet l'avait déjà fait dans son *Histoire des variations des églises protestantes*. Il s'y donne beaucoup de mal pour prouver que les huguenots commencèrent les guerres civiles. En parlant de Calvin, « la rébellion, dit Bossuet, fut le crime de tous ses disciples. » Le début des guerres importe moins que ce qui les a rendues nécessaires : il était bien clair que les réformés ne tireraient pas éternellement leur gloire de leurs martyrs, et qu'aussitôt qu'ils se sentiraient forts, ils opposeraient la force à la force. La conjuration d'Amboise, le massacre de Vassy, l'entreprise de Meaux, ne furent que les étincelles qui produisirent de grands embrasemens. La guerre civile était dans les esprits, et les édits de pacification qui suivaient les guerres n'étaient que des trêves arrachées à l'épuisement momentané d'un des partis. M. de Meaux reproche aux protestans d'avoir toujours été prêts les premiers; il les trouve trop agressifs, trop disposés à recourir à la violence. On ne saurait le nier, mais la noblesse française qui avait épousé la réforme vivait sous les armes; elle n'était point avare de son sang, et comme les martyrs du menu peuple confessaient leur foi sur les échafauds, elle

aimait à confesser la sienne sur les champs de bataille. M. de Meaux n'a point de mépris pour cette noblesse, il regrette seulement qu'elle ait usé ses forces dans les luttes religieuses : « Les hommes, dit-il, dont la foi religieuse repousse le protestantisme, et dont le patriotisme aime la liberté sans révolution, ne regretteront jamais assez que les efforts et les ressources dépensés dans le camp des réformés, pour le triomphe de la secte nouvelle, n'aient pas été consacrés parmi nous à maintenir et à développer sans désordre les vieilles franchises nationales. Quels grands noms que Coligny, du Plessis-Mornay, La Noue, d'Aubigné même! quels grands citoyens s'ils n'avaient pas été des sectaires! Hommes d'épée et hommes de plume, chefs d'armée et chefs de parti, publicistes, diplomates, orateurs, ils soutiennent des polémiques religieuses, ils organisent des troupes, ils commandent des batailles et se battent eux-mêmes en soldats ; ils dominent par le seul ascendant de l'éloquence et du caractère des assemblées indisciplinées ; ils conseillent des princes, ils conduisent des négociations; enfin ils exercent ensemble toutes les facultés de l'intelligence, ils parcourent à la fois toutes les carrières de l'activité humaine, et par dessus tout, à travers les vicissitudes de la fortune la plus orageuse, leur âme demeure indomptable. » Certes, l'éloge est grand, mais quel était le mobile de cette incessante et courageuse activité? C'était la foi religieuse. Si vous remplacez en imagination cette foi religieuse par quelque autre mobile, l'amour de la liberté politique, des franchises nationales, vous faites un pur roman. Les choses arrivent à leur heure. Coligny était un grand chrétien, il n'avait rien du philosophe ni même du parlementaire ; ce que M. de Meaux appelle un peu vaguement les franchises nationales lui importaient fort peu. Il aurait voulu marier la monarchie à sa foi, mais il tenait pour une monarchie très militaire, très puissante et pour un régime où les hommes d'épée étaient les maîtres. Nous ne croyons pas que l'ardeur huguenote aurait pu se détourner vers des réformes politiques; ces réformes étaient prématurées, la France n'avait point de solides frontières ; son unité nationale n'était pas assez forte ; tout concourait à grandir le rôle de la monarchie. Ni les huguenots ni les catholiques ne voulaient diminuer ce rôle, ils voulaient les uns et les autres mettre le roi dans leur parti. Aussi l'avènement d'Henri IV fut-il le nœud de ce grand drame, qui avait duré près d'un siècle. Son règne n'est pas seulement le plus émouvant peut-être de notre histoire à cause des qualités extraordinaires et du génie du souverain, c'est aussi l'un des plus décisifs, si je puis me servir de ce mot, parce qu'il donna, après de longues hésitations, un tour marqué et définitif au caractère de la monarchie française.

AUGUSTE LAUGEL.

ÉTUDES SUR LA POÉSIE HÉBRAÏQUE

LE PSAUTIER JUIF

D'APRÈS LA NOUVELLE TRADUCTION DE M. REUSS.

La Bible, traduction nouvelle avec introductions et commentaires, par M. Édouard Reuss, professeur à l'université de Strasbourg. — Ancien Testament, 5e partie. — Poésie lyrique. Paris, Sandoz et Fischbacher, 1875.

Comme nous aimons désormais en France ce qui nous vient d'Alsace! Il semble toujours à des parens que l'enfant qu'ils ont perdu est celui qu'ils aimaient le mieux; de même nous n'avons jamais si bien senti la valeur de l'esprit alsacien que depuis le jour néfaste où il nous fut interdit de le ranger parmi les formes nationales de l'esprit français. Cette forme était sans doute germanique à bien des égards, comme par certains côtés l'esprit provençal est italien, — l'esprit gascon, espagnol, — l'esprit breton, irlandais ou gallois. C'est la spécialité qui donnait à l'Alsace sa physionomie distincte et charmante sans la séparer du giron commun. Elle rentrait pour sa part dans cet organisme national, le plus parfait qui eût encore existé, où l'unité rayonnante et vigoureuse du centre coordonnait, sans les paralyser, les membres extrêmes de la famille française. Aujourd'hui, quoi qu'on en dise, nous nous sentons mutilés. L'avenir seul apprendra à l'Allemagne si elle n'a pas compromis le résultat principal de ses sanglans sacrifices en s'incorporant, en vertu du droit de conquête, une population récalcitrante, qui

parlait jusqu'à un certain point sa langue, mais qui, de cœur et d'âme, vivait pour une autre patrie. Nous nous garderons de nous étendre plus longuement sur ce sujet délicat; mais il nous sera bien permis dans notre deuil de puiser quelque consolation, en dehors de toute arrière-pensée politique, dans les marques de sympathie qui nous parviennent de l'autre côté des Vosges, et qui montrent qu'on pense toujours à nous.

Je ne suis à aucun titre confident des raisons qui ont engagé M. le professeur Reuss à publier en français le grand ouvrage biblique par lequel il désire couronner sa longue, sa brillante carrière d'exégète et de critique. Alsacien avant tout, écrivant l'allemand avec une supériorité reconnue depuis longtemps en Allemagne même, ayant publié dans cette langue, lorsque l'Alsace était encore française, des œuvres scientifiques de premier ordre, mais dont le genre était alors exclusivement allemand, et qui n'eussent guère trouvé de lecteurs en France, M. Reuss aurait pu, sans rompre avec son passé, donner à la théologie germanique ce fruit dernier des études de toute sa vie. Il a préféré en doter notre science française. Ce n'est pas un levain quelconque d'hostilité contre l'Allemagne qui a pu le déterminer. Il pense, et nous sommes de son avis, qu'il faut soigneusement préserver les altitudes de la science et du grand art de toute compromission avec les rivalités ou les rancunes internationales; mais nous ne croyons pas trahir sa pensée en disant qu'il a voulu rendre encore un service à son ancienne patrie par la composition en français d'une encyclopédie biblique où nous pourrons tous chercher les résultats d'une critique, aussi savante qu'impartiale, appliquée à ce livre dont chaque page adresse à la science une question et à la conscience un appel. Le grand rôle de Strasbourg dans la France de naguère, c'était d'introduire chez nous, en le filtrant, le flot puissant et trouble de la science allemande. C'est aux leçons de M. Reuss et de ses collègues de l'ex-académie que de nombreux étudians français se familiarisaient avec des points de vue et des idées qui, sous leur forme purement germanique, n'eussent que difficilement commandé leur attention. Le professeur de l'université nouvelle achève l'œuvre à laquelle il s'était longtemps dévoué comme professeur de l'ancienne académie. Il ne faut chercher ni plus ni moins dans cette publication française, mais il ne faut pas nous en vouloir si nous recevons avec reconnaissance cette preuve signalée d'un intérêt qui survit à l'ordre de choses détruit par la violence.

M. Reuss a donc entrepris une traduction suivie de la Bible tout entière, avec introductions et commentaires pour chaque livre. Cette œuvre de longue haleine se composera de douze ou quinze volumes et sera publiée dans l'espace de trois ou quatre années. Deux

livraisons ont déjà paru; celle que nous avons sous les yeux traite des *Psaumes*, cette partie de l'Ancien-Testament aussi populaire que mal connue quant à ses origines et à l'esprit qui l'inspire. Cette étude nous amènera d'elle-même à des considérations relatives à la poésie hébraïque en général. Elle pourra contribuer à répandre quelques notions précises sur un sujet qui n'intéresse pas moins l'histoire de l'antique poésie que celle des sentimens religieux, dont les psaumes, à tous les points de vue, demeurent une des plus énergiques et des plus touchantes expressions.

I.

Il est d'abord un certain nombre de phénomènes qu'on pourrait appeler « de la surface, » et qu'il convient d'expliquer avant d'aborder le centre même du sujet.

L'Ancien-Testament se divise en trois groupes de livres, *la Loi*, comprenant le *Pentateuque* ou les cinq livres dits de Moïse, les *Prophètes*, parmi lesquels on range aussi les livres historiques supposés écrits par des prophètes ou conformément à leurs principes, enfin les *Hagiographes* ou livres d'édification ajoutés plus tard aux deux premiers groupes, et contenant plusieurs écrits d'une grande valeur, tels que les *Psaumes*, les *Proverbes*, *Job*, l'*Ecclésiaste*, *Daniel*, etc. Comme cette dernière série commençait par les Psaumes, on la désignait parfois aussi par le nom de ce livre initial, et dans un temps où le mot *Bible* n'avait pas encore perdu son sens de livre en général, on résumait le contenu tout entier de la Bible juive par ce triple titre : *la Loi*, *les Prophètes* et *les Psaumes*.

Les psaumes ou *tehilim*, c'est-à-dire chants de louange, forment dans les Bibles hébraïques, grecques, latines et modernes, une collection de cent cinquante cantiques, et ce nombre est resté immuable, bien que les versions ne s'accordent pas toujours sur la manière de les chiffrer séparément (1). Notre mot *psaume* est grec et signifiait proprement un chant accompagné par les instrumens à cordes. Le *psaltérion* était un instrument de ce genre, que l'on touchait avec les doigts ou avec l'archet. L'idée qui a évidemment présidé au rassemblement des cent cinquante psaumes en un seul livre fut la convenance de mettre un recueil de

(1) Pour éviter des complications fastidieuses, nous indiquerons le chiffre des psaumes dans cette étude d'après le texte hébreu qu'ont suivi la plupart des versions modernes. La version grecque des Septante et la Vulgate en diffèrent en ce que les psaumes 9 et 10 du texte hébreu n'en font qu'un. De plus les psaumes 114 et 115 du texte hébreu sont réunis sous le chiffre 113 dans les versions grecque et latine, tandis que le numéro 116 hébreu forme chez elles deux chants distincts. Il en est de même du numéro 147 hébreu, qui se trouve scindé en deux cantiques en grec et en latin.

chants populaires et religieux au service des synagogues, ou réunions de prière et d'édification par la parole, qui naquirent pendant l'exil de Babylone chez les Juifs privés de leur temple, et qui demeurèrent en usage lorsque le temple fut reconstruit sous la domination perse. Tandis que ce sanctuaire était et devait rester unique, le seul lieu du monde où le sacrifice fût efficace et le culte sacerdotal légitime, les synagogues se multiplièrent indéfiniment, en dehors comme en dedans des limites de la terre sainte. Ce sont elles en réalité qui firent la Bible, en ce sens que c'est pour répondre à leurs besoins qu'il se constitua un ensemble « d'écritures sacrées » où le Juif fidèle pouvait puiser la connaissance de sa loi et de son histoire nationale, chercher les leçons austères des prophètes et des vieux sages, et choisir des textes dont le développement oral devait alimenter sa foi et ses espérances. Les psaumes furent donc recueillis pour fournir aux synagogues un choix approprié d'hymnes religieuses. Du culte des synagogues, les psaumes passèrent dans celui de l'église chrétienne, qui s'en servit dans toutes ses branches. Chantés en grec dans les églises d'Orient, ils furent psalmodiés en latin dans celles d'Occident, en langue moderne dans les diverses communions protestantes. Parmi ces dernières, il en est même qui refusèrent longtemps d'admettre d'autres chants religieux que ceux d'Israël.

Le texte hébreu est accompagné de certaines indications musicales dont le sens est des plus obscurs, s'il n'est indéchiffrable. Les traducteurs alexandrins eux-mêmes en avaient perdu la clé, et le plus souvent leurs essais d'explication ou bien ne nous apprennent rien, ou bien sont décidément erronés. En fait, nous sommes réduits à la plus complète ignorance au sujet de la vieille musique hébraïque. Il est par exemple un mot, *sélah*, que l'on remarque fréquemment dans le texte hébreu des psaumes. Ce mot, qui ne ressemble à rien, est regardé généralement comme un terme technique se rapportant à l'exécution musicale; mais que voulait-il dire? Les Septante, qui ont pu sur ce point consacrer une tradition authentique, le traduisent par un mot obscur lui-même, mais qui répondait peut-être à l'idée d'une ritournelle, c'est-à-dire de la répétition d'une mélodie exécutée par les instrumentistes pendant que les chanteurs se reposaient. Il est encore d'autres expressions au sens énigmatique dont les commentateurs n'ont réussi qu'à grand'peine à éclaircir la signification. Ainsi cinquante-quatre psaumes portent en tête un mot qui veut dire *au directeur*, comme on dirait aujourd'hui *au maître de chapelle* ou bien *au chef d'orchestre*, et comme si on les avait remis primitivement à un compositeur pour en régler l'exécution musicale. Les Alexandrins, qui cette fois n'y ont rien compris, rendent cette expression par les mots *pour la*

fin, ce qui ne veut absolument rien dire. Jérôme a consacré ce nonsens dans la Vulgate, et les commentateurs mystiques y ont découvert des merveilles.

Une autre particularité intéressante rentrant aussi dans cet ordre d'annotations musicales, c'est que nombre de psaumes débutent par certains mots d'un sens tout à fait étranger au sujet qu'ils développent et dans lesquels on s'est obstiné sans raison à voir des indications d'instrumens, comme si le texte eût recommandé tel instrument plutôt que tel autre pour l'accompagnement. Pourtant ces mots étranges ne désignent pas des instrumens. M. Reuss penche pour l'opinion adoptée par ceux qui ont vu dans ces expressions, sans rapport avec le texte qui suit, l'indication de chants d'une autre nature, mais bien connus du peuple et sur l'air desquels les psaumes ainsi désignés devaient être chantés. Il y a des analogies bien constatées qui enlèvent à cette explication ce qu'elle a de paradoxal au premier abord. Sous la restauration, les jésuites propagèrent des cantiques dont les airs étaient empruntés à des opéras en vogue. Au XVIe siècle, les psaumes de Marot furent chantés à la cour de France et dans les rues sur des airs populaires, et que l'on désignait, comme on fait encore aujourd'hui, par les mots du début. A la faveur de cette hypothèse ingénieuse, celles de ces suscriptions mystérieures de psaumes qui n'ont pas trop souffert de l'inintelligence des copistes reprennent vie et couleur. Ainsi le psaume 22 devait se chanter sur l'air d'un chant commençant par *Antilope de l'aurore*, les psaumes 45, 69, 80 sur *les Lys*, le psaume 56 sur *Colombe des lointains térébinthes*, trois autres (8, 81 et 84) sur *la Gathienne*, c'est-à-dire sur un chant tirant son nom de la ville de Gath, comme nous disons *la Marseillaise* ou *la Parisienne*, etc. Rien ne donne lieu de penser que ces airs fussent indignes de leur application à des strophes religieuses; mais il est visible que les chansons populaires qu'ils accompagnaient rentraient plutôt dans le genre gracieux, idyllique et, pour tout dire, mondain, que dans la catégorie des poésies austères.

Tout porte à croire qu'à l'exception des cymbales, qui servaient surtout à marquer la mesure, les instrumens usités pour l'accompagnement du chant sacré étaient exclusivement des instrumens à cordes. La cithare, portative et ressemblant plutôt à une guitare qu'à une harpe, le psaltérion déjà décrit, la *sambuca*, espèce de grande lyre triangulaire, sont les plus connus. C'est en d'autres occasions qu'on employait le tambourin, le sistre, rond ou carré de métal où pendaient des anneaux qui s'entre-choquaient avec un bruit de grelots, la musette, plusieurs sortes de flûte et les trompettes. Il n'est pas probable que les Juifs eussent poussé bien loin l'art musical. S'il est permis de tirer par analogie quelque conclu-

sion des goûts qui règnent encore aujourd'hui en Orient, on peut se représenter l'ancienne musique juive comme une mélopée très simple, qui nous paraîtrait monotone, facilement criarde, mais toujours claire et par conséquent favorable au chant de grandes masses. Les autorités les plus compétentes nient que l'on retrouve dans les chants actuels des synagogues un écho quelconque de cette musique perdue.

Nos cent cinquante psaumes, à une seule exception près, sont tous religieux. Quelquefois, il est vrai, la note patriotique ou guerrière prédomine; mais, outre qu'elle n'annule pas le caractère religieux des pièces où elle vibre plus fortement que les autres, il faut toujours se rappeler qu'en Israël la religion et la patrie en étaient venues à se confondre. L'exception qu'il nous faut signaler est curieuse. C'est celle du psaume 45 que le texte hébreu intitule *Chant d'amour*, la version grecque *sur le bien-aimé*, et qui est à vrai dire un chant de noces royales. Il commence d'une manière qui fait penser à un lai de barde ou de trouvère :

« Mon cœur s'émeut d'un beau discours. — Je vais dire mes vers au roi. — Ma langue sera comme le burin d'un écrivain diligent. »

Le poète vante alors la beauté de son roi, son courage, ses exploits, son équité et la faveur divine dont il est l'objet. Il célèbre aussi la magnificence de ses vêtemens et de ses salles lambrissées d'ivoire, les royales épouses qu'il compte parmi « ses bien-aimées; » mais voici la reine, sans doute la nouvelle épouse, la reine qui va se placer à la droite du roi, « parée de l'or d'Ophir. »

« Elle entre toute brillante, la princesse ; — sa robe est un tissu d'or. — Sur des tapis diaprés, on la conduit au roi. — Des vierges, ses compagnes, sont amenées à sa suite. — Elles sont amenées avec réjouissance et allégresse. — Elles entrent dans la salle du roi.

« Tes fils viendront à la place de tes pères, — tu les établiras princes par tout le pays. — Je veux célébrer ton nom d'âge en âge. — Aussi les peuples te béniront-ils à tout jamais. »

Le fait qu'il s'agit ici d'un roi dont les pères ont régné, dont les fils régneront aussi, exclut toute possibilité de rapporter un tel chant à la personne du roi David. Ce qui n'est pas moins certain, c'est que les détails de ce chant nuptial regimbent absolument contre les applications que le mysticisme juif et chrétien a voulu en faire au Messie (le roi) s'unissant à la nation sainte ou à l'église (la reine). Il est clair qu'il est question purement et simplement d'un roi quelconque, — impossible de deviner lequel (1),

(1) Ce n'est pas qu'on n'ait bien souvent essayé. On a voulu y voir David épousant

— introduisant dans son palais une épouse nouvelle; seulement alors comment s'expliquer la présence de cette poésie, fort originale, mais sans intention religieuse, au milieu d'un recueil exclusivement religieux? Il est à présumer que lors de l'admission de ce chant dans la collection sacrée on l'allégorisait déjà, comme on allégorisa aussi le *Cantique des cantiques*, avec le même arbitraire et le même succès.

Cette unique exception ne saurait donc ôter à l'ensemble du recueil son caractère foncièrement religieux. C'est au point que, malgré la beauté supérieure de beaucoup des morceaux qui le composent, la lecture suivie des psaumes engendre aisément une impression de monotonie, même quand on les lit dans l'original, à plus forte raison quand on ne peut les connaître qu'à travers le voile toujours si peu flatteur des traductions. Qu'on se représente les imprécations de Camille ou les chœurs d'*Esther* et d'*Athalie* traduits en prose étrangère, et l'on n'aura qu'une faible idée de tout ce que les psaumes hébreux perdent en saveur et en originalité par une transposition en langue moderne. Le grec et surtout le latin, du moins pour notre oreille française, ont su leur conserver un certain charme que nos idiomes modernes leur refusent, mais non sans en altérer la physionomie. Ainsi les psaumes, selon la Vulgate, fournissent un certain nombre de passages souvent cités dans la littérature religieuse et même profane. C'est par exemple *de profundis clamavi ad te, Domine* (des abîmes profonds j'ai crié vers toi, Seigneur), ou bien, pour décrire le prompt évanouissement de la prospérité des impies, *transivi; ecce, non erant* (j'ai passé, ils n'étaient plus), *erudimini qui judicatis terram* (instruisez-vous, vous qui jugez la terre), et d'autres citations passées en quelque sorte dans le domaine public. Elles respirent le plus souvent une certaine mélancolie vague et passive, qui ne manque assurément pas de majesté, mais qui tend à donner de la poésie des psaumes une idée peu conforme à la vivacité et à la précision colorée du texte primitif. Ajoutons que les traducteurs, jusque dans ces derniers temps, n'ont pas même essayé d'indiquer le rhythme cadencé de l'original par des coupures correspondantes, et qu'on ne se douterait jamais en lisant leurs versions qu'ils ont travaillé sur des textes en vers. Une autre source d'erreurs est venue de l'idée préconçue que les psalmistes hébreux, en leur qualité de poètes bibliques, professaient des croyances, sinon tout à fait chrétiennes, du moins en harmonie préétablie avec la religion évangélique. On a donc com-

la fille du roi de Ghéshour, Salomon nouvel époux de la fille d'un pharaon, Achab et la Tyrienne Jézabel, Joram et Athalie, un roi de Perse, enfin Alexandre Balas et Cléopâtre (I Macch., x). Toutes ces conjectures manquent absolument de fondement.

mis de fréquens anachronismes en leur attribuant des sentimens et des doctrines d'un autre âge.

Il est facile de s'assurer que la collection qui nous reste n'a pas été réunie d'un seul coup. Elle s'est plutôt formée successivement par voie d'adjonction de plusieurs recueils antérieurs. Nos cent cinquante psaumes sont divisés en cinq livres ou séries (1). Les quatre premières sont terminées par des formules liturgiques composées pour en marquer la fin, et que les traducteurs ont longtemps considérées comme parties intégrantes du chant qui les précède immédiatement. On peut même discerner dans une même série la présence de petites collections réunies plus anciennement encore. A la fin de la seconde série, on lit : *Fin des psaumes de David fils d'Isaï*, bien que dans le reste de la collection totale il y ait encore plusieurs psaumes attribués à ce roi. C'est la même raison qui explique le fait, au premier abord singulier, de la répétition de quelques psaumes. Sans doute le même chant avait été recueilli isolément par deux collecteurs, et, quand on ajouta les collections partielles pour en faire un seul tout, on ne crut pas nécessaire de faire des suppressions (2). Évidemment ce n'est pas la même main qui a reproduit un seul et même chant en deux endroits séparés du recueil définitif. On peut signaler aussi de petits recueils incorporés dans le grand, et qui se distinguent par le nom de l'auteur ou des auteurs auxquels on en fait remonter la composition. Ainsi on distingue onze « psaumes d'Asaph » se faisant suite au commencement de la troisième série. Ailleurs on trouve des psaumes attribués aux « fils de Korach, » qui semblent avoir été une famille de poètes-chanteurs. Nous reviendrons sur ceux qui portent le nom du roi David et qui sont au nombre de soixante-treize; mais parmi ces collections partielles il en est une dont l'usage premier a beaucoup intrigué les commentateurs. Ce sont les quinze petits chants intitulés *Chants de mahaloth*, ce que Jérôme traduisait par « chants des degrés, » *Psalmi graduum*, sans se rendre un compte bien clair de ce que cela pouvait signifier. Les rabbins, qui ne se laissaient pas aisément démonter, partirent de la supposition qu'il s'agissait des marches d'un escalier montant au temple, trouvèrent moyen de démontrer que cet escalier avait dû compter précisément quinze marches, et déclarèrent que sans doute on chantait ces quinze psaumes en montant processionnellement de la cour inférieure à la cour supérieure du temple. Se représente-t-on une procession qui s'arrête sur une marche d'escalier et ne lève pas le pied avant d'avoir

(1) 1° de 1 à 41, — 2° de 42 à 72, — 3° de 73 à 89, — 4° de 90 à 106, — 5° de 107 à la fin.

(2) Par exemple le psaume 14 est répété dans le 53e, le psaume 70 reproduit la seconde moitié du 40e, et le 108e est un composé du 57e et du 60e.

achevé le psaume de cette marche-là? Luther supposa que ces psaumes étaient chantés pour ainsi dire dans le chœur, c'est-à-dire dans une enceinte plus élevée que celle qui était réservée à la multitude. Calvin pencha pour une interprétation purement musicale, comme s'il s'était agi de les chanter sur un ton plus haut. L'explication à laquelle M. Reuss donne la préférence se recommande par sa couleur locale. Le mot *mahaloth*, au singulier *mahalah*, signifie l'action de monter. Or, quand il était question de se rendre dans la capitale juive, le terme usité était « monter à Jérusalem. » Cette manière de dire provenait de ce que cette ville était située sur une hauteur. Les psaumes de mahaloth seraient donc en réalité des « chants de la montée » vers Jérusalem. Depuis le retour de l'exil, les pèlerinages annuels à l'occasion des grandes fêtes juives amenaient périodiquement à Jérusalem des caravanes de pieux adorateurs. Nous trouvons au psaume 68 une description prise sur le vif de ces cortéges qui montaient solennellement vers la ville sainte. Les chefs de ces caravanes, guides spirituels à la fois et conducteurs, devaient entretenir pendant cette longue route la ferveur religieuse des pèlerins, et rien ne pouvait les mieux servir qu'un petit recueil portatif de cantiques, tenant dans un léger tube de tôle ou de cuir, et dont le chant charmait les lenteurs du voyage en même temps qu'il alimentait la pieuse ardeur. De nombreux détails, qu'il sera facile de relever dans le cadre même des *Chants de la montée*, s'accordent parfaitement avec cette explication.

L'église catholique a mis aussi à part un certain nombre de psaumes juifs pour en faire de petits recueils servant à des usages liturgiques. C'est ainsi que sept psaumes ont été spécialement consacrés à l'expression du repentir, et ont reçu le nom de *Psaumes pénitentiaux* (1).

Le livre des psaumes présente donc toutes les apparences d'un répertoire des chants religieux de la nation juive rassemblé en vue des besoins liturgiques des synagogues et précédé par des groupemens antérieurs de moindre étendue, qu'il réunit définitivement. Cette manière d'opérer suppose aussi que ce qui détermina le choix des collecteurs, ce fut la popularité déjà acquise par certains chants, et cette popularité à son tour ne peut avoir d'autres causes que le charme poétique de ces compositions pieuses, conformes d'ailleurs avec les croyances, les sentimens et les passions du peuple dont elles sollicitaient l'adoption. Cependant il ne faudrait pas s'imaginer que la valeur poétique du recueil soit la même d'un bout à l'autre. Si les psaumes renferment des beautés de premier ordre, il en est qui sont faibles de forme et de pensée, qui ressemblent à des chapelets de

(1) Ce sont les psaumes 6, 32, 38, 51 (le *Miserere*), 102, 130 (le *De profundis*), 143.

distiques enfilés sans lien de logique ou de sentiment, et qui font penser aux litanies de temps plus modernes. Quelques-uns sont purement didactiques, d'autres présentent ce singulier mode de composition, que chaque vers ou chaque strophe suit l'ordre alphabétique en commençant par des lettres qui se succèdent comme les lettres rangées en tête des grammaires. Il est clair qu'une pareille combinaison est exclusive de tout élan poétique et n'a pu être adoptée que dans le désir de fournir des points de repère à la mémoire. Ces psaumes sont de ceux qui nous intéressent le moins, et nous les laisserons de côté, préférant nous étendre sur les chants qui se recommandent par leurs vigoureuses qualités; mais, pour pouvoir en donner une idée à peu près suffisante, il faut rappeler les origines et les caractères essentiels de l'ancienne poésie hébraïque.

II.

Un élément intellectuel d'une grande puissance a manqué aux peuples sémites et tout particulièrement aux anciens Israélites, je veux dire la faculté généralisatrice, ou, si l'on aime mieux, l'esprit philosophique. Les langues sémitiques, frappées à l'image du génie de la race, ne se prêtent pas aux expositions scientifiques ni aux déductions prolongées. La *période*, — cette forme du discours si naturelle au grec, au latin, au français, à toutes les langues indo-européennes développées, cet épanouissement de la pensée réglé par la logique et le goût, et qui lui permet de déployer sa richesse interne en organisant d'une manière harmonieuse pour l'oreille et pour l'esprit ses relations multiples, de façon que l'unité coordonne la diversité sans la voiler, — la période littéraire ne trouve pas dans les langues sémitiques les formes de syntaxe nécessaires à son évolution. Le discours, oratoire ou non, procède par voie de juxtaposition continue. Les idées se succèdent comme des nuées poussées par un vent régulier, conservant leurs distances, ne cherchant pas à se grouper pour faire masse ou tableau. Chacune se présente à son tour, à son rang, sans que l'écrivain ou l'orateur éprouve le besoin d'y marquer les rapports de dépendance ou de primauté. Les longues phrases en hébreu sont rarement autre chose que des énumérations. Le matériel proprement dit de la langue dénote la même impuissance. Il y a en hébreu très peu de mots composés, à supposer même qu'il y en ait. On n'y voit pas, comme dans nos langues européennes, des verbes formés par l'adjonction d'une préposition au verbe simple, qui par ce moyen multiplie indéfiniment ses applications et ses nuances. C'est la même lacune intellectuelle qui explique l'inhabileté des anciens Hébreux à fonder de grands établissemens politiques et aussi leur infériorité en fait

de grand art. Cela est visible surtout dans l'architecture. L'intuition simultanée de nombreux détails disposés de manière à former un tout harmonique, le coup d'œil de l'artiste, du métaphysicien, de l'homme d'état, semble leur avoir été refusé.

En revanche, l'individualisme, la force déployée par l'individu pour s'affirmer, pour résister opiniâtrément à ce qui tend à l'écraser, pour s'asservir tout ce qui peut contribuer à la réalisation de son idée, voilà ce qui caractérise cette nation au plus haut degré. Si, dans son ensemble, comme force sociale, elle reste faible, le nombre de ses hommes marquans est proportionnellement immense. Il y aura peut-être des défauts de race inhérens à l'exercice de cette grande faculté. La prédominance du moi individuel se traduit aisément par l'écrasement des autres, l'égoïsme, la sécheresse, l'intolérance. D'autre part, la vie du sentiment et de la pensée personnelle n'en est que plus intense. Les cercles concentriques sur lesquels l'amour de soi se prolonge, la famille, la tribu, la patrie, sont l'objet d'un attachement passionné. Ces individus isolés, mais momentanément groupés par la communauté de l'intérêt, des souvenirs, de la foi, deviennent capables d'héroïsmes collectifs que rien dans l'histoire n'a dépassés. En temps normal, cet individualisme, naturellement utilitaire, engendre l'esprit de ressource, le savoir-faire, qui tire parti de tout, et qui, dans les conjonctures les plus épineuses, trouve moyen de sortir d'embarras. A défaut d'esprit philosophique ou généralisateur, l'Hébreu a l'esprit de simplification, qui en est très distinct, mais qui le supplée à certains égards. L'individu, qui traduit tout à la barre de son jugement personnel ou de son calcul, se plaît aux formules brèves et simples qui lui permettent d'asseoir l'un et l'autre avec sécurité. C'est pour cela que la sentence, le proverbe, l'apologue, la parabole, sont pour lui la forme par excellence de la sagesse. Ce sont des lettres de crédit sur la réalité qui se négocient toujours avec avantage. Qu'est-ce qu'un proverbe? C'est la simplification sous forme incisive d'une immense quantité d'expériences. Assurément il serait ridicule de prétendre qu'un phénomène aussi imposant, aussi complexe que celui de la formation du monothéisme populaire au sein du peuple juif n'a pas eu d'autre origine; mais il est incontestable qu'une pareille tendance a dû favoriser singulièrement l'éclosion et la victoire définitive du sentiment de l'unité divine. Elle a détourné de même les esprits religieux d'un culte trop chargé, étouffant l'individualité sous des formes exubérantes. Le Juif, même peu dévot, se sent instinctivement choqué par la multiplicité des objets de l'adoration comme par le luxe des cérémonies symboliques. La simplicité de son dogme et la sobriété relative de son culte lui paraîtront toujours, non pas seulement plus rationnelles, mais aussi plus religieuses: Il est un

état d'esprit où l'on ne sent la grandeur que dans la simplicité. Il y a sur ce point une frappante analogie entre l'esprit d'Israël et celui du calvinisme.

Ces considérations générales nous permettent de comprendre pourquoi la poésie hébraïque fut essentiellement lyrique, c'est-à-dire individuelle. L'Israélite ne composa ni drame, au sens complet du mot, ni épopée. C'est tout au plus si l'on peut signaler dans le *Cantique des cantiques* quelque chose qui approche du drame; en fait, ce charmant poème ne s'élève guère au-dessus de l'églogue dialoguée. Quant à l'épopée, aujourd'hui que la loi de formation des grands poèmes épiques nous est connue, il est instructif de constater que l'ancien Israël a possédé tous les élémens d'une épopée grandiose, c'est-à-dire des traditions mythiques et glorieuses, une lutte prolongée, finalement victorieuse pour l'indépendance, des héros grands batailleurs devant l'Éternel, des chants nombreux célébrant leurs exploits, leurs infortunes, leurs triomphes, — et que pourtant tout a fini par une compilation en prose vulgaire où la loupe des critiques a pu seule discerner quelques vieux fragmens poétiques, épaves de ce grand naufrage. Au contraire la lyre d'Israël n'a cessé de chanter. Les grands poètes de la nation juive, ce sont ses psalmistes et ses prophètes. Ces derniers, ceux surtout qui ont fait époque, sont des prédicateurs qui parlent en vers. L'ode, l'hymne, l'élégie, le chant guerrier ou religieux, sont les formes préférées de la poésie nationale. Le poète hébreu ne disparaît pas, comme le poète épique, derrière les événemens ou les héros qu'il chante, ni, comme le dramatiste, sous les passions et les conflits qu'il met en scène, c'est son moi qu'il épanche, ce sont ses propres sentimens, ses propres enthousiasmes, ses haines et ses amours personnelles, qui sont la matière de ses compositions. On a prétendu que les trois grandes formes de la poésie, l'épopée, le drame et le lyrisme, se rapportaient aux trois personnes du verbe : la forme épique à la troisième, *il* ou *elle;* la dramatique à la seconde, *tu* ou *vous;* la lyrique à la première, *je*. La poésie hébraïque est essentiellement de la première personne.

C'est pourquoi la poésie d'Israël est éminemment subjective. Le poète hébreu chante comme il sent, aussi longtemps et dans la même mesure; ne lui demandez pas de parquer ses sentimens dans un cadre déterminé par les exigences de l'oreille ou de la logique. La mélodie s'arrête court sans qu'on sache le plus souvent pourquoi elle cesse ou pourquoi on ne l'a pas terminée plus tôt. Beaucoup de chants hébreux finissent comme bien des livres allemands de notre connaissance, par un détail, un pied en l'air. C'est que le poète avait achevé ce qu'il avait à dire. Avec le sans-gêne de l'individu qui s'asservit tout ce qui peut lui être utile sans consen-

tir lui-même à aucune sujétion, il s'empare au gré de son imagination de tout ce que la nature lui fournit d'analogies, de symboles, de comparaisons. De là cette abondance d'images, de métaphores hardies, de prosopopées, de personnifications, qui a toujours étonné et qui charme souvent notre esprit occidental. Dans la poésie hébraïque, il y a des montagnes qui chantent, des îles qui tressaillent d'allégresse, des fleuves qui battent des mains, des narines divines qui fument de colère. Notre goût classique ne saurait toujours s'accommoder de ces audaces, devant lesquelles nos plus fougueux romantiques reculeraient eux-mêmes; mais dans l'idiome original, imprégné du parfum de l'antiquité, cette vigoureuse prise de possession de la nature visible prête un grand charme à ces accens de la lyre du vieil Orient.

On s'est demandé bien souvent, et il a fallu, il faut toujours se contenter d'une demi-réponse, quelle était la forme du vers chez les Hébreux. La versification était-elle basée, comme chez les Grecs et les Romains, sur la mesure des mots rangés d'après leur nombre de syllabes longues ou brèves? ou bien trouvait-elle, comme la nôtre, dans la rime et le nombre absolu des syllabes une compensation à ce qui lui manquait sous le rapport de la quantité prosodique? Il est permis de s'étonner que les deux questions aient pu se poser. Si l'un ou l'autre des deux systèmes est adopté par les poètes hébreux, ne doit-on pas s'en apercevoir tout de suite? La réalité est qu'on ne s'en aperçoit pas du tout, et pourtant les deux systèmes ont eu chacun ses partisans. L'historien Josèphe, qui a pris tant de peine pour faire croire à ses lecteurs grecs et latins que les Juifs étaient une nation semblable à toutes les autres, dit quelque part que les livres sacrés de son peuple sont en partie écrits en vers hexamètres et pentamètres, Jérôme a reproduit cette assertion sans vouloir ou sans savoir la vérifier, et plusieurs savans modernes se sont évertués à reconstruire, coûte que coûte, la métrique des vers hébreux. Le résultat de ces efforts pénibles a été complétement nul. Là-dessus, on s'est retourné du côté de la rime. Le fait est que dans certains cas, il est vrai très rares, par exemple dans quelques chansons populaires très courtes, on peut voir que la rime est voulue et cherchée; mais ce ne sont évidemment que des exceptions, et quand on a voulu appliquer la même règle aux grandes poésies hébraïques, on n'a réussi qu'à dépecer ces beaux textes, en dépit de tout bon sens, en lanières inégales, arbitrairement prolongées jusqu'à ce qu'on eût trouvé la rime. Avec une pareille méthode, on changerait en vers rimés ceux d'Horace ou de Pindare. Ce qui est plus positif, c'est que la poésie hébraïque a parfois aimé l'*assonance*, c'est-à-dire la répétition fréquente d'une

même syllabe, mais sans que cette syllabe fût nécessairement la dernière du vers.

Je serais, pour ma part, fort tenté de croire qu'il y avait dans le vers hébreu cette qualité indéfinissable qui doit se révéler aussi dans le bon vers français, qui en fait la physionomie, à laquelle nos oreilles sont extrêmement sensibles, mais qui, se dérobant à toute règle précise, échappe le plus souvent aux étrangers. Certainement de belles pensées, des rimes régulières, la symétrie des syllabes, ne suffisent pas en français pour faire de beaux vers. Nous savons tous la différence énorme qui sépare la plus habile versification de la vraie poésie. Il est vrai que, soit pauvreté prosodique de la langue, soit habitude invétérée de la rime, nous n'avons jamais pu prendre goût à ce qu'on appelle les « vers blancs. » Il n'en est pas moins constant que, pour nous charmer, le vers, tout en se pliant au mécanisme obligé de notre métrique, doit avoir une valeur musicale qui lui soit propre et qui se rapporte à l'idée ou au sentiment qu'il exprime. Selon ce qu'il veut peindre, le vers doit être sonore ou sourd, rapide ou lent, riche ou sobre de couleurs, uni à l'œil ou ciselé. Peut-être l'hébreu, dont la prononciation, comme celle de toutes les langues mortes, s'est beaucoup altérée dans le cours des âges, se prêtait-il mieux que notre idiome à cet élément du langage poétique, et cela contribuerait à expliquer l'absence des formes prosodiques, tenues ailleurs pour indispensables. Du reste il n'est pas besoin d'être de première force en hébreu pour distinguer immédiatement les textes poétiques des compositions en prose.

Ce qui est moins sujet aux contestations, c'est que la poésie des Hébreux a employé la *strophe*, c'est-à-dire l'assemblage répété d'un certain nombre de vers combinés de manière à former un sens complet. Parfois ces strophes ne sont que des distiques ou combinaisons de deux vers, plus souvent on en voit de quatre. Il y a des chants dont le milieu seul est ainsi divisé, l'ouverture et la finale échappant à cette uniformité. Cette absence de rigueur dans l'application des coupures symétriques rend souvent difficile de les reconnaître exactement dans des textes qui nous sont parvenus sans aucune indication de ce genre. Cependant l'emploi de la strophe par les poètes hébreux est mis au-dessus de toute espèce de doute par les morceaux qui, tels que le psaume 42, présentent une division très nettement accusée par un refrain qui revient après chaque partie. Dans l'exemple que nous citons, le retour périodique de cette question que l'auteur s'adresse à lui-même : *pourquoi t'affliges-tu, mon âme?* est d'un effet saisissant.

Un autre fait notoire, c'est le genre très original de symétrie qui

fait loi d'un bout à l'autre des compositions poétiques d'Israël. Nous voulons parler de cette rime de la pensée qu'on a désignée par le nom de *parallélisme*, et qui consiste dans la ressemblance de l'idée exprimée par deux ou plusieurs vers. La forme la plus fréquente est celle de deux vers qui se suivent en reproduisant la même idée en d'autres termes. Nous citerons comme exemple ce fragment du psaume 18 :

« Les liens de la mort m'enveloppaient, — les terreurs de la ruine me frappaient d'épouvante, — les liens du Sheôl (séjour des morts) m'avaient enlacé, — devant moi j'avais les lacets de la mort. — Dans ma détresse, j'invoquai l'Éternel, — et vers mon Dieu je criai au secours. »

C'est cette oscillation rhythmée de la pensée que M. E. Quinet comparait au balancement d'une fronde. D'autres fois le parallélisme s'étend à trois et même à quatre vers. Ailleurs encore les vers sont distribués de façon que sur quatre, les deux premiers et les deux derniers riment par l'idée, ou bien que le troisième se combine avec le premier et le quatrième avec le second. C'est le pendant de nos rimes alternantes. Nous en retrouvons un exemple au psaume 19 :

« La loi de l'Éternel est parfaite, — restaurant l'âme; — l'enseignement de l'Éternel est sûr, — réjouissant le cœur, etc. »

Très souvent les combinaisons du parallélisme changent dans la même pièce de vers, mais de manière ou d'autre il se fait toujours valoir. Il contribue beaucoup dans les traductions à ralentir le mouvement de la poésie originale. Bien des répétitions qui sont pleines de grâce et de force en hébreu dégénèrent dans nos versions en redites monotones. Sans faire intervenir la fronde, qui n'a jamais eu de rapports bien intimes avec l'inspiration des poètes, serait-il téméraire de penser que cette forme balancée se rattache originairement à une mimique ou plutôt à une sorte de danse dont les mouvemens combinés deux par deux appelaient en quelque sorte le redoublement de la pensée?

Il faut aussi combattre l'illusion assez répandue qui consiste à se représenter la poésie des anciens Hébreux comme exclusivement consacrée à des sujets religieux. On se laisse facilement aller à cette idée fausse, parce que la presque totalité des textes hébreux que nous possédons roule sur des sujets de ce genre. C'est sous l'empire de la même illusion qu'on a quelquefois désigné la Bible comme la bibliothèque nationale du peuple juif. Les livres dont elle se compose ne représentent qu'une face de son ancienne littérature, la seule qui ait survécu. C'est pour fixer les croyances, pour

alimenter l'enseignement religieux, et non pour l'amour de l'art, que les directeurs de la synagogue, après le retour de l'exil, réunirent ces livres auparavant dispersés. Ils ont fait un choix, guidés par des motifs qui n'avaient absolument rien de littéraire; mais dans ces livres eux-mêmes nous constatons l'existence d'une longue et riche série de poésies nationales ou populaires sans rapport direct ou même quelconque avec la religion. En Israël, comme chez tous les peuples, il y eut des chansons d'amour, de guerre ou de victoire. Des recueils de ce genre sont même cités çà et là dans les livres canoniques. Le vieil Israël eut aussi ses chants de noces, de festins et de deuil. La poésie se mêlait aux divertissemens des villages comme aux grandes épreuves de la tribu. Le soir, autour des fontaines, les pâtres et les chasseurs charmaient leurs loisirs en chantant aux sons de leurs instrumens rustiques. Les vierges de Galaad avaient leur complainte sur la pauvre fille de Jephté, victime de la féroce imprudence de son père, et les vierges de Silo formaient annuellement des chœurs. Les jeunes gens aimaient à répéter l'élégie de David, le hardi guerrier, sur la mort de son ami Jonathan. La découverte d'une source inspirait un chant de réjouissance, et le forgeron répétait en battant l'enclume les rudes accens du chant de Lémec (*Gen.*, IV, 23-24). Parmi les amusemens en usage dans les festins, il y avait la proposition d'énigmes en vers. Enfin les murs des villes d'Israël entendirent aussi résonner le chant des courtisanes (*Esaïe*, XXIII, 15 et suiv.).

Il semble, et cela du reste n'a rien que de conforme à l'histoire réelle des Israélites, que plus on remonte dans le passé, moins leur poésie nationale porte l'empreinte spécifiquement religieuse. Ce fut seulement dans les derniers temps de son existence indépendante que sa foi devint l'objet absorbant des préoccupations et des enthousiasmes de ce peuple. Dans son âge héroïque, il partagea avec tous les autres le goût des aventures audacieuses, la haine implacable du voisin, l'enivrement des victoires. Le vainqueur dans ses hymnes triomphales ne se bornait pas à célébrer ses prouesses, il poursuivait de ses malédictions ou de ses railleries son ennemi vaincu ou mort. Au retour de son expédition, il était reçu par les femmes de la tribu qui venaient à sa rencontre, dansant et chantant au son du tambourin, avides de partager le butin. La plus belle était au plus vaillant, absolument comme dans la romance du beau Dunois. Dans un autre ordre de sentimens, l'idylle, la pastorale, ont aussi tenu leur place dans la vieille poésie hébraïque. Ce sont surtout ces poésies, pacifiques ou guerrières, qui ont conservé et parfois enrichi le souvenir des faits plus ou moins légendaires de l'ancienne histoire et qui ont servi de base aux récits en prose de la Genèse, des livres de Josué, des Juges et en

partie des Rois. Il n'y a pas lieu d'être surpris du petit nombre des fragmens qui nous en sont parvenus. Ces poésies antiques étaient rudes, dénotant une grossièreté de mœurs qui répugnait aux délicatesses d'un âge plus civilisé, et surtout elles devaient souvent choquer l'orthodoxie ombrageuse des temps où l'on réunit les écrits destinés à l'usage des synagogues. Ce fut l'idée fixe des chefs du judaïsme dans les derniers siècles avant notre ère que leur monothéisme rigide et leurs observances rituelles remontaient jusqu'à David, jusqu'à Moïse, et même encore plus haut. Les documens mêmes dont nous leur devons la conservation démontrent que leur illusion était grande, mais ce n'est pas leur faute, et l'on peut être sûr qu'ils ne firent rien pour préserver de l'oubli ce qui leur parut évidemment contraire à la foi et à la loi de leur temps.

De tout cela résulte que les psaumes sont très loin de représenter sous ses diverses faces la poésie lyrique d'Israël, et même nous devons déjà tirer de cet aperçu général une conclusion défavorable à la haute antiquité de ce recueil. Cette considération n'en diminue point le mérite esthétique, non plus que l'importance comme monument historique. Il vint un jour où, sans rien rabattre de leurs ambitions colossales, les Juifs s'aperçurent qu'ils ne comptaient dans le monde que par leur originalité religieuse. Leur dernière période de gloire, celle des Machabées, n'eut pas d'autre cause effective que ce sentiment, désormais indélébile, de la solidarité, de la fusion, devrait-on plutôt dire, de l'intérêt national et de l'intérêt religieux. Il est facile de comprendre qu'à mesure que ce sentiment grandit, la lyre populaire ne fit plus guère vibrer que les cordes qui trouvaient un écho dans la multitude. De l'abondance du cœur, la bouche chante plus qu'elle ne parle. — C'est armés de ces renseignemens sur la place que les psaumes occupent spécialement dans l'ensemble des poésies d'Israël que nous allons reprendre l'étude des phénomènes les plus saillans qui les recommandent à notre attention.

III.

Nous ne répéterons pas ce qui a été dit depuis longtemps sur la poésie des psaumes. L'amplification rhétorique s'est donné sur ce point libre carrière. Il est ainsi des domaines réservés où l'éloge sans critique redoute peu les contradictions. Tâchons plutôt de fixer par quelques exemples appropriés les très vagues idées que l'on puise dans les cours d'histoire littéraire.

Un trait essentiel à signaler, c'est ce qu'on peut appeler la familiarité des psalmistes quand ils s'adressent à Dieu, qu'ils savent pourtant concevoir et décrire comme un être infiniment auguste et

redoutable. Leurs invocations supposent une intimité qui déconcerterait aisément une foi moins sûre d'elle-même. Leur piété ne recule pas même à l'idée d'adresser des reproches motivés à ce protecteur d'Israël qui laisse si longtemps son peuple innocent en butte aux outrages et aux mauvais traitemens de ses ennemis. Ainsi, dans le psaume 44, nous trouvons une longue énumération des malheurs de tout genre qui affligent le peuple de Jahveh (1). Il est vaincu, pillé, dispersé, vendu à vil prix, livré comme du bétail à la boucherie, la fable et la risée des autres nations. Et le psalmiste continue en s'adressant à Dieu :

« Tout cela nous est venu sans que nous t'eussions oublié, — sans que nous eussions renié ton alliance. — Notre cœur ne s'est point détourné en arrière, — nos pas ne se sont point écartés de ton sentier, — pour que tu nous aies refoulés avec les chacals, — et que tu nous aies plongés dans les ténèbres. — Si nous avions oublié le nom de notre Dieu, — étendu nos mains vers un dieu étranger!.. — C'est pour toi que nous sommes massacrés tous les jours...

« Lève-toi, pourquoi dors-tu, Seigneur? — Réveille-toi! Pourquoi caches-tu ta face? — Oublies-tu notre misère et notre oppression? »

Sous une forme beaucoup moins triviale, c'est tout à fait comme dans ce mystère du moyen âge où, pendant la crucifixion du Christ, on voyait au paradis le Père éternel dormant d'un profond sommeil, jusqu'au moment où un ange venait le tirer par sa manche bleue pour le rendre attentif aux abominations qui se perpétraient sur la terre. Cela n'empêche pas que dans le même recueil nous ne trouvions des chants où la notion de l'immensité de Dieu, de l'insignifiance de l'homme devant sa toute-puissance, et de la grande place qu'elle lui assigne néanmoins dans la création, s'exprime sous une forme si belle, si simple, si élevée, qu'elle est restée classique. Rien de plus naturel ni de plus exquis que ce psaume 8, qui ressemble au chant d'un pâtre contemplant pendant la nuit les splendeurs d'un ciel d'Orient.

« Éternel, notre Seigneur! — Que ton nom est grand par toute la terre! — Ta magnificence s'étend par-dessus les cieux...

« Quand je vois tes cieux, l'œuvre de tes mains, — la lune et les étoiles que tu y as placées, — qu'est-ce que l'homme pour que tu penses à lui? — Qu'est-ce que le mortel pour que tu le regardes?

« Pourtant tu as fait de lui presque un dieu. — De gloire et d'hon-

(1) Ou *Jehovah;* mais il convient d'adopter désormais cette forme employée aujourd'hui par tous les hébraïsans sérieux, du nom « inexprimable, » à dessein défiguré par la vieille vocalisation rabbinique, et dont *Jehovah* est une prononciation certainement mauvaise.

neur tu l'as couronné. — Tu as fait de lui le maître de tes œuvres, — tu as tout mis sous ses pieds.

« Les brebis et les bœufs, tout à la fois, — et aussi les animaux des champs, — oiseaux du ciel, poissons de la mer, — tout ce qui parcourt les sentiers de l'onde.

« Éternel, notre Seigneur! — Que ton nom est grand par toute la terre! »

Ou tout nous trompe, ou voilà un jet admirablement pur du sentiment religieux le plus authentique. C'est dans des pièces de ce genre que le monothéisme juif révèle son immense supériorité sur les meilleurs épanchemens des religions de la nature. Cet accent d'humilité devant Dieu tout à la fois et de fierté vis-à-vis de tout ce qui n'est pas l'homme, cette admiration émue, mais contenue, de la nature visible, cette joie de vivre en maître sur la terre par délégation divine, tout dans ce petit poème respire la religion virile et saine. Comme on aimerait à retrouver toujours dans les annales de la piété cette harmonie de deux tendances qui sont parfaitement conciliables, et que pour son malheur l'homme oppose trop souvent l'une à l'autre! Ou bouddhiste, c'est-à-dire passif et inerte, ou actif, mais révolté, on dirait qu'il ne sait pas trouver le moyen terme! Pourtant ce milieu existe, et c'est parce qu'il s'y tient que le psaume 8 est si beau. Il faut signaler aussi au même point de vue cette belle fin du psaume 65, où le psalmiste chante sa reconnaissance à la vue de la terre fertilisée par les ondées célestes :

« Tu couronnes l'année de ta bonté. — Tes sillons ruissellent de fécondité, — les pacages de la lande sont reverdis, — les collines se ceignent d'allégresse, — les prairies se couvrent de bétail, — les plaines se revêtent de blé, — tout jubile et tout chante (1). »

Tout le monde connaît les premiers mots si souvent cités du psaume 19, le *Cœli enarrant gloriam Dei* de la version latine. C'est encore une belle interprétation religieuse de la nature, un morceau de facture antique. On y respire le souffle du mystère divin que laisse entrevoir la création, en même temps qu'on y trouve un curieux indice de l'idée que les anciens Israélites se faisaient du soleil et de sa course quotidienne.

« Les cieux racontent la gloire de Dieu, — le firmament proclame

(1) C'est un des rares fragmens que la version française rimée a heureusement paraphrasés :

Et cette richesse champêtre
Par de muets accords
Chante aussi l'auteur de son être,
Qui répand ses trésors.

l'œuvre de ses mains. — Le jour au jour en transmet le message, — une nuit à l'autre en donne connaissance.

« Ce n'est point un discours, ce ne sont pas des paroles, — leur son ne se fait pas entendre. — Toutefois partout leur leçon se propage, — leurs accens vont jusqu'au bout du monde, — où il a établi la tente du soleil.

« Le soleil, tel que le jeune époux, sort de sa chambre, — joyeux comme un guerrier de parcourir sa carrière. — L'un des bouts du ciel est son point de départ, — à l'autre bout son orbite touche, — rien n'est à couvert de son ardeur. »

On s'imaginait en effet que le soleil avait derrière l'horizon un palais ou plutôt, et c'était l'idée la plus ancienne, une tente, où il se reposait des fatigues de la journée. Pourquoi le chantre s'arrête-t-il brusquement après cette peinture du soleil levant? C'est tout simplement parce que son inspiration du moment ne va pas plus loin. Parmi les grands spectacles du monde visible, c'est celui du soleil qui *sort* (expression usuelle en hébreu, à la place de notre *lever*) qui lui paraît primer tous les autres. C'est à ses yeux le chapitre par excellence dans la théologie de la nature. Il le dit, et ne lui en demandez pas davantage sous prétexte qu'il faut arrondir mieux que cela une fin de poème; il trouverait votre exigence fort impertinente. Notons, à propos de cette comparaison du soleil levant avec un jeune époux qui sort plein d'ardeur de sa chambre, que de graves commentateurs se sont demandé s'il s'agissait de l'époux *avant* ou *après* la noce. Il nous semble que l'esprit de la comparaison est tout en faveur de la première supposition. Le soleil du matin s'élance fougueux comme le fiancé qui sort de chez lui pour aller chercher sa fiancée, et non comme l'époux heureux qui ne doit quitter qu'à regret la chambre nuptiale.

Il y a des psaumes, comme le 116e, qui supposent une action partagée entre divers groupes de chanteurs et qui ressemblent de loin à un oratorio. D'autres, comme le 29e, s'appliquent à imiter le fracas de l'ouragan. Ailleurs (ps. 104), nous trouvons une amplification poétique du récit de la création d'après la Genèse. Au psaume 18, chant de reconnaissance à l'occasion d'une victoire éclatante, le poète respire encore la fureur du combat. « Ceux qui me haïssent, s'écrie-t-il, je les anéantis, je les broie comme la poussière qu'emporte le vent, je les balaie comme la boue des rues. » On peut dire d'une manière générale que ce qu'il y a de plus rare dans les psaumes, c'est la pitié pour l'adversaire, vaincu ou non. Il n'est pas possible de haïr plus vigoureusement que ces pieux chanteurs. C'est par là surtout que les psaumes trahissent leur provenance juive et qu'ils ont fourni textes et prétextes aux plus tristes excès

de l'intolérance chrétienne. Il n'est question que de l'extermination des ennemis, du devoir de les pulvériser au nom de l'Éternel, du plaisir de leur rendre avec usure le mal qu'ils ont pu faire. La belle élégie qui fait le psaume 137, où le psalmiste dépeint avec une mélancolie navrante les enfans d'Israël pleurant la patrie perdue, n'ayant plus de cœur à chanter leurs hymnes et ayant suspendu leurs lyres aux saules des rivières, cette touchante expression du patriotisme le plus tendre finit par ce vœu de vengeance atroce : « Babylone, dévastatrice, salut à celui qui prendra tes petits enfans et les fracassera contre les pierres ! »

Du reste, il ne faut pas perdre de vue que, si des passages comme ceux-là réservent de pénibles surprises aux lecteurs qui s'attendaient à trouver dans ces pièces juives un écho anticipé de la morale évangélique, c'est à l'adoption du recueil des psaumes comme livre usuel de chants sacrés par l'église chrétienne tout entière, c'est aux innombrables contre-sens consécutifs de cette adoption qu'il faut s'en prendre avant tout. Les psalmistes chantent ce qu'ils ont dans l'âme, mais dans l'idée que le peuple tout entier chante avec eux. L'individualisme national est encore plus absolu que l'individualisme personnel. Or l'ennemi de la nation et celui de Dieu, c'était tout un. L'oppression de la race élue n'était pas seulement une iniquité, c'était aussi un sacrilége. L'excuse de ce peuple, c'est que, forcé de comparer sa foi religieuse à celle de ses voisins idolâtres, il lui était impossible de ne pas s'enorgueillir de sa supériorité. A l'époque surtout de la composition de la plupart des psaumes, ce sentiment devait être très vif. Il n'en avait pas toujours été de même. Il y eut un temps où les enfans d'Israël adoraient leur dieu Jahveh de préférence à tout autre, parce qu'il était le dieu national, le protecteur naturel, le défenseur invincible du peuple qu'il s'était choisi; mais ce culte exclusif rendu à un dieu jaloux n'annulait pas du tout la croyance à l'existence d'autres divinités, puissantes aussi et redoutables. S'il plaisait à ce dieu peu communicatif, n'aimant pas à se montrer, et que d'ailleurs nul œil humain n'avait jamais pu découvrir au-dessus du firmament, s'il lui plaisait qu'on l'adorât sans le représenter sous une forme visible, rien n'empêchait de penser que d'autres dieux, autrement disposés, consentaient à animer leurs images, soit en s'y enfermant, soit en les dotant de vertus magiques. L'idolâtrie vivifie toujours jusqu'à un certain point, sinon tout à fait, l'icône ou la statue. Aussi l'Israélite des anciens temps est-il plus craintif qu'audacieux en présence des symboles des cultes étrangers. Quand au contraire il a grandi en connaissance du monde, en raison, en réflexion, en faculté d'analyse, quand son monothéisme a pris claire conscience de lui-même, quand, ayant vu de près les blocs taillés par le ciseau

des sculpteurs, il s'est assuré qu'il n'y a là que de la pierre, du métal ou du bois, conçoit-on le mépris qui s'élève dans son âme à la vue des nigauds qui parlent avec respect et crainte à ce qui ne peut les entendre ni les voir? Remarquez de nos jours encore le sourire de dédain du paysan huguenot devant certaines exubérances de la piété catholique, — sourire parfois aperçu et qui jadis lui a coûté très cher. Chaque nation se croit aisément la première du monde, mais chez aucun peuple cette illusion n'a été plus excusable que chez les Israélites. Quelle conscience de sa supériorité intellectuelle et religieuse dans cette raillerie prolongée d'un psalmiste à l'adresse des idolâtres (psaume 115) :

« Leurs dieux sont d'or et d'argent, — fabriqués par la main des hommes. — Ils ont une bouche et ne parlent point. — Ils ont des yeux et ne voient point, — ils ont des oreilles et n'entendent point, — ils ont un nez et ne sentent point, — ils ont des mains et ne touchent point, — des pieds, et ils ne marchent point, — un gosier, et ils ne profèrent aucun son. — Ceux qui les ont faits deviendront comme eux, — tandis que toi, Israël, tu es le béni de l'Éternel. »

Pourtant cette supériorité spirituelle était loin de trouver sa sanction dans les faits temporels. C'était à chaque instant l'idolâtre, l'imbécile idolâtre, qui imposait à l'adorateur du Dieu vivant son joug intolérable. Rien n'exaspère l'animosité de l'opprimé contre l'oppresseur comme la conscience, fondée ou non, de lui être supérieur par l'esprit. Comme Antiochus connaissait mal son monde quand il s'imaginait qu'un simulacre de Jupiter olympien imposerait aux Juifs récalcitrans et contribuerait à les réconcilier avec la civilisation grecque! C'était au contraire leur montrer celle-ci sous son jour le plus ridicule, et chez un peuple habitué à prendre fort au sérieux tout ce qui concernait la religion, le Jupiter de Phidias lui-même n'eût obtenu d'autre succès que celui du scandale. La majorité des psaumes reflète ce douloureux conflit de la conscience nationale et de la situation réelle. M. Reuss a montré que là où l'on serait tenté de voir l'expression d'une douleur personnelle, isolée, c'est presque toujours la plainte du peuple qui s'exhale sous forme individuelle. Ce serviteur persécuté de l'Éternel qui, dans une foule de psaumes, se lamente, se révolte, invoque la vengeance divine contre ses oppresseurs, les insulte et les maudit, ce n'est pas un seul homme, c'est la personnification du peuple tout entier.

D'autre part, il faut reconnaître que jamais le langage humain n'a mieux exprimé les sentimens religieux intimes de la soumission, de la confiance, du repentir, de l'espérance indestructible. Il y a, dans ces épanchemens de la piété juive, des notes d'une douceur infinie, d'une délicatesse exquise. Ce sont ces inspirations d'une re-

ligiosité ardente et solide qui en ont fait la lecture favorite des âmes blessées. Bien des cœurs endoloris y ont puisé d'ineffables consolations. Les psaumes ont versé un baume adoucissant sur une multitude de douleurs. Les opprimés, les persécutés, les navrés de tous les temps ont pu s'approprier ces plaintes pleines de foi dans l'éternelle justice. Les consciences timorées y ont trouvé des accens de repentir et des assurances de pardon qu'aucune autre littérature ne pouvait leur fournir. Les côtés faibles de ces chants d'Israël et les étranges illusions qu'on s'est faites, que beaucoup se font encore sur l'enseignement doctrinal qu'ils renferment, ne sauraient leur enlever ce mérite, qui seul en explique la popularité prolongée.

Dans notre siècle de critique positive, nous avons de la peine à comprendre la facilité avec laquelle des esprits de premier ordre ont pu, dans les siècles passés, méditer avec suite et avec recueillement des textes dont le sens évident choquait brutalement leurs plus chères croyances. Comment concevoir par exemple qu'un Pascal, un Fénelon, un Bossuet, ont pu faire leurs délices de la lecture assidue des psaumes sans s'apercevoir une seule fois que, sur un point capital de la doctrine chrétienne, ils étaient, non pas seulement muets, mais encore négateurs? Nous voulons parler de la foi dans une vie future, consciente et rémunératrice. Le fait est que les psaumes l'ignorent absolument. Ils sont écrits à une époque où la foi dans la vie d'outre-tombe était encore informe, où l'on n'attendait après la mort ni résurrection ni passage dans un monde meilleur. La vieille idée hébraïque du sheôl, c'est-à-dire du séjour souterrain des morts plongés dans un sommeil uniforme, égal pour les bons et les méchans, règne en souveraine tout le long de la collection. Un motif assez fréquemment allégué à l'appui des prières de délivrance, c'est qu'une fois mort, on ne peut plus chanter les louanges de Dieu, et que, si Jahveh laisse consommer la perte de ses serviteurs, ce sera de sa part un faux calcul.

« Quel profit trouverais-tu à verser mon sang, — à me faire descendre dans la fosse? — La poussière te célébrera-t-elle? — Proclamera-t-elle ta fidélité? (Ps. 30.) — Fais-tu un miracle pour les morts? — Les ombres ressuscitent-elles pour te glorifier? — Parle-t-on de ta grâce dans le sépulcre? — de ta fidélité dans le séjour des morts? — Tes hauts faits sont-ils connus dans les ténèbres, — et ta justice dans la terre de l'oubli? (Ps. 88.) »

On pourrait citer d'autres passages tout semblables. A chaque instant, le grand problème du malheur immérité, du triomphe de l'iniquité, s'impose aux psalmistes, comme à Job, dans toute sa rigueur. Pas une seule fois n'apparaît la solution qui se fût présentée

d'elle-même au Juif contemporain du Christ et au chrétien de tous les temps. L'espérance consolatrice ne dépasse jamais l'horizon terrestre et ne concerne que l'avenir de la nation opprimée. Les psalmistes se réjouissent dans la perspective d'une période de bonheur et de gloire qui compensera un jour les humiliations de l'heure présente. On doit même reconnaître que l'utilitarisme étroit, terre à terre, de nombreux psaumes constitue l'une de leurs faiblesses au point de vue moral. Une critique impartiale dissipe également l'illusion si longtemps caressée par les commentateurs chrétiens qui voyaient à chaque ligne des prédictions miraculeuses de la venue de Jésus-Christ et des événemens de sa vie. Les rabbins juifs ont eu cent fois raison de contester la validité des argumens que les apologistes chrétiens déduisaient de passages des psaumes détachés de leur contexte et traduits avec un effrayant arbitraire.

Ce qui d'autre part a dû souvent embarrasser les orthodoxes du judaïsme, c'est le spiritualisme d'excellent aloi dont certains psaumes font preuve à propos du rituel légal. Sur ce point, il y a décidément dans le recueil des préludes au Nouveau-Testament. On sait l'importance extrême que le judaïsme postérieur à l'exil attribuait à l'observation minutieuse des prescriptions légales, et, parmi les ordonnances attribuées à Moïse, celles qui roulaient sur les sacrifices étaient de tout premier rang. C'est en sacrifiant que l'Israélite se mettait en règle avec la Divinité, qu'il cherchait à la rendre propice à ses vœux et qu'il croyait expier ses fautes. Aussi, comme on peut s'y attendre, arrivait-il souvent que le coupable faisait bon marché de ses transgressions en s'abritant derrière l'*opus operatum*, l'acte matériel de l'offrande. A plusieurs reprises, les psalmistes contestent la valeur religieuse de cette forme de culte; elle a pour eux quelque chose de mesquin, de contraire à la pure notion des perfections divines. S'imaginer que l'homme puisse avec de la chair de bœuf ou du sang de bouc changer à son profit les intentions divines, c'est rabaisser le Tout-Puissant! Il y a du rationalisme dans cette objurgation, que l'auteur du 50e psaume met dans la bouche de Dieu même s'adressant au peuple juif :

« Ce n'est pas pour tes sacrifices que je te reprends. — Tes holocaustes sont toujours devant moi. — Mais je ne demande point le taureau de ta maison ni les boucs de ton bercail, — car les animaux de la forêt sont à moi, — et les milliers de bestiaux qui errent sur les montagnes. — Je connais tous les oiseaux des hauteurs, — et tout ce qui se meut aux champs est à ma disposition. — Si j'avais faim, ce n'est pas à toi que je le dirais, — car la terre est à moi, et tout ce qui la remplit. — Est-ce que je mange la chair des bœufs? — Est-ce que je bois le sang des boucs ? »

Qu'on ne s'imagine pas toutefois que la même spiritualité règne d'un bout à l'autre de la collection. D'autres chants révèlent des notions religieuses d'un matérialisme complet. Le Jahveh du psaume 18, qui vole dans l'espace monté sur le *keroub*, c'est-à-dire sur la nuée d'orage, dont, par une singulière métamorphose, les chrétiens ont fait le doux et angélique chérubin, ce dieu aux narines fumantes, dont la bouche jette une braise ardente et qui descend du ciel sur un nuage noir, est-il l'Être universel, infini, du beau psaume 139, ou bien une idole forgée par l'ignorance et la peur? Rien ne montre mieux que des citations de ce genre la nature progressive de cette religion d'Israël qui n'a pas échappé plus que les autres à la loi de l'évolution et ne s'est élevée que par degrés successifs à la hauteur où le christianisme l'a saisie pour en répandre l'idée essentielle sur le monde entier.

Il faut donc, si l'on ne veut pas mal placer ses admirations, faire le départ des beautés et des défauts de cette poésie sacrée. A la lumière de la critique, le psautier regagne en coloris, en naturel, en fraîcheur de vie, ce qu'il a pu perdre en autorité comme série de textes tombés du ciel. Rien sur la terre n'est exempt de la condition fatale de l'imperfection; mais on peut affirmer sans crainte que ce qui a pendant des siècles attiré les hommages et la vénération des hommes a toujours dû ce privilége à quelque mérite évident ou caché. Les psaumes hébreux fournissent une des démonstrations les plus frappantes de cette vérité. Il serait trop triste de penser que l'esprit humain peut se nourrir de l'illusion pure.

IV.

Nous n'avons pas encore abordé directement la question d'authenticité. Il était inutile d'en parler avant d'avoir examiné les psaumes eux-mêmes; mais cette étude serait incomplète, si nous la laissions de côté.

Dans l'opinion vulgaire, il n'y a pas même lieu de la poser. Les psaumes sont l'œuvre du roi David, telle est la tradition courante, remontant très haut, qui a valu à ce prince le nom de roi-prophète. En effet, s'il était réellement l'auteur des psaumes, comme ils peignent à chaque instant des circonstances et des situations qui lui sont de beaucoup postérieures, il faudrait lui attribuer un don de seconde vue tout à fait miraculeux. Cette considération suffirait à beaucoup d'esprits de nos jours pour révoquer en doute l'origine davidique du psautier, mais il est intéressant de savoir comment le problème se présente aux yeux de la science et de quel genre de solution il est susceptible.

Commençons par relever le fait que les collecteurs canoniques

eux-mêmes assignent un grand nombre de psaumes à d'autres que David. Douze sont attribués à Asaph, dix aux fils de Korach, deux à Salomon, un à Moïse, deux ou trois autres à des inconnus. Soixante-treize sont désignés comme l'œuvre du roi David, le reste se compose de chants sans nom d'auteur et, comme dit le Talmud, *orphelins*. Il est bon toutefois de noter qu'en vertu de la tendance antique à rattacher les écrits anonymes à des noms historiques, jointe à une étonnante promptitude à accepter sans preuve le premier nom venu, la version grecque des Septante a cru pouvoir donner des pères à un certain nombre d'orphelins en les assignant à Jérémie, à Ézéchiel, à Esdras, et à d'autres notabilités de l'Ancien-Testament, ce qui fait qu'on doit se demander si le texte hébreu original ne porte pas déjà la marque de ces complaisantes recherches de paternité. On a le droit de se poser une telle question quand on le voit attribuer formellement à Moïse, plus vieux que David de cinq siècles, un psaume, le 90e, qui ne trahit pas le moindre indice d'une si prodigieuse antiquité. Quoi qu'il en soit, il est certain que, sur les cent cinquante psaumes, soixante-treize seulement, précédés de la suscription *de David*, émettent la prétention de remonter au second roi d'Israël. Si pourtant cette prétention était justifiée, comme David serait encore le plus fécond des psalmistes, au nom de l'axiome *a potiori fit denominatio*, il serait permis en parlant du psautier de dire *les Psaumes de David*.

Malheureusement les faits ne se prêtent qu'avec la plus mauvaise grâce possible à cette hypothèse. Dans l'antiquité chrétienne, un écrivain du ve siècle, Théodore de Mopsueste, chez qui l'on trouve beaucoup d'observations très fines sur les livres bibliques, avait déjà fait ressortir le peu d'accord qui règne si souvent entre les suscriptions et le contenu des psaumes. Par exemple, il est des psaumes assignés à David qui parlent du temple de Jérusalem comme existant; on sait pourtant que cet édifice ne fut construit qu'après sa mort par son fils Salomon. D'autres font de claires allusions à la déportation babylonienne et à la destruction de ce temple, d'autres encore parlent du roi à la troisième personne et ne signifient quelque chose que dans la bouche d'un sujet très soumis. Un psaume, le 34e, enfilade sans aucune valeur poétique de distiques rangés dans l'ordre des lettres de l'alphabet, doit avoir été composé par David « contrefaisant le fou devant Achis, roi de Gath. » A quoi pensiez-vous donc, vénérable rabbi qui nous avez donné un renseignement pareil? Un autre encore, le 60e, est visiblement inspiré par la douleur d'une défaite, et pourtant, de par sa suscription, il devait se rapporter à une guerre très heureuse dirigée par David contre des peuples voisins. Si l'on veut se faire une idée de l'arbitraire qui a présidé à la rédaction de ces notes

prétendues historiques, il suffira de comparer le psaume 3 à sa suscription, qui déclare que ce chant de David eut pour occasion déterminante sa fuite précipitée devant son fils Absalon.

Il faut donc en tout cas diminuer notablement le nombre des psaumes davidiques; mais, à un point de vue plus général, la vie connue de David serait-elle de nature à justifier ce portrait idéal d'un roi profondément religieux qui sait à la fois se battre comme un héros et gravir les sommets les plus élevés du mysticisme? Il s'en faut de beaucoup, et, toutes différences de temps et de mœurs gardées, nous dirions que le roi David tient beaucoup plus du genre d'Henri IV que de celui de saint Louis. David sans doute partagea les croyances de son temps, il fut même dévot envers Jahveh, et les taches qui déparent sa vie n'empêchent pas qu'il ait été religieux à sa manière. De plus il paraît constant qu'il fut dans sa jeunesse habile à chanter en s'accompagnant d'un instrument à cordes, et même qu'il fut poète à la manière du guerrier arabe ou du chevalier-trouvère de notre moyen âge. On le voit quitter très jeune encore les pacages paternels et s'introduire auprès du roi Saül, dont il dissipe par ses chants les accès d'humeur noire; mais de quelle nature étaient ces chants? Étaient-ce des psaumes? Rien n'est moins probable. C'étaient bien plutôt des chansons de geste célébrant des actions héroïques, ou des chants joyeux sans analogie avec des hymnes religieuses. Bientôt, à la suite de sa victoire sur le géant Goliath et de plusieurs autres exploits, David devient l'ami intime de Jonathan, fils du roi, et il conquiert l'épée à la main l'honneur d'épouser l'une des filles de Saül. Trait caractéristique, Saül, qui le haïssait secrètement et qui méditait sa perte, avait exigé de lui comme cadeau de noces qu'il rapportât de son expédition cent prépuces de Philistins. Il en rapporta le double et devint l'époux de Mical; mais, la haine du roi ne cessant de le poursuivre, il se décide à chercher un refuge chez les ennemis de sa nation, chez les Philistins. C'est là qu'il singe la folie; puis à la tête de 400 pillards il se met à butiner sur les pays voisins et devient quelque temps après le vassal d'un roi philistin. Cependant sa popularité grandit toujours, parce qu'il tombe de préférence sur les autres ennemis d'Israël et qu'il en fait d'affreux massacres. Quelques traits d'une grande noblesse, vraiment chevaleresques, achèvent de le rehausser dans l'estime de ses compatriotes, si bien qu'après la mort de Saül et de Jonathan, vaincus dans une bataille contre les Philistins, la tribu de Juda l'appelle au trône. Les onze autres tribus avaient reconnu pour roi un autre fils de Saül, Isboseth; mais la défection de son meilleur capitaine, Abner, qui passa à David, lui fut fatale. Bientôt après, Isboseth fut assassiné par deux de ses officiers; David devint alors roi de tout Israël. Il est à remar-

quer pour toute cette période que les deux chants élégiaques de David, très probablement authentiques, sur la mort de Saül et Jonathan, et sur celle d'Abner, tué par Joab, ne trahissent aucune préoccupation religieuse.

David roi continue de guerroyer avec succès, cherche à organiser solidement le pouvoir royal, et risque un premier essai de centralisation en fixant à Jérusalem, dont il a fait sa capitale, la tente et l'arche de Jahveh, c'est-à-dire le sanctuaire national. A cette occasion, David déploya une véritable ferveur, c'est-à-dire qu'à la vue et aux acclamations du peuple il se mit, très court vêtu, à danser de toutes ses forces en avant du char qui transportait le coffre sacré. C'est au point que la reine, fille de Saül, en fut scandalisée et lui en fit des reproches. David trouva ses remontrances fort déplacées. « Et Mical, lisons-nous, n'eut plus d'enfans jusqu'à sa mort. » Des guerres presque constamment heureuses lui permirent de reculer les limites de son royaume. Sa domination s'étendit même jusqu'à l'Euphrate. Ces exploits furent malheureusement ternis par d'épouvantables cruautés, par le rapt odieux de Bathséba, par la mort plus odieuse encore de son mari. Les dernières années de son règne furent troublées par les désordres de ses fils, dont l'un déshonora l'une de ses sœurs, dont l'autre, non content d'avoir levé l'étendard de la révolte, prit possession du harem paternel *coram populo*. Cependant David, quelque temps forcé de fuir loin de Jérusalem, revint avec ses vieilles troupes, qui eurent aisément raison de l'usurpateur. Puis les discordes intestines recommencèrent avec la rivalité d'Adonija, héritier du trône dans l'ordre régulier de la succession, et de Salomon appuyé par sa mère Bathséba, qui l'emporta. La famine et la peste désolèrent le pays d'Israël. Pour conjurer la famine, David livra aux gens de Gabaon, qui avaient à venger un ancien parjure de Saül, sept descendans de son prédécesseur, et les autorisa à mettre en croix les sept malheureux « devant l'Éternel. » C'était bel et bien consentir à un sacrifice humain. Quant à la peste, elle fut arrêtée par l'érection d'un autel à Jahveh et par des immolations de bœufs. Enfin David mourut, laissant à son fils Salomon, entre autres instructions plus sages, celle de faire mourir son vieux général Joab, à qui il devait tant, et un certain Simhi, fils de Guéra, son insulteur lors de la révolte d'Absalon, mais à qui à son retour il avait promis la vie sauve. Ce dernier trait jette un jour moins qu'édifiant sur ses sentimens secrets, et démontre qu'en vieillissant il était devenu rancuneux et perfide.

Cette vue d'ensemble d'une vie si agitée donne-t-elle quelque vraisemblance à l'opinion d'après laquelle David aurait composé un grand nombre de psaumes que nous connaissons et en quelque sorte créé ce genre de poésie religieuse? Il nous paraît qu'elle tend

à une fin toute contraire. David reste toujours un grand homme, un intrépide guerrier et l'un des rares politiques qui aient occupé le trône d'Israël; mais ce n'est pas un héros de religion. Son fougueux caractère, mélange paradoxal de noblesse et de trivialité, d'indulgence et de cruauté, d'empire sur soi-même et de sensualité passionnée, de poésie et de vulgarité, ne cadre nullement avec la disposition morale qui a dicté la composition de la plupart des psaumes. La poésie qui se dégage de son histoire, légendaire ou non, est du genre héroïque et non du genre mystique. Il n'y a pas même concordance d'idées. Les psaumes sont composés au point de vue d'un monothéisme rigide, déjà très purifié, et qui ne s'accorde guère avec ce que nous savons des croyances et des tolérances de David. Nous lisons par exemple qu'il y avait dans sa demeure des idoles domestiques, des espèces de pénates, et le hardi danseur devant l'Éternel, celui qui croyait détourner le fléau de la peste en multipliant les hécatombes et conjurer la famine en faisant crucifier sept innocens, peut-il avoir chanté, comme l'ont fait les psalmistes, l'unité absolue de l'Être divin, l'absurdité des images taillées et l'inutilité des sacrifices? Plus encore, dans une des plus vives remontrances du prophète Amos, plus jeune de deux siècles que David, nous distinguons un passage qui atteste qu'au temps du prophète, si David était connu et goûté comme poète, ce n'était pas encore comme poète religieux. Le poète s'en prend surtout aux riches voluptueux, qu'il accuse d'irriter l'Éternel par leur luxe et leur mollesse. « Vous, dit-il, qui pincez de la harpe, — vous qui *inventez des chants de David*, — qui buvez le vin à pleines coupes, — et qui vous parfumez des parfums les plus exquis, etc. » N'est-il pas évident que dans une pareille liaison les chants ou les airs de David font partie de ces divertissemens dont l'austère prophète se scandalise, et que jamais il n'eût parlé de la sorte, si « des chants de David » eussent de son temps signifié « des psaumes? »

Comment donc s'est formée une tradition aussi constante et aussi ancienne? Elle doit sa naissance au même cours d'idées qui a transfiguré la personne de David dans les souvenirs de son peuple. Son règne, malgré ses taches, fut le plus glorieux de l'histoire nationale. Ce fut surtout après sa mort et celle de Salomon, qui moissonna ce que David avait semé, ce fut lorsqu'on dut faire à chaque instant la pénible comparaison de l'état mesquin, humiliant ou même intolérable du peuple de Dieu et de sa brillante situation sous le sceptre du fils d'Isaï qu'il devint le héros populaire, le roi bien-aimé, en un mot un idéal national. Mais vint l'époque où religion et nation ne représentèrent plus pour le peuple juif qu'un seul et même intérêt, où ce qui était national devint par cela même religieux. C'est ainsi

que David passa à la dignité de roi « selon le cœur de Dieu, » de prototype du Messie, et qu'on trouva tout naturel d'attribuer à son inspiration poétique des chants qui charmaient le peuple fidèle par la correction, non moins que par l'énergie du sentiment religieux. David n'avait-il pas été poète et chanteur? Donc il avait fait des psaumes, les plus beaux psaumes, et l'image que l'on voit si souvent en tête des vieilles Bibles représentant le roi-prophète couvert du manteau royal, la couronne en tête et s'accompagnant de la harpe, se peignit dans l'imagination du peuple juif et des premiers chrétiens bien longtemps avant d'être gravée sur bois.

Sans doute il reste toujours possible que David, qui s'occupa du culte et qui remplit lui-même sans scrupule des fonctions sacerdotales, a composé aussi des hymnes religieuses; il se peut même que quelques débris de ces vieilles poésies aient été incorporés dans des œuvres d'un âge beaucoup plus récent; mais il faut renoncer à l'espoir de les retrouver dans les textes que nous possédons. Ce qui est certain, c'est qu'à la lumière d'une critique purement historique la grande majorité des psaumes ne trouve sa place naturelle que dans la période qui suit le retour de la captivité de Babylone et qui s'étend jusqu'à la renaissance nationale dont l'héroïque famille des Macchabées prit la direction. Plusieurs même portent clairement la marque de ce grand événement, qui s'accomplit dans le second siècle avant Jésus-Christ. Longtemps une telle assertion a paru d'une excessive audace. Elle dérangeait toute sorte de systèmes élaborés subtilement par de respectables hébraïsans qui tenaient à faire la moindre brèche possible à la tradition. M. Reuss, avec beaucoup de netteté, a montré que l'horizon politique et religieux de la plupart des psaumes, que leur manière de comprendre le présent et l'avenir du peuple invité à les chanter, que l'opposition si fréquente des *pauvres* ou des *humbles* d'une part, des *méchans* ou des *pécheurs* de l'autre, c'est-à-dire au fond du peuple juif et des païens, que la manière dont il est parlé de la loi comme d'un code écrit qu'il faut méditer sans cesse, que tout cela nous fait penser à un temps fort différent de celui de David et même de la période intermédiaire entre son règne et la captivité.

Prenons par exemple le psaume 74, un des plus importans de la collection au point de vue historique. La situation qu'il dépeint est désespérée. L'ennemi païen n'est pas seulement maître et tyran du pays saint, il a déclaré la guerre à la religion nationale.

« L'ennemi a tout dévasté dans le sanctuaire. — Tes adversaires hurlent dans l'enceinte de tes parvis. — Pour symboles, ils y ont mis les leurs. — On peut les voir pareils au bûcheron — qui brandit la hache

dans un fourré du bois. — Ainsi à l'envi ils en brisent les sculptures — à coups de marteau et de cognée.

« Ils ont mis le feu à ton saint lieu, — ils ont abattu et profané la demeure de ton nom. — Ils disent dans leur cœur : Écrasons-les tous ! — Ils ont brûlé tous les lieux de culte (les synagogues) dans le pays. — Nos emblèmes, nous ne les voyons plus. — Il n'y a plus parmi nous de prophète, — et nul d'entre nous ne sait jusques à quand... »

Évidemment il s'agit ici d'une dévastation du sanctuaire de Jérusalem. Or il n'y a que deux événemens de ce genre qu'on puisse rapprocher d'une telle peinture, la destruction du temple par Neboucadneçar et la profanation de ce temple sous Antiochus Épiphane; mais le premier rapprochement est impossible. Neboucadneçar brûla le temple et le rasa, tandis que cette fois il a été dévasté, en partie incendié, mais il est resté debout, et la preuve, c'est qu'on y a introduit les symboles d'un culte étranger. Il faut de plus remarquer cette plainte dont ceux qui connaissent de près l'histoire d'Israël ne sauraient exagérer l'amertume : « il n'y a plus parmi nous de prophète ! » Ce n'est pas au temps de Jérémie et d'Ézéchiel qu'on pouvait se plaindre de la sorte. Enfin les ennemis du peuple et de Dieu ont brûlé les synagogues, ce qui nous reporte une fois de plus à la période qui suivit le retour de l'exil. En effet ce fut seulement depuis lors qu'il put être question des synagogues en pays juif. C'est donc vers l'an 168 avant notre ère, lorsque Antiochus, décidé à extirper une religion qu'il regardait à juste titre comme le principal obstacle à son plan d'hellénisation du peuple juif, mit à sac la ville et le peuple et superposa un autel de Jupiter à celui de Jahveh, que cette lamentation fut composée. Nous avons par conséquent par devers nous la preuve de fait que le psautier ne fut clos qu'après cette époque, et que nous pouvons nous attendre à y rencontrer des chants inspirés par les souffrances et les triomphes inespérés de la période macchabéenne.

Bien loin d'avoir pour auteur le roi David, le psautier toucherait donc d'assez près, par le moment de sa clôture définitive, à l'ère chrétienne, ce qui rendrait moins étonnantes les affinités entre certains psaumes et les doctrines évangéliques. De là on peut remonter le cours des siècles. On trouvera des psaumes qui se rapprochent des temps de la captivité, quelques-uns qui peuvent en être contemporains, bien peu que l'on doive reporter au-delà. Du moins les motifs péremptoires manquent. Parmi les psaumes les plus anciens, il faut ranger probablement le 8e et le 18e, que nous avons reproduits, ainsi que le 29e, dont les accens rudes, presque sauvages, ont quelque chose de primitif.

C'est probablement à cause de cette analogie de situation, confusément sentie même à travers la lourde enveloppe des traductions, que les psaumes n'ont jamais été plus populaires qu'au sein des sociétés militantes et persécutées, comme l'était le peuple juif sous les Séleucides. La réforme leur fit à peu près partout une seconde jeunesse. Le fameux cantique de Luther : *Ein feste Burg ist unser Gott*, est l'écho d'un psaume. Les réformés en Suisse, en France, en Écosse, dans les Pays-Bas, puisèrent dans le psautier leurs chants favoris de consolation et de guerre. Nos huguenots surtout en firent l'usage le plus fréquent. On sait qu'ils avaient à leur disposition la traduction versifiée de Clément Marot et des mélodies, trop négligées aujourd'hui, fort admirées pourtant par les rares amateurs d'une musique religieuse grave et austère. Qu'on me permette à ce propos de rappeler un trait de notre histoire nationale, fort peu connu et tout à l'honneur des psaumes. C'était en 1589, à Arques, près de Dieppe, dans la Haute-Normandie. Celui qui représentait alors la France moderne, la France du libre esprit et de l'avenir, Henri IV, se voyait à la veille de devoir renoncer à la lutte. Contraint de lever le siége de Paris, il s'était retiré près de la mer avec sa petite armée pour, en cas de dernière défaite, pouvoir se réfugier en Angleterre. L'armée de la ligue, plus forte que la sienne, se flattait de frapper à Arques un coup décisif. C'était là un de ces instans éminemment tragiques, où les destinées d'une nation, cette nation fût-elle la France, ne semblent plus tenir qu'à un fil. Le Béarnais vaincu, c'était le triomphe incontesté de la ligue, la suprématie de l'Espagne, l'ultramontanisme tout-puissant, et la France descendant à son tour dans l'*in-pace* où se sont ensevelis tant de vaillans peuples émasculés par ce terrible système. Henri IV avait bien posté sa faible armée sur des hauteurs dominées par un vieux château-fort du temps de Guillaume le Conquérant, et dont les ruines imposantes existent encore. Les protestans de Dieppe et des environs l'avaient renforcée de leur mieux, mais ce n'était guère, deux fortes compagnies au plus. L'armée de Mayenne avait attaqué, et, malgré la bravoure déployée par les soldats du roi, elle avançait, les écrasant sous le poids de sa supériorité numérique. Déjà le désordre se jetait dans les rangs de l'armée royale, une compagnie de lansquenets faisait défection et passait à l'ennemi, la bataille semblait perdue, lorsque Henri s'élança vers deux sombres groupes immobiles sur les hauteurs, qui jusqu'alors n'avaient pas donné et qu'on avait placés à l'arrière-garde, peut-être avec quelque défiance de leur solidité militaire: mais il n'y avait plus à balancer. « Allons! monsieur le ministre, cria le roi au pasteur Damour, qui avait accompagné ses parois-

siens, entonnez le psaume, il est grand temps! » Aussitôt on vit les deux masses noires s'ébranler, marcher à l'ennemi piques baissées, et par-dessus les bruits de la bataille s'éleva une mélodie cadencée qui leur servait à marquer le pas. C'était le chant de guerre huguenot, le psaume 68 :

Que Dieu se montre seulement,
Et l'on verra dans un moment
Abandonner la place.
Le camp des ennemis épars,
Épouvanté, de toutes parts,
Fuira devant sa face.
On verra tout ce camp s'enfuir
Comme l'on voit s'évanouir
Une épaisse fumée.
Comme la cire fond au feu,
Ainsi des méchans devant Dieu
La force est consumée.

Les deux compagnies sombres, tout en chantant et en perdant à chaque pas quelques-uns des leurs, s'enfoncèrent comme deux coins de fer dans les rangs des ligueurs, et leur trouée permit à l'armée royale de reprendre l'offensive. Au même instant, le brouillard, qui toute la matinée avait empêché l'artillerie du vieux château de diriger son feu sur les troupes de Mayenne, se dissipa, et bientôt le chant du psaume fut souligné par les détonations régulières des canons du roi. A partir de ce moment, la débandade des ligueurs fut complète, ils furent poursuivis l'épée dans les reins. Henri IV fut sauvé et, nous pouvons bien le dire, la France avec lui. C'est une chose étrange, il faut l'avouer, que de voir ce cantique juif, d'un auteur inconnu, probablement du temps des Séleucides, contribuer ainsi pour sa bonne part à faire la France moderne. Et, puisque nous sommes sur le terrain biblique, nous ne pouvons mieux terminer qu'en rappelant cette parole d'un autre livre sacré : « L'esprit souffle où il veut, et nul ne sait d'où il vient ni où il va. »

ALBERT RÉVILLE.

UNE

EXPÉDITION AU MONT-BLANC

Le récit d'une ascension au Mont-Blanc paraîtrait presque banal aujourd'hui, si au charme très vif assurément, mais tout personnel, qui peut attirer le touriste, ne s'étaient pas ajoutés des motifs d'un intérêt plus général. Jusqu'ici le noble exemple donné par de Saussure a rencontré fort peu d'imitateurs, et les recherches scientifiques auxquelles semble inviter un observatoire sans rival sont encore assez rares pour qu'il ne soit pas inutile peut-être de raconter une expédition entreprise en vue de déterminer quelques-uns des élémens les plus importans de la physique du globe, et en particulier l'intensité de la radiation solaire.

La chaleur que le soleil envoie vers la terre ne nous arrive pas en totalité : l'atmosphère en absorbe une portion notable malgré l'apparente transparence des couches gazeuses qui nous environnent. Tout inévitable qu'est cette action perturbatrice, on peut, en s'élevant à une hauteur suffisante, l'atténuer singulièrement, et, ce qui est essentiel, l'atténuer dans un rapport connu. La comparaison des mesures faites à la base et au sommet de la même montagne permettra ainsi de calculer le nombre que l'on trouverait à la limite de l'atmosphère, et le résultat sera d'autant plus exact que l'influence à déterminer présentera aux deux niveaux des valeurs plus différentes, c'est-à-dire, en d'autres termes, que la distance verticale des deux stations sera plus considérable. Quel sommet conviendra mieux dès lors que le Mont-Blanc, la plus haute cime de l'Europe, jusqu'à laquelle cependant il n'est pas impossible de transporter quelques instrumens de physique?

prêtres, c'étaient les magistrats. L'esprit de désordre est de tous les temps et dans tous les camps.

Si les partis comprenaient maintenant leurs véritables intérêts, ils se placeraient au point de vue de leurs adversaires, au lieu de s'enfermer et de s'aveugler dans leurs propres préjugés. Les conservateurs se feraient républicains et les républicains se feraient conservateurs. Aristote nous dit dans sa *Politique* qu'il y avait en Grèce des républiques aristocratiques où les magistrats, en entrant en charge, prêtaient le serment suivant : « je jure de faire le plus de mal possible au peuple. » Ce n'était pas là ce qu'il fallait dire selon Aristote; on devait dire au contraire : Je jure de faire le plus de bien possible au peuple. Réciproquement dans les démocraties, au lieu de prêter serment contre les riches, il eût voulu que les démocrates eussent dit : Je ne souffrirai pas qu'on fasse aucun tort aux riches. Ces conseils nous sont aujourd'hui singulièrement applicables. Les partisans de l'ordre, au lieu de combattre la démocratie, devraient se mettre à sa tête; les partisans de la démocratie devraient être fanatiques de l'ordre. Malheureusement un tel désintéressement de point de vue est difficile à la nature humaine (1). Chacun abonde en son sens et ne voit que les erreurs de ses adversaires. La vérité n'est que d'un seul côté, et naturellement de celui où nous sommes. C'est au pays à s'affranchir des passions des partis et à leur faire la loi. C'est à lui d'imposer, quand le moment en sera venu, la république aux conservateurs et l'ordre aux républicains.

PAUL JANET.

(1) Il n'est que juste cependant de reconnaître les progrès qui se sont tentés en ce sens. C'est ainsi que le centre gauche se compose de conservateurs devenus républicains, et la gauche de républicains de plus en plus conservateurs. C'est la voie dans laquelle il faut marcher. — Voyez à ce sujet le travail récent de M. E. Duvergier de Hauranne (*Revue* du 1er août).

LE

SYNODE GÉNÉRAL

DU PROTESTANTISME FRANÇAIS

Le temps n'est plus où les discussions religieuses les plus graves ne rencontraient que l'universelle indifférence. On nous eût bien étonnés, il y a quelques années, si on nous avait dit qu'un synode protestant tenu à Paris serait tout un événement. Nous aurions cru volontiers que l'opinion publique montrerait pour ces questions de théologie et de droit ecclésiastique ce parfait dédain que le proconsul Gallion témoignait aux Juifs d'Éphèse lorsqu'ils voulaient le faire décider entre eux et saint Paul. « S'il s'agissait, ô Juifs, leur disait-il, de quelque injustice ou de quelque crime, je vous écouterais patiemment, autant qu'il serait raisonnable; mais, s'il s'agit de disputes de mots et de noms et de votre loi, vous y pourvoirez vous-mêmes, car je ne veux pas en être juge. » Il en a été autrement, et il faut dire que le synode de Paris méritait l'attention sérieuse qu'il a provoquée; on y peut voir à bon droit une manifestation très intéressante de la crise des esprits. Reconnaissons d'ailleurs que, si le protestantisme est une faible minorité en France, il occupe dans le monde une place considérable, et qu'il n'est pas permis de l'ignorer quand on veut connaître les forces vives de l'histoire contemporaine.

Notre époque affairée n'a certes pas les préoccupations religieuses du XVIIe siècle, où la cour et la ville dévoraient les petites lettres qui furent depuis *les Provinciales*, en s'attachant au fond des choses et en se passionnant pour des dissertations souvent subtiles sur la grâce efficace et le libre arbitre; mais la société d'aujourd'hui est possédée d'une immense et large curiosité qui lui fait porter son investigation

sur tous les sujets. C'est un avantage et un péril, car, si l'on remue toutes les idées, on court le risque de les traverser simplement et de se borner, comme le disait M. Sainte-Beuve, à côtoyer tous les rivages sans aborder nulle part. Les appréciations erronées sur le synode n'ont pas manqué. En tout cas, il ne suffit pas que la curiosité soit éveillée pour qu'on soit bien informé. Notre intention est d'en donner une vue générale qui réponde à la réalité des faits sans nous écarter en rien de la plus stricte impartialité. Nous avons raconté ici même l'ouverture du concile : c'était une grande page de l'histoire religieuse de l'humanité; l'histoire du synode protestant n'a pas moins d'importance, car dans le monde de l'âme et de la pensée la question du nombre et de l'éclat extérieur est de nulle valeur.

I.

Tout est contraste entre les deux solennités. Ce n'est pas sous les voûtes de la plus imposante des basiliques que le synode s'est ouvert le 6 juin de cette année ; il s'est réuni dans un modeste temple qui n'avait d'autre parure qu'une tenture rouge. Aucun des membres de l'assemblée ne portait un costume officiel; les laïques siégeaient auprès des pasteurs et au même titre. Sur un pupitre élevé et au-dessus du fauteuil du président, on voyait un volume ouvert des saintes Écritures, comme pour rendre visible aux yeux l'autorité souveraine de la réforme. Les harmonies sublimes et étranges des chants de la Sixtine étaient remplacées par la mâle simplicité des psaumes de David, qui avaient retenti tant de fois dans les luttes sanglantes du protestantisme français. Bien des yeux étaient mouillés de larmes en entendant vibrer l'hymne antique des grands jours, à ce moment où l'église réformée retrouvait enfin sa vraie représentation et avec elle la libre disposition de ses destinées après un intervalle de deux siècles, car le dernier synode officiel s'était tenu à Loudun en 1659, pour entendre par la bouche du lieutenant du roi un décret de dissolution précédant de bien près la révocation de l'édit de Nantes. L'émotion fut à son comble quand l'éloquent pasteur chargé de prononcer le discours d'ouverture, M. Babut, de Nîmes, évoqua devant l'assemblée ce glorieux et douloureux souvenir en dégageant des formules qui passent la foi impérissable, qui est la raison d'être de l'église et fait seule les apôtres et les martyrs.

Les discours écrits étaient remplacés par une discussion libre et vivante qui permettait les répliques immédiates. La scolastique tourmentée et méticuleuse en a été absente; on a pu se convaincre que le protestantisme a bien désappris ce qu'on appelait le « langage ré-

fugié, » qu'il ne parle pas pour des initiés, mais qu'il se sert du langage de son temps et de son pays. Les sujets débattus dans ce synode étaient d'ailleurs de l'intérêt le plus élevé et le plus général. Au fond, il n'a traité qu'une seule question, celle de savoir si le christianisme est une religion, c'est-à-dire une révélation, ou s'il peut encore mériter son nom en étant une simple philosophie, une école ouverte dans laquelle toutes les doctrines ont le droit de se produire. Selon la solution qui sera donnée à cette question, l'organisation ecclésiastique sera profondément modifiée. Si le christianisme est une religion, il demande qu'on lui reconnaisse ce caractère dans toute association qui se réclame de lui, et la négation de la révélation n'y est pas tolérable. S'il n'est qu'une philosophie, qu'une simple élaboration de l'esprit humain, il n'a aucun droit d'exclusion quelconque, et il peut ouvrir le panthéon des idées après que celui des dieux a été fermé. Toute confession de foi, toute discipline est inacceptable à ce point de vue. C'est ainsi que la question du fond emporte celle de la forme. Essence de la religion chrétienne, organisation de l'église, droit de ses membres, rapports de l'autorité et de la liberté, tous ces problèmes sont inséparables, et le synode de l'église réformée a dû les aborder de front par la nécessité même de sa situation. Pour faire comprendre ses délibérations, nous devons mettre en lumière cette situation religieuse, qui est très complexe. En effet, les principales difficultés du protestantisme français viennent du régime concordataire, qui, ici comme partout, introduit les complications les plus graves non-seulement dans les relations de l'église et de l'état, mais dans l'organisation intérieure de chaque église. Il est indispensable de jeter un rapide coup d'œil sur l'histoire antérieure de la réforme française pour nous expliquer par quelles circonstances elle en est venue à ses déchiremens actuels.

Cette histoire est assurément l'une des plus belles et des plus grandes dans les annales de la religion. Au commencement du XVIe siècle, la France était préparée aux idées nouvelles par sa ferme résistance à l'ultramontanisme et par la haute culture de ses universités. Ce qu'on appelait dédaigneusement à Rome l'esprit sorbonique et français était tout imprégné du souffle de la renaissance et incliné d'avance à la rénovation religieuse. Gerson, l'illustre représentant de l'Université de Paris au concile de Bâle, atteste à lui seul combien ces aspirations étaient profondes. Aussi, presque au même moment où la réforme éclatait en Allemagne à la voix puissante de Luther, elle naissait en France sur plusieurs points à la fois, et se développait spontanément avec une rapidité remarquable. Elle n'était pas seulement l'écho de l'émancipation de l'Allemagne, elle eut tout de suite son caractère propre : dès le premier jour, elle fut tout

ensemble lettrée et fervente; elle unit la science à l'apostolat, ralliant à elle, dans la haute bourgeoisie et la noblesse, les hommes les plus éminens, en même temps qu'elle s'étendait dans le peuple. Pendant un demi-siècle, elle fit des progrès étonnans. Ce n'était point une plante exotique, elle avait pris racine dans notre sol; nul mouvement n'a été plus français au point de vue intellectuel et moral. Elle a toutes les meilleures qualités de notre nationalité, la clarté et la fermeté de l'intelligence, l'élan du courage avec une trempe d'austère fermeté.

Le protestantisme français a été la chevalerie de la réformation. Elle lui doit quelques-uns de ses plus grands caractères, tels que les Coligny et les Du Plessis-Mornay, vrais gentilshommes chrétiens qui opposent à toutes les intrigues et à toutes les corruptions florentines de la cour des Valois une indomptable fidelité à leur foi et à eux-mêmes. La langue profita de ce grand mouvement d'idées. Rien ne lui est plus favorable que la passion sérieuse; semblable à un dur métal, il lui faut cette brûlante enclume pour s'affiner et se façonner. La flamme généreuse des ardentes convictions la délivre plus rapidement de ses scories que le polissage des grammairiens. Calvin et Théodore de Bèze ont plus fait que tous les Vaugelas pour former et assouplir ce merveilleux instrument de précision qui s'appelle la prose française, avec sa dialectique naturelle et lumineuse et son art incomparable d'enchaîner les idées. Qu'on lise, pour s'en convaincre, l'*Institution* de Calvin et surtout la lettre à François Ier où il revendique le droit de ses coreligionnaires.

Les conséquences de la révocation de l'édit d'Henri IV n'ont pas été autant déplorables pour les proscrits que pour les proscripteurs; ce sera l'honneur du protestantisme français que d'avoir résisté sans fléchir pendant plus d'un siècle, non-seulement au sabre des dragons et aux supplices infamans, mais encore à une législation qui le mettait hors la loi en lui fermant aussi bien le foyer de la famille que le foyer religieux. L'exil avait enlevé de France la majeure partie des populations réformées, qui avaient porté en Allemagne, en Angleterre et jusqu'en Amérique leurs laborieuses habitudes. La France ne fut pas seulement privée d'industries lucratives, sa classe moyenne perdit à cette proscription l'un de ses élémens les plus précieux et les plus libéraux, et l'on s'en aperçut lors de sa grande révolution. Celle-ci eut beau rendre tous les droits aux protestans, ils n'étaient plus qu'une infime minorité.

La réforme française n'en avait pas moins conservé ses institutions primitives à travers tous ces orages. A cet égard, la protection de Napoléon Ier lui fut plus fatale que les persécutions de l'ancienne monarchie. Ces institutions, qui viennent de lui être ren-

dues, — dans des circonstances, il est vrai, qui ne leur permettent pas un fonctionnement aussi simple que par le passé, — se résument dans le système synodal, une des créations les plus admirables de l'esprit de gouvernement uni à l'esprit de liberté. C'est là qu'éclate tout le génie de Calvin, que l'on juge en France d'une manière si superficielle. On demande volontiers à un Audin de nous donner la mesure de ce géant. Sans doute il n'a pas le charme, la séduction de ce grand sceptique couronné qui a cru que Paris valait bien une messe; le monde entier n'aurait pas compensé à ses yeux l'abandon de sa croyance, qui s'est exaltée jusqu'à la terrible doctrine de la prédestination, et s'est montrée un jour sans pitié pour le malheureux Servet. Il n'en demeure pas moins que, par son inflexible fidélité à ce qu'il croyait la vérité, il a conquis à la réforme et à la liberté civile et religieuse toute une portion du monde civilisé, je veux dire cette grande race anglo-saxonne qui porte aux extrémités du globe le droit de la conscience et la plus féconde énergie. Calvin, le rude dictateur religieux de Genève, lui a donné le plus parfait modèle de ce gouvernement parlementaire qui est sa gloire et sa puissance, et ce modèle n'est autre que le régime synodal.

Les premiers prédicateurs de la réforme en France avaient fondé de nombreuses églises qui s'étaient immédiatement donné des pasteurs en même temps que des directeurs laïques sous le nom d'*anciens*, — organisation calquée sur celle de la chrétienté primitive aux temps apostoliques. Ces églises avaient bien la communauté de croyance, mais elles n'étaient pas unies entre elles. Il fallait les rattacher à un même corps pour que l'ordre fût maintenu, surtout dans un temps de dispersion et de persécution. En Allemagne, la réforme avait rallié à elle plusieurs princes souverains; l'église trouvait dans son union avec l'état le cadre de son association. Rien de semblable n'était possible en France, car l'état, c'était l'ennemi. François Ier, un moment hésitant, n'avait point fredonné longtemps les psaumes de Marot; il avait déclaré une guerre à mort à ceux qui les chantaient après lui et sans lui. L'organisation vint donc des églises elles-mêmes : tous leurs pasteurs étaient disciples de Calvin, ils ne firent qu'appliquer ses vues. C'est à Paris, au mois de mai 1559, que fut tenu ce qu'on peut appeler l'assemblée constituante du protestantisme français. Elle se tint secrètement, dans une maison écartée du faubourg Saint-Germain, sous la présidence du ministre Morel, pasteur à Paris. Onze églises seulement purent envoyer des délégués. Les délibérations pouvaient être à chaque instant interrompues par les gens du roi; une sentence de mort planait sur l'assemblée. Elle n'en délibéra pas moins avec le plus

grand calme, et c'est à la lueur des bûchers qu'elle accomplit son premier acte constitutif en arrêtant la confession de foi des églises de la réforme. Chacun des votans était prêt à la signer de son sang. Cette confession, qui prit sa forme définitive à La Rochelle et porta le nom de cette ville, exprimait les croyances communes. Elle était beaucoup trop détaillée et trop théologique : c'était le *credo* complet de l'école aussi bien que de l'église. Elle contenait les exagérations du calvinisme, mais sous cette rude écorce elle avait enfermé la foi immortelle de la réforme. Celle-ci peut se résumer dans ces deux points : l'autorité de l'Écriture remplace toutes les autorités humaines et la hiérarchie romaine; le salut par la foi justifiante au Christ rédempteur met l'âme en présence de Dieu sans l'intermédiaire du sacerdoce.

L'émancipation était donc la conséquence de la doctrine dans ce qu'elle avait de plus ferme et de plus arrêté. La réforme se distinguait ainsi de la philosophie de la renaissance : ce n'était pas un simple système, c'était une religion. Le libre examen n'était pour elle qu'un point de départ; le point d'arrivée était une croyance très déterminée, mais qui entraînait l'affranchissement de la pensée et de la conscience vis-à-vis de toute autorité humaine en fortifiant l'autorité divine directe. Tel est le vrai sens de cette confession de Paris et de La Rochelle, qui fut longtemps l'étendard du protestantisme français; elle a ce grand mérite de n'être pas, comme en Allemagne, destinée à servir de pacte entre l'état et l'église, mais d'exprimer la foi du peuple chrétien pour lui-même.

Après le code dogmatiqne, on élabora le code ecclésiastique. Le synode commença par organiser l'église locale : partout où un nombre suffisant de fidèles se sont groupés, ils doivent élire un consistoire et appeler un pasteur. Le consistoire, une fois nommé, se recrute par les suffrages de ses membres, mais sous la réserve explicite de l'approbation du peuple. C'est lui aussi qui nomme les pasteurs, toujours à la même condition. Un certain nombre d'églises forment le colloque; chacune d'elles y est représentée par un pasteur et un ancien. Les colloques tranchent les difficultés qui se produisent dans le ressort. Au-dessus des colloques sont les synodes provinciaux, où siégent également un pasteur et un ancien pour chaque église. Leurs réunions sont annuelles; ils nomment deux anciens et deux pasteurs, appelés à siéger au synode national. Tous les membres de ce synode doivent adhérer à la confession de foi; ils forment l'assemblée souveraine pour toutes les églises de France (1). Il n'y a peut-être pas d'organisation plus sage, qui

(1) Voyez, sur le premier synode de la réforme française, le livre de M. Lutteroth, *la Réformation en France pendant sa première période,* Paris 1859.

maintienne mieux l'équilibre entre la liberté et l'autorité, et qui fasse une part plus raisonnable aux laïques dans le gouvernement de l'église. Le système synodal combine également les droits de la commune ecclésiastique avec ceux de l'assemblée souveraine. Une telle création montre que le génie français est aussi capable qu'aucun autre de comprendre les conditions de la liberté.

Le régime synodal fonctionnait avec une régularité parfaite en vertu de l'édit de Nantes. Le représentant du roi gênait bien quelque peu les délibérations; mais pour tout ce qui était essentiel les synodes conservaient leur indépendance. Après la révocation, les synodes furent tenus à intervalles irréguliers pendant toute la fin du XVIIIe siècle. Ils ne trouvèrent pas grâce devant l'auteur du concordat. En traitant avec les églises protestantes, il devait leur enlever toutes les conditions d'une liberté sérieuse. Il les enveloppa dans le réseau savamment ourdi des lois de germinal. Il se donna l'apparence d'accepter l'organisation de ces églises; en réalité, il la modifia profondément. Le synode général ne fut qu'une lettre morte; l'élection fut partout supprimée ou escamotée; les plus imposés furent les grands électeurs des consistoires, qui absorbèrent les églises locales dans une agglomération artificielle. Dans le système de germinal, les pasteurs sont nommés par l'état sur la présentation des consistoires. L'église protestante n'a aucun moyen de se gouverner elle-même et par suite de veiller au maintien de sa doctrine et de sa discipline. Napoléon en fait un cadre administratif; il croit l'avoir calmée pour jamais en la salariant. Rabaud-Dupuy, président du corps législatif, exprimait naïvement la pensée du premier consul quand il écrivait aux églises sur le ton d'un parfait contentement : « Nos pasteurs sont reconnus fonctionnaires publics; ils sont salariés par le gouvernement. » C'est pourtant aux délégués de ces pasteurs que Napoléon adressa son fameux discours sur la liberté des cultes, dans lequel il vouait à l'exécration publique celui de ses successeurs qui ne saurait pas la respecter; il le terminait par cette admirable parole, bien étrange dans sa bouche : « l'empire de la loi finit où commence la conscience. » Il n'était pas possible de flétrir d'un mot plus sanglant la législation de germinal an X, dont Samuel Vincent, l'un des représentans les plus éminens du protestantisme à cette époque, disait avec raison qu'elle blesse la conscience sur tous les points.

Ces belles institutions durèrent jusqu'au 26 mars 1852. Le dictateur de décembre trouva bon d'entremêler ses décrets politiques d'une haute fantaisie ecclésiastique; il réorganisa d'office l'église protestante sans la consulter. Il se garda bien naturellement de lui rendre ses assemblées délibérantes; il la dota du suffrage univer-

sel, pour lequel il professait un grand amour, car il savait tout ce qu'il vaut quand on le travaille avec art. Nulle condition religieuse de quelque importance ne fut réclamée des électeurs. Le décret du 26 mars introduisit deux autres modifications. Des conseils presbytéraux, réélus tous les trois ans, furent mis à la tête des églises locales; les consistoires jouèrent à peu près le rôle des anciens colloques. En tête de l'église fut placé un conseil central nommé par le gouvernement, sans attributions définies; ce ne fut qu'une espèce de paravent commode pour l'autorité civile. Telles sont les institutions qui ont régi le protestantisme français jusqu'au décret du 29 novembre 1871, qui a rétabli le synode général. Il nous reste à dire quelle était sa situation morale et religieuse sous l'influence de ce régime.

Les temps orageux que nous traversons ne permettent pas le calme aux esprits. Il n'y a pas de cadre administratif qui tienne, la vie intellectuelle bouillonne trop activement partout pour s'endormir entre les rives qui lui ont été assignées. Deux courans contraires se manifestèrent promptement au sein du protestantisme français. On ne peut contester qu'à l'époque où le pouvoir civil entreprit de traiter avec lui, il ne fût dans des conditions très favorables au régime concordataire. Tant que la persécution avait été violente, elle lui avait servi de stimulant et de discipline; mais, à partir du règne de Louis XVI, il jouit d'une certaine tolérance, qui n'allait pas cependant jusqu'à lui permettre de se réorganiser. Cette situation favorisait le relâchement des croyances. Déjà le souffle du XVIIIe siècle avait passé sur le protestantisme; les philosophes avaient plaidé sa cause, ils avaient mérité sa sympathie. Sans doute l'ancienne doctrine n'était pas niée ouvertement, néanmoins on remarquait un affaiblissement général de la foi et du zèle. On en venait peu à peu à un supranaturalisme vague, comme celui qui fleurissait à Genève, et qui, sans rejeter les miracles, éliminait les plus grands mystères du christianisme. Si cette tendance eût été seule à se développer, tout eût été pour le mieux dans l'église officielle : elle eût paisiblement émargé au budget sans troubler la paix de l'état; mais le mouvement de rénovation religieuse qui agita l'Europe à la chute de l'empire ne pouvait manquer de l'entraîner. Ce mouvement avait pris naissance en Angleterre sur la fin du XVIIIe siècle. M. de Rémusat a raconté ici même (1) le grand apostolat populaire des Wesley et des Witfield, qui renouvelaient dans la société vieillie et sceptique du XVIIIe siècle les scènes émouvantes des premières missions chrétiennes. Ces prédications en plein air

(1) Voyez la *Revue* du 15 janvier 1870.

arrachaient des pleurs aux rudes mineurs de la Cornouailles et suspendaient l'activité des villes commerçantes. Un sang nouveau fut inoculé dans l'église anglicane; des églises indépendantes se formèrent par milliers, des sociétés religieuses de propagande furent fondées, entre autres la grande Société biblique britannique et étrangère, qui a traduit les livres saints dans toutes les langues connues pour les répandre sur toute la surface du globe. Le contre-coup de cette agitation se fit sentir dans le protestantisme européen, surtout à partir de 1820; de la Suisse romande, il passa en France, et vint secouer la torpeur de l'église réformée. Il y produisit des résultats très différens : tout d'abord il poussa hors des cadres les plus ardens ou les plus pressés, qui fondèrent des églises indépendantes; celles-ci bientôt dégagèrent en quelque sorte de ce qui n'avait été qu'un fait accidentel le grand et fécond principe de la séparation de l'église et de l'état. Elles se sont donné une organisation qui rappelle dans ses traits essentiels celle de l'ancien protestantisme français. Elles ont leurs conseils presbytéraux, leur synode, leur profession de foi; unanimes à refuser le salaire de l'état, elles croient devoir payer la rançon de leur liberté en vivant des offrandes des fidèles. Quoique faibles en nombre, elles ont exercé une très grande action sur le protestantisme français.

L'église officielle fut elle-même de bonne heure travaillée par l'esprit nouveau. Le supranaturalisme incolore dont on s'était contenté parut tout à fait insuffisant, et on se jeta par réaction dans une orthodoxie fervente et étroite, qui reproduisait bien plutôt la scolastique protestante du XVIIe siècle que la doctrine de la réforme primitive. Sous ces formules rigides brûlait pourtant une flamme d'enthousiasme et de zèle qui poussait à une activité féconde, et tout d'abord à la fondation de sociétés de propagande pour la mission extérieure et intérieure. La prédication prit un caractère incisif; elle atteignit à l'éloquence la plus haute et la plus passionnée avec Adolphe Monod. Peu à peu les idées s'élargirent; le fond du christianisme fut conservé, mais on accepta le progrès théologique, et d'importans travaux marquèrent cette évolution. L'ancien rationalisme n'avait pas désarmé devant l'esprit nouveau; bien au contraire, il s'était constitué en école, — le réveil religieux lui fut toujours profondément antipathique. Tout en gardant ses doctrines supranaturalistes, il opposait à l'orthodoxie fermement arrêtée de ceux qui s'appelaient les chrétiens évangéliques une doctrine de tolérance universelle, qui réduisait de plus en plus le protestantisme au libre examen. Cette tendance fut représentée dans l'église de Paris pendant près de quarante ans par M. Coquerel avec une verve que l'âge ne put affaiblir.

Les dissentimens entre les deux fractions de l'église protestante devinrent bien plus graves quand le rationalisme modéré et timide du commencement du siècle fut remplacé par une tendance hardie et radicale qui transporta presque sans transition en France les résultats les plus audacieux de la critique et de la spéculation allemande. Un recueil fondé à Strasbourg par M. Colani fut l'organe de la nouvelle école, qui fit de nombreuses conquêtes. Comme l'organisation de l'église officielle ne fournissait aucun moyen de lui fermer les chaires, elle put agir par la prédication comme par la presse. Peu à peu elle élimina tous les mystères de la foi, tous les miracles; les plus hardis contestèrent non-seulement la résurrection du Christ, mais sa parfaite sainteté. Le christianisme ne fut plus une religion révélée, on n'y vit qu'une simple évolution de l'humanité. L'un des plus brillans adeptes de l'école formula la vraie pensée de son parti en écrivant dans un livre sur Lessing que Jésus-Christ aujourd'hui n'aurait pas été chrétien, ce qui revient à dire qu'il ne se serait pas donné comme l'objet de la foi, mais qu'il se serait contenté de prêcher sa doctrine à Jérusalem comme Socrate l'avait fait à Athènes. L'originalité de la nouvelle école n'est pas dans ces négations, qu'elle n'a point inventées, et qui la confondent absolument avec la libre pensée contemporaine; elle est dans son désir sincère d'appartenir encore à l'église chrétienne et d'y accomplir les actes du culte tout comme si elle croyait toujours au surnaturel, qui est impliqué par ces actes et positivement affirmé dans les liturgies. Sa théorie ecclésiastique est bien simple : l'église protestante ne doit pas avoir de symbole fixe, elle doit s'ouvrir à toutes les tendances; c'est de ce chaos doctrinal que la lumière jaillira tous les jours. Une pareille anarchie n'est possible que dans une église purement administrative, car une association morale dépendant d'elle seule ne supporterait pas un jour cette guerre intestine. Voilà pourquoi le parti avancé a toujours combattu tout ce qui tendait à imposer des conditions religieuses soit à l'électorat, soit à l'enseignement. Entre les deux partis tranchés, une tendance fort respectable a essayé de continuer les traditions de l'ancien supranaturalisme. Elle est naturellement très effacée, on ne s'aperçoit de son existence que dans les jours de lutte, où elle fait son apparition pour tendre une main secourable au parti avancé au nom de la liberté des opinions; son éternel rameau d'olivier n'a servi trop souvent qu'à empêcher les discussions d'aboutir à un résultat. Elle a néanmoins joué un rôle important au synode et y a déployé de remarquables facultés.

Pendant les trente dernières années, les luttes entre les partis de l'église réformée ont pris de jour en jour plus de vivacité. On composerait une bibliothèque avec les livres et les brochures

que cette polémique a provoqués, sans parler des innombrables articles de journaux. Il s'y est dépensé une somme considérable de talent, de savoir et aussi de passion. Les deux tendances opposées se disputaient l'influence dans les facultés de théologie de Strasbourg et de Montauban. Dans la première de ces facultés, qui par sa position intermédiaire entre la France et l'Allemagne attirait un grand nombre d'étudians, l'enseignement scientifique était porté à un haut degré de distinction par M. le professeur Reuss. Il a enrichi la littérature théologique française et allemande d'ouvrages de premier ordre, surtout en ce qui concerne l'étude critique des livres sacrés. A Montauban, M. Michel Nicolas se faisait l'habile interprète de la science germanique, dont il reproduisait les résultats les plus hardis avec la clarté de la méthode française. La publication de la *Vie de Jésus* par M. Renan ne fit qu'accroître l'ardeur des luttes intestines, en jetant en quelque sorte dans le courant le plus vif de la publicité contemporaine ces questions de critique, qui n'avaient pas jusqu'alors franchi le seuil de l'école. L'église réformée n'était pas seule en proie à ces profonds dissentimens. L'église de la confession d'Augsbourg, si puissante en Alsace, en était également travaillée. Sa constitution particulière en amortissait l'effet; soumise à un directoire qui accordait l'influence prépondérante aux délégués du pouvoir civil, elle conservait l'ordre extérieur et l'apparence de l'unité, lors même que les esprits étaient profondément divisés. Un de ses pasteurs souleva pourtant à Strasbourg un vif scandale en qualifiant d'idolâtrie le dogme de la divinité de Jésus-Christ. L'église de la confession d'Augsbourg était aussi paisible à Paris qu'elle était agitée en Alsace. La fraction évangélique y dominait seule, et elle s'était concentrée sur les œuvres de la charité chrétienne avec une ardeur de zèle qui étendait tous les jours le cercle de son activité bienfaisante. Elle avait possédé l'un des hommes les plus richement doués du protestantisme français, M. le pasteur Verni, qui a laissé les meilleurs souvenirs dans la société littéraire et politique de Paris par son étincelante conversation, en même temps qu'il a honoré la chaire chrétienne par sa forte éloquence. On se rappelle sa mort foudroyante à Strasbourg au moment où il inaugurait une assemblée générale de son église par un discours qu'il ne put achever. L'église de la confession d'Augsbourg, hélas! bien réduite par la perte de l'Alsace, puisqu'elle n'a plus que la consistoriale de Paris et celle de Montbéliard, vient de tenir, elle aussi, son synode dans une salle du ministère des cultes. Elle a évité tous les débats orageux, se contentant de rassembler les épaves de son naufrage et de se donner une constitution provisoire, sans attaquer les grands problèmes de doctrine.

Comme nous retrouverons au synode tous les principaux cham-

pions des deux tendances qui se partagent l'église réformée, nous n'avons pas à les caractériser pour le moment. L'intérêt des débats soulevés à Paris dépasse de beaucoup le cadre du protestantisme français. Ils se produisent à l'heure actuelle dans tous les pays où la réforme a étendu sa domination. En Allemagne et en Suisse, la tendance radicale est sortie du domaine purement scientifique et a fondé de vastes associations qui prétendent introniser dans la chaire chrétienne les résultats les plus avancés de la théologie négative. D'autres associations en sens contraire se sont établies pour leur résister. En Angleterre, le mouvement soulevé par la publication des *Essais et Revues,* qui déchaîna tant d'orages, n'est pas près de s'arrêter, et l'église anglicane voit surgir des conflits qu'elle ne pourra longtemps contenir par son organisation séculaire. La cour du banc de la reine a eu à juger déjà d'étranges procès d'hérésie. La Hollande nous présente un spectacle en tout point analogue à celui du protestantisme français. En Amérique, l'ardente parole de Parker, l'unitaire philanthrope, a créé un parti enthousiaste et hardi qui bat en brèche l'orthodoxie évangélique. On le voit, ce n'est pas une tempête dans un verre d'eau qui s'offre à nos regards. Si le cadre est restreint, la crise qui s'y révèle est générale et demeurera l'un des signes du temps.

Revenons aux circonstances particulières qui ont amené la convocation du synode de Paris.

Chaque élection nouvelle dans les églises protestantes françaises provoquait une agitation considérable. Déjà en 1849, dans un synode général officieux qui ne fut jamais reconnu par l'état, une scission s'était opérée. M. A. de Gasparin, ancien député, et M. le pasteur F. Monod s'étaient retirés de l'église officielle sur son refus de se donner une profession de foi. Ils avaient rejoint les églises indépendantes et avaient contribué à leur organisation définitive sous le nom d'*Union des églises évangéliques de France.* En quittant le protestantisme officiel, ils y avaient laissé leur pensée comme un levain caché. Le parti évangélique n'a pas cessé un seul jour de réclamer des conditions religieuses pour l'électorat : il a fait plus, il s'est constitué en une fédération qui a pris le nom de *Conférence évangélique.* Là où elle a été en majorité, comme à Paris, la fraction évangélique a exclu de l'église par ses votes la tendance contraire; mais l'anarchie n'en subsistait pas moins dans l'organisme entier. A cela, il n'y avait qu'un remède, la convocation d'un synode général. La nouvelle école, d'abord favorable à cette convocation, en a bientôt compris le danger; aussi a-t-elle fait tout ce qu'elle a pu pour l'empêcher. Le décret de convocation fut accueilli par elle avec une vive répugnance, qui dans quelques églises alla jusqu'à provoquer des protestations énergiques.

II.

A peine réuni, le synode s'est partagé en deux partis tranchés, la droite et la gauche. Le centre gauche ralliait les *moyenneurs;* on a bien parlé d'un centre droit, mais sur le fond des choses il a toujours été d'accord avec la droite. Les hommes les plus éminens du protestantisme officiel, sauf quelques exceptions, siégeaient au synode. La gauche avait une admirable discipline : elle avait fait passer aux élections toute son élite; la droite eût bien fait de l'imiter sur ce point.

Passons rapidement en revue l'état-major des deux partis. Le nom le plus connu du protestantisme libéral est celui de M. Athanase Coquerel; il porte sans faiblir un héritage qui certes aurait pu l'accabler, car l'influence de son père a été considérable et sa notoriété immense. Il est l'ennemi juré de toutes les professions de foi. On lui attribue ce mot paradoxal prononcé un jour dans une réunion pastorale : « si l'on me demandait de signer que deux et deux font quatre, je m'y refuserais. » La liberté illimitée de la pensée est la thèse qu'il a soutenue au synode avec une verve brillante et spirituelle. Son frère, M. Étienne Coquerel, défend la même cause avec une plume habile et acérée de polémiste qui connaît peu les ménagemens; il a dirigé depuis de longues années l'organe principal du parti. La gauche avait au synode deux de ses prédicateurs les plus distingués, MM. Viguier et Fontanès, présidens des consistoires de Nîmes et du Havre. Elle a eu la bonne fortune de compter dans ses rangs deux des esprits les plus sérieux que l'on puisse rencontrer. M. Pécaut, l'auteur bien connu des *Lettres à un pasteur* et du *Théisme chrétien*, est un des hommes qui ont le plus contribué à pousser son parti aux extrêmes. Jusqu'à lui, on avait bien rejeté le surnaturel sous la forme de miracle matériel, mais un miracle moral avait au moins trouvé grâce devant les novateurs : c'était la sainteté parfaite du Christ; M. Pécaut l'a contestée dans des pages graves, mais qui ne pouvaient manquer de soulever de vives protestations. M. Gaufrès appartient à la même tendance; il l'a défendue au synode avec autant de franchise que de sincérité. Le défenseur le plus habile, comme le plus savant, de l'école radicale a peut-être été M. Colani, professeur de théologie à Strasbourg avant la guerre. Nous avons rappelé le rôle considérable qu'il a joué dans le mouvement d'émancipation de la théologie française comme directeur de la *Revue de théologie et de philosophie*. Il a su donner à la science une allure facile et parfois entraînante : ses dissertations sur les points les plus ardus avaient la vivacité d'un pamphlet; il a déployé les mêmes qualités dans la chaire de professeur. Tout ce qui

peut être invoqué contre la notion chrétienne de la croyance ecclésiastique au nom de la critique moderne, M. Colani l'a dit au synode dans un langage précis qui a l'avantage de déchirer tous les voiles et de montrer le radicalisme théologique tel qu'il est au fond. Citons encore sur les mêmes bancs quelques laïques éminens : M. Clamageran, qui a fait ses preuves comme économiste et homme politique et dont la parole est pleine de feu, — M. Planchon, professeur de pharmacie à la faculté de Montpellier, et le défenseur de Belfort, le colonel Denfert-Rochereau. Il serait injuste de passer sous silence le doyen du parti, M. le pasteur Martin Paschoud, que l'on a vu s'enrôler dans toutes les nobles causes humaines; pourtant l'orthodoxie évangélique n'a pas eu depuis plus de soixante ans d'adversaire plus résolu.

Le parti mitoyen avait une situation difficile à garder; le radicalisme l'effraie, et les professions de foi l'épouvantent. Malheureusement la seconde préoccupation l'a presque toujours emporté sur la première. Le vrai représentant du tiers-parti a été M. Jalabert, doyen de la faculté de droit de Nancy, qui enveloppe ses pensées un peu vagues dans une parole abondante, animée, sympathique. Un jeune professeur de l'Université, M. Sayous, quoique se rattachant par le point de vue ecclésiastique à la même tendance intermédiaire, a produit sur toute l'assemblée une sérieuse impression par un discours où il marquait très bien la situation et le trouble de beaucoup d'esprits sincères qui cherchent leur voie dans les obscurités du présent.

J'en viens aux orthodoxes. M. le pasteur Bastie de Bergerac avait été nommé président ou modérateur du synode. Esprit ferme et large, non sans une pointe acérée, il représentait très bien la portion la plus éclairée de l'orthodoxie. La droite comptait dans ses rangs MM. Alfred André, général Chabaud-Latour, Mettetal et Robert de Pourtalès, membres de l'assemblée nationale; ses orateurs, peut-être moins nombreux, ont fermement tenu la campagne contre la gauche. Dès l'ouverture du synode, tous les regards se tournaient vers l'illustre vieillard qui porte le poids de ses quatre-vingt-quatre ans avec tant de vaillance, toujours ardent au travail, toujours égal à lui-même, et qui couronne sa longue vie de gloire et de labeur fécond par un dévoûment sans réserve à la cause de la religion telle qu'il la comprend. Tout le monde savait que c'était principalement aux démarches de M. Guizot que l'on devait la convocation du synode. Pour les uns, c'était un grand titre de reconnaissance, pour les autres un grief sérieux. Il n'a trouvé néanmoins au synode que l'affectueux respect qui lui est dû, bien qu'il soit entré dans les débats avec toute l'énergie de sa nature et de ses con-

victions, sans peser jamais sur les délibérations, car rien n'est plus faux que de s'imaginer qu'une assemblée telle que celle-là puisse recevoir des mots d'ordre dans aucune de ses fractions. On a remarqué la parfaite bonne grâce que M. Guizot a montrée à ses adversaires ecclésiastiques; personne n'a plus insisté que lui pour que le débat eût toute sa latitude, et c'est sur sa proposition que la publicité des séances a été largement accordée. C'était un émouvant spectacle de voir monter à la tribune du synode ce vétéran de nos luttes parlementaires, cet ancien chef de gouvernement, l'un des maîtres reconnus de l'éloquence française. Il a conservé cette autorité d'aspect, ce geste magistral et ce beau langage précis et mâle qui sont inhérens à son talent. Il a parlé du ton le plus simple, le plus naturel, jusqu'au moment où il a développé avec ampleur ses convictions personnelles sur la nature de la religion, inséparable pour lui de la notion de révélation. On s'aperçoit sans doute à plus d'une lacune que son esprit a vu en ce point comme en d'autres les choses de haut et en grand plutôt que dans leur intime réalité; son passage au synode de 1872 n'en laisse pas moins d'ineffaçables souvenirs.

La droite a trouvé dans M. Bois, professeur à la faculté de théologie de Mautauban, un puissant orateur. C'est lui qui, dans tous les momens graves, a prononcé le discours décisif. M. Delmas, pasteur à Bordeaux, a soutenu la même cause avec un esprit pénétrant, M. Vaurigaud, pasteur à Nantes, s'est distingué par la netteté de sa parole. M. Babut, qui avait prononcé le discours d'ouverture du synode, a porté dans ces débats difficiles et orageux un respect si délicat des adversaires, qu'il a parfois embarrassé les ardens de son propre parti. Les laïques aussi n'ont pas fait défaut à la droite dans la discussion. MM. Mettetal et Pernessin y ont pris une part importante, le second avec une verve méridionale. A tout prendre, les débats ont été calmes et dignes, bien qu'ils se soient parfois traînés dans des répétitions fatigantes, qui tenaient à ce que les mêmes sujets revenaient sous des formes diverses. Sans doute, le synode n'a pas opéré ce miracle d'obtenir d'une assemblée délibérante française l'absence totale de mouvemens tumultueux et d'interruptions vives : il a eu deux ou trois momens d'excitation; cependant il a respecté toutes les convenances, sans oublier que la première de toutes, dans un parlement ecclésiastique ou politique, est le maintien de la liberté des opinions. Les voix jusqu'à la fin ont gardé la même proportion : 47 ou 48 voix pour la minorité, 61 ou 62 pour la majorité. Les projets de loi étaient préparés, comme à l'assemblée nationale, par des commissions nommées dans des bureaux. Toutes les règles protectrices de la liberté des discussions ont été scrupu-

leusement observées. La minorité du concile se fût estimée heureuse de jouir d'un tel régime à Rome; elle a trouvé bon aujourd'hui d'oublier ses réclamations, mais l'histoire les a enregistrées. Les principales églises protestantes du monde entier, d'Amérique, d'Écosse, de Suisse, ont envoyé des députations au synode français. On a surtout remarqué les discours de M. le pasteur Coulin, représentant de l'église de Genève, et de M. Bersier, représentant les églises libres de France.

III.

Les débats du synode ont roulé sur un seul sujet, qui résultait de la situation de l'église réformée (1). La question se posait impérieusement dans ces termes : l'église protestante peut-elle demeurer dans l'état d'anarchie doctrinale qui est son sort depuis de longues années? Du moment où elle est rendue à elle-même, a-t-elle le droit de consacrer par les votes de sa représentation un pareil état de choses? N'est-elle pas tenue de lui substituer, selon la tradition de son histoire, un ordre ecclésiastique conforme à la nature de l'église chrétienne, replaçant à sa base les croyances universelles des chrétiens? On connaît la réponse du parti évangélique, qui n'avait demandé le synode et n'y était venu que pour mettre fin à ce qui était à ses yeux un désordre lamentable. L'opinion du parti opposé n'était pas moins tranchée. Pour bien comprendre la gravité du débat, il ne faut pas oublier que, si la question doctrinale était résolue dans le sens orthodoxe, la conséquence devait être tôt ou tard le schisme, car, une fois l'église constituée sur la base d'une doctrine définie, la fraction qui n'en veut pas doit se séparer d'un corps religieux avec lequel elle serait en désaccord profond. Il ne s'agit ni d'anathème ni d'excommunication au sens autoritaire; il suffit d'une définition de la croyance ecclésiastique pour que les élémens hétérogènes soient amenés à se distinguer.

Telle est la grande question, tout ensemble théorique et pratique, qui a été débattue au synode réformé de 1872. Elle est revenue sous trois formes qui toutes aboutissaient au même résultat. On a d'abord discuté la compétence du synode. La gauche voulait le réduire à un rôle purement consultatif, qui aurait enlevé toute importance à ses décisions. Ce premier point réglé, on s'est trouvé en face de la question de la profession de foi; quand celle-ci a été votée, il s'agissait de savoir si elle aurait un caractère obligatoire.

(1) Les procès-verbaux du synode ont été publiés. La meilleure source est le livre que publie M. Bersier sous ce titre, *le Synode général de l'église réformée.*

On le voit, la discussion a suivi le cours le plus régulier; elle a obéi à une sorte de dialectique irrésistible qui a écarté les échappatoires pour serrer de plus en plus le point essentiel, vital, du débat.

C'est le lundi 10 juin que la question de la compétence du synode a été abordée. M. le doyen Jalabert a engagé la lutte en proposant un ordre du jour qui réduisait le synode à n'être que l'organe autorisé des besoins, des vœux et des sentimens des divers partis de l'église, comme appelé à faire une œuvre d'union et de pacification. Le tiers-parti se montrait fidèle à sa mission, qui était d'amortir tous les chocs, d'adoucir tous les angles, de replâtrer toujours sans jamais rebâtir. La gauche entière vota l'ordre du jour de M. Jalabert. Elle joua le même rôle à Paris que les *inopportunistes* du concile; elle voulait, elle aussi, écarter à tout prix la question de fond et l'ensevelir sous une question de forme. Elle était dans cette situation bizarre de ne sauver la liberté absolue de la négation qu'en sacrifiant l'indépendance de l'église, car elle ne pouvait diminuer la valeur et l'autorité de sa représentation qu'au profit de l'administration civile. Au reste cette attitude vis-à-vis de l'état n'était pas nouvelle. Le parti radical est condamné à être très gouvernemental dans les affaires ecclésiastiques jusqu'au jour de la séparation des deux pouvoirs, que d'ailleurs il demande depuis deux ans. L'état est bien plus commode qu'un synode, il ne s'occupe que de l'ordre extérieur. Les églises locales peuvent à leur aise croire ce qui leur plaît tant qu'elles ne dépendent que du ministère des cultes. Il en est autrement dès que l'église a une représentation et qu'elle se gouverne elle-même. En outre le seul moyen d'éviter le schisme quand le lien moral et religieux n'existe plus, c'est de conserver le lien officiel. La gauche était donc dans la logique de sa situation comme dans la tradition de sa politique religieuse en s'efforçant de transformer ce parlement de la réforme française en une sorte de conseil d'état bénévole.

MM. Jalabert, Larnac, avocat à la cour de cassation, Penchinat, avocat à la cour de Nîmes, et Clamageran, de Paris, furent les principaux orateurs du parti qui voulait amoindrir le synode. De quel droit, disaient-ils, élever un simple décret à la hauteur d'une loi? Le régime d'une église concordataire ne saurait être modifié à si bon marché. Or il est certain que la loi de germinal a passé sous silence le synode général; le décret du 26 mars 1852 n'en fait pas davantage mention. Les églises n'ont pas été régulièrement consultées. Elles ne sauraient d'ailleurs voir dans le synode actuel leur vraie représentation, car les circonscriptions électorales ont été établies sur une base défectueuse, si bien qu'on peut évaluer à 160,000 le nombre des protestans qui n'ont pas de délégués. Un synode ainsi

nommé ne saurait avoir des pouvoirs constituans, surtout quand ses résolutions pourraient aboutir au schisme. Contentons-nous d'être ce que fut l'assemblée des notables à la veille de la révolution française; préparons un vrai synode général nommé dans des conditions normales. La réplique des opposans fut très complète et très vigoureuse. M. Laurens, de Saverdun, traita le point de droit, M. Mettetal l'appuya par un exposé historique des démarches préliminaires du synode. Il fut établi que la loi de germinal an x, en visant dans deux articles l'ancienne discipline de l'église réformée, avait reconnu en droit le régime synodal, — que le législateur dictatorial de 1852, en rétablissant l'église locale, avait fait un pas de plus vers cette ancienne discipline, — que celle-ci avait été invoquée en plein conseil d'état dans une affaire de droit ecclésiastique, — que le ministère Ollivier avait fait préparer un projet de convocation du synode général. Quant à l'inégalité des circonscriptions, le gouvernement s'est strictement conformé au mode électif usité dans l'ancienne église réformé; on peut le réviser, s'il y a lieu, mais aucun changement ne devait procéder du pouvoir civil. D'ailleurs l'absence de proportionnalité exacte ne saurait être considérée comme un obstacle dirimant aux décisions d'un corps représentatif. Il faudrait alors admettre que la chambre des communes a légiféré sans droit pendant de longues années. M. Guizot établit de la manière la plus catégorique que l'intention du gouvernement avait bien été de convoquer un vrai synode délibérant et constituant. On ne sait pourquoi l'illustre orateur se crut obligé à cette occasion de célébrer les bienfaits de l'union de l'église et de l'état. La vraie, la grande raison morale contre les inopportunistes fut invoquée par MM. Babut et Bois. « Voilà, en vérité, dit le premier orateur, un étrange spectacle. L'état nous demande qui nous sommes, il nous offre la liberté, et ne veut pas se mêler de nos affaires; il reconnaît l'église souveraine au point de vue religieux; sur ses instances, l'état rend à l'église les institutions de ses pères, et voici que des membres mêmes de ce synode disent à l'état : « Prenez garde, ne nous rendez pas trop de libertés de crainte que nous en abusions. » M. Bois terminait ainsi un discours qui emporta le vote : « notre synode, devenu un corps simplement consultatif, aura moins de pouvoir que le plus modeste de nos conseils presbytéraux! » L'assemblée vota un ordre du jour très net, proposé par M. Pernessin, qui portait que, le synode s'étant réuni conformément aux lois qui ont fixé le régime de l'église réformée de France, sa convocation même consacrait les libertés de l'église, qui n'avait plus qu'à en user pour se reconstituer. Ce vote eut lieu le 12 juin.

Le lendemain commença la seconde bataille. La question de lé-

galité et de compétence s'effaçait devant une question plus haute, celle de la foi de l'église. Ce fut M. Bois qui la souleva au nom de toute la fraction évangélique en proposant une déclaration solennelle des principes de foi et de liberté qui doivent être à la base de l'église reconstituée. Cette déclaration débutait par ces mots : « avec nos pères et nos martyrs dans la confession de La Rochelle, avec toutes les églises de la réformation dans leurs divers symboles, nous proclamons l'autorité souveraine des saintes Écritures en matière de foi et le salut par la foi en Jésus-Christ, fils unique de Dieu, mort pour nos péchés et ressuscité pour notre justification. » Après avoir renoué de la sorte la tradition de la foi des pères, la déclaration établit que cette foi subsiste encore dans l'église actuelle, et qu'elle est professée tous les dimanches dans son culte. « L'église réformée de France conserve et maintient les grands faits chrétiens représentés dans ses sacremens, célébrés dans ses solennités religieuses et exprimés dans ses liturgies, notamment dans la confession des péchés, dans le symbole des apôtres et dans la liturgie de la sainte cène. » Deux contre-projets de déclaration furent tout de suite proposés à l'assemblée : l'un, émanant de la gauche radicale, ne formulait que la liberté indéfinie des opinions; le second, signé par les représentans du centre gauche, demandait au fond la même chose, mais en insistant davantage sur la nature incomparable de la personne et de l'enseignement de Jésus-Christ, sans articuler d'ailleurs par un seul mot le caractère surnaturel de l'Évangile.

La question était dès l'abord largement posée; nulle équivoque n'était possible, surtout après le commentaire que M. Bois donna de sa proposition. « Il y a entre vous et nous, dit-il aux partisans de l'Évangile purement philosophique, la distance qui sépare deux religions différentes. » La discussion fut longue et brillante. Le projet de déclaration évangélique fut battu en brèche sur tous les points. On eût dit que les orateurs de la gauche s'étaient d'avance partagé l'attaque comme une armée d'assaut bien conduite. MM. Pécaut et Jules Gaufrès firent vibrer la corde du sentiment; ils réclamèrent avec force leur place au foyer de la famille protestante. Celle-ci n'est pas une église idéale distincte de l'église contemporaine; malgré toutes ses divisions, elle a la communauté des plus héroïques souvenirs, un fonds d'éducation virile et austère qui ne se trouve pas ailleurs, et une tradition glorieuse de libéralisme chrétien. A qui peut-on reprocher d'y avoir fait pénétrer la grande et douloureuse crise des esprits, qui est l'honneur et le tourment de notre époque? Qui donc peut se vanter d'y avoir échappé? Nous avons besoin les uns des autres pour nous-mêmes et aussi pour agir

sur notre pays. L'isolement aboutit à l'impuissance. La réforme, en se séparant du catholicisme, a levé le pont entre ces deux grandes fractions de la chrétienté, et depuis lors il ne s'est plus abaissé. Cherchons l'union au-dessus des dogmes qui divisent, dans un redoublement de piété, de zèle et d'activité! Nous demandons à ne pas être proscrits de notre patrie religieuse, dont les frontières ne sauraient être marquées par une doctrine indécise elle-même! MM. Viguié et Athanase Coquerel développèrent le même thème. « Pas de guerre civile! » s'écria le second orateur. Ne renouvelons pas nos dissentimens intérieurs alors que le Prussien était aux portes de notre cité! Nous avons à combattre l'athéisme et la superstition; serrons nos rangs. Prenons l'église dans sa réalité actuelle : on ne saurait contester que notre tendance n'y ait une large place. Gardons-nous d'un doctrinarisme stérile, qui veut modeler la réalité à son image au lieu d'y prendre pied. — On retrouve naturellement dans le discours de M. Coquerel une spirituelle apologie de la diversité infinie des doctrines, qui est son thème favori.

M. Colani porta sur la déclaration proposée le scalpel d'une critique habile et impitoyable. Prenant à partie chaque article de la confession, il établit que les orthodoxes mitigés de nos jours n'ont guère plus le droit que leurs adversaires de se les approprier. « Vous vous rattachez, leur dit-il en substance, aux doctrines de la réforme; mais nul de vous n'en porterait le glorieux et accablant fardeau. Ces doctrines formaient un système puissant et logique qui avait pour clé de voûte la doctrine de la prédestination absolue; qu'en avez-vous fait, vous, les apologistes du libre arbitre? Vous invoquez l'autorité souveraine des Écritures; mais vous ne vous entendez pas sur ses limites, vous avez renoncé à l'inspiration des mots. Vous n'affirmez même plus votre dogme cardinal de la divinité du Christ dans le sens strict du concile de Nicée. Vos théories sur l'expiation ne sont pas moins flottantes. Vous nous opposez les grands faits surnaturels que supposent les fêtes chrétiennes et les miracles déroulés dans le symbole dit des apôtres. Or ces grands faits peuvent être spiritualisés et dégagés de l'enveloppe grossière du surnaturel. Il n'y a pas jusqu'à la résurrection du Christ qui ne soit susceptible de recevoir cette interprétation idéale que nous trouvons déjà dans les lettres de saint Paul. » — « Nous ne sommes divisés, dit M. Fontanès, que sur ce qui est advenu du cadavre de Jésus-Christ. » L'un et l'autre orateur concluaient en déclarant qu'une orthodoxie aussi incertaine et contradictoire n'avait le droit de proscrire aucune tendance, et qu'il valait bien mieux chercher l'union sur les hauteurs du sentiment religieux et de la liberté.

La réplique a été aussi vigoureuse que l'attaque. C'est encore

M. Bois qui à l'heure décisive a lié la gerbe en quelque sorte. Les représentans de la fraction évangélique se sont d'abord attachés à dissiper les fantômes évoqués par leurs adversaires. On leur avait reproché de vouloir trancher du concile, de chercher à poser par leur déclaration les colonnes d'Hercule de l'intelligence humaine. Rien n'est plus éloigné de leur intention. « Nous constatons la foi du l'église, nous ne la créons pas, dit M. le pasteur Dhombres. Il s'agit uniquement de formuler avec précision les conditions fondamentales de la société religieuse. » M. Bastie, le modérateur du synode, établit avec force que ces conditions, qui sont sa raison sociale, ne peuvent être que des croyances. « Eh quoi ! dit M. Guizot, vous ne pourriez fonder une société de libre échange sans réclamer l'adhésion au principe qu'elle veut propager, et vous voudriez conserver l'église à d'autres conditions? Cela ne se peut pas, la raison elle-même proteste autant que la foi. » Que l'on ne s'imagine pas trouver un accord sérieux dans ce fond de sentimens, de souvenirs et d'aspirations auquel on voudrait réduire la tradition de la réforme. C'est ce qu'on peut imaginer de plus vague, de plus indécis. Sait-on où conduit cette manie de l'indéterminé que l'on décore du nom de liberté? N'a-t-on pas vu un pasteur bien connu refuser à son consistoire, qui avait manifesté quelque inquiétude sur certaine théorie portée par lui en chaire, de s'expliquer, prétendant que, bien loin qu'on eût le droit de l'interroger sur ce qu'il pensait, il ne se reconnaissait même pas le droit de se le demander à lui-même ! Il est certain d'ailleurs que le parti radical nie absolument et carrément le surnaturel; il vient de le déclarer au synode même avec une sincérité parfaite.

Parce que les évangéliques d'aujourd'hui ont remplacé les symboles de leurs pères par une profession de foi simple et populaire, il n'est pas juste de soutenir, comme le fait M. Colani, qu'ils n'ont pas le droit de réclamer leur héritage. Les formules théologiques varient et s'élargissent sans que la foi soit altérée en substance. On parle beaucoup de sentiment religieux. La foi au Christ rédempteur, crucifié et ressuscité, plonge par ses racines dans les profondeurs de l'âme chrétienne. « Nous laïques chrétiens, s'écria M. Pernessin en s'adressant aux novateurs, nous consentons à ce que vous lanciez un nouveau navire, pourvu que vous ne soyez pas nos pilotes et que nous ne soyons pas contraints d'être vos passagers. » Cette question du droit des laïques fut présentée d'une manière très pressante. — Si le pasteur de l'église réformée peut y enseigner ce qui lui plaît, le peuple chrétien est livré sans garantie à son enseignement. On invoque le schisme comme un épouvantail, et l'on oublie que, pour vouloir conserver à tout prix des élémens hétérogènes,

on pousse hors de l'église tous ceux qui ne peuvent se résigner à un pareil désordre. Qu'y aurait-il d'ailleurs de si nouveau dans le fait de la profession de foi? n'est-elle pas déjà contenue dans ces liturgies qui sont lues chaque dimanche par ceux-là mêmes qui nient les doctrines dont elles sont l'expression? La fête de Pâques n'est-elle pas célébrée par les adversaires de la résurrection? Que si la déclaration du synode devait mettre fin à de telles inconséquences, où serait le mal? — Le tiers-parti essaya d'atténuer cette polémique; mais ses efforts pour noyer dans de vagues formules les dissentimens profonds de l'assemblée furent vains. Il fallut reconnaître que le jour des tendances ondoyantes était passé. M. le doyen Jalabert eut beau s'attendrir, il ne put obtenir qu'on remplaçât la profession de foi par une adresse aux églises qui n'eût engagé personne. La déclaration fut votée par 61 voix contre 45. La seconde bataille était gagnée par la fraction évangélique.

Il en restait une troisième à livrer. Il fallait savoir si la profession de foi serait un simple étendard déployé sur l'édifice, ou bien si elle revêtirait un caractère obligatoire. Dans le premier cas, on n'eût rien gagné. Reconnaissons cependant que la question du caractère obligatoire de la profession de foi ne pouvait se poser tout de suite; il fallait d'abord préparer la loi de réorganisation, car elle seule pouvait déterminer la nature des divers pouvoirs ecclésiastiques dans leur fonctionnement régulier. Cette loi, élaborée dans ses traits essentiels par une commission et défendue pied à pied par le rapporteur, M. Laurens, fut votée rapidement, car il suffisait d'approprier l'ancienne constitution aux circonstances présentes. L'assemblée déclara donc à l'unanimité que le régime presbytérien synodal était celui de l'église réformée de France, et que le synode général, convoqué à intervalles réguliers, était la plus haute représentation de l'église. Au-dessous du synode, le synode provincial fut maintenu, ainsi que le consistoire et l'église locale avec son conseil presbytéral. Malgré de vives résistances, on reconnut au synode provincial, conformément à l'ancienne discipline, la mission de veiller à l'enseignement de la doctrine de l'église. On prit comme base proportionnelle de la représentation au synode général le nombre des pasteurs. Chaque circonscription dut avoir un représentant autant de fois qu'elle avait six pasteurs. Les conseils presbytéraux et les consistoires sont nommés directement, comme par le passé. Le conseil presbytéral élit les représentans au synode provincial, et celui-ci choisit les délégués au synode général. Les pasteurs sont nommés par les conseils presbytéraux sous la réserve de l'approbation consistoriale. En cas de conflits, l'appel au synode général est de droit. Les conditions électorales proprement dites

ont été modifiées; il ne suffit plus d'avoir été admis à la sainte cène et de déclarer qu'on observe le culte, il faut encore « adhérer à la vérité révélée dans les saintes Écritures. » Cette formule n'a pu passer sans un vif débat; la gauche y voyait avec raison un résumé de la profession de foi, bien qu'elle se soit efforcée de lui donner plus tard un sens élastique.

Les laïques, appelés comme anciens à participer au gouvernement de l'église, sont assujettis à la même déclaration. On n'a pas osé leur demander d'adhérer à la profession de foi de l'église telle qu'on l'avait votée. Il s'agissait de savoir si on l'imposerait aux pasteurs. M. le pasteur Cambefort en fit la proposition formelle. La fraction orthodoxe se contenta de réclamer cette adhésion des nouveaux pasteurs pour respecter les positions acquises et éviter toute rétroactivité. C'est à l'occasion de cette proposition que se livra la troisième bataille du synode. On retrouve dans ce débat, qui eut lieu les vendredi et samedi 5 et 6 juillet, les mêmes orateurs et les mêmes argumens que dans les luttes précédentes; seulement les armes ont été de nouveau fourbies et même aiguisées : on passait de la théorie à la pratique. Droite, gauche, centre gauche, chaque parti déploie toutes ses ressources.

La gauche fait observer qu'en l'empêchant de se recruter on la frappe directement. Quelle position d'ailleurs fait-on au jeune pasteur? On le transforme en hypocrite, ou bien on en fait l'organe passif d'une tradition morte. Les laïques libéraux, par la bouche de M. Planchon et de M. Denfert, se plaignent de se voir ainsi enlever leurs guides naturels dans la crise théologique du temps. Le tiers-parti revient à la charge avec M. Jalabert, il prétend que l'adhésion à une profession de foi est un acte contraire à l'esprit du protestantisme, d'autant plus que cette déclaration peut être modifiée d'un synode à l'autre; on doit se contenter de la piété des candidats en leur interdisant simplement d'attaquer la profession de foi. A leur tour, les orthodoxes protestent contre cette idée, que l'on manque au véritable esprit de la réforme en adhérant à une doctrine. Les églises ne peuvent être livrées sans conditions à tout bachelier en théologie. « Le duc de Guise demandait un jour à un ministre de la religion nouvelle à quelle séduction il obéissait en prêchant les doctrines de la réforme. — C'est la parole de Dieu qui m'a séduit, répondit le ministre. — C'est aussi notre réponse, dit M. le pasteur Lasserre; nous avons reconnu et saisi par le cœur et l'intelligence cette grande doctrine chrétienne, que nous ne pouvons séparer du surnaturel et de la rédemption. C'est à elle seule que nous consentons à ouvrir nos chaires. » M. Delmas, toujours prêt à la riposte et à l'anecdote, rappela ce mot d'un pasteur radical à qui il demandait s'il irait jusqu'au bout dans la voie de la liberté illimitée de l'en-

seignement pastoral, et s'il admettrait qu'un prédicateur portât dans une chaire protestante le dogme de l'immaculée conception. La réponse fut affirmative. Sur les protestations de la gauche, l'habile orateur lui fit remarquer qu'elle admettait elle-même une limite à cette liberté de l'enseignement, et qu'il ne restait plus par conséquent qu'à la déterminer conformément à la foi de l'église. Prétendre, ajoutèrent les orthodoxes, que l'on condamne à l'hypocrisie le jeune pasteur que l'on met en demeure d'accepter la charte de son église est une dérision. Ne manquerait-il pas bien plutôt à la sincérité en récitant une liturgie à laquelle il ne croirait plus? Il n'est pas nécessaire d'abjurer la dignité de la pensée pour accepter en connaissance de cause une profession de foi qui laisse aux recherches de l'esprit un champ très étendu. La profession de foi au sein d'une église chrétienne est une protection pour la liberté du théologien; personne n'a le droit de rien exiger de lui dès qu'il a adhéré à la formule très large qui a été proposée à son acceptation.

Le vote eut lieu le 5 juillet. Il eut toute sa clarté, car tous les amendemens qui en eussent affaibli la portée furent écartés. Dès ce jour, la tâche du synode était terminée. On essaya bien de raviver le débat à l'occasion de l'église de Paris, où les deux tendances se livrent depuis tant d'années une lutte si vive. Le tiers-parti aurait voulu l'apaisement par une sorte de partage des églises en créant un second consistoire. Le synode ne voulut pas se déjuger pour un cas particulier, quelque important qu'il fût. Après avoir émis quelques vœux, sur lesquels nous reviendrons, et adopté une adresse aux églises, il fut clos le mercredi 11 juillet par un discours de son modérateur. Cette laborieuse session avait duré un mois.

IV.

Hegel attribue tout progrès dans les sphères diverses de la vie à une contradiction latente qui, en se manifestant, détruit les organisations imparfaites pour leur substituer une forme supérieure. Qu'on mette la liberté morale où le grand dialecticien du fatalisme logique mettait la nécessité, et l'on reconnaîtra qu'il a raison. Sa règle peut s'appliquer au synode de l'église réformée, qui n'a fait que mettre en lumière une situation générale dans les églises constituées sur le même type. Ce qui ressort avec évidence de ses délibérations, c'est précisément une de ces contradictions tout ensemble destructives et fécondes. En effet, on trouve en présence au sein du protestantisme officiel français deux droits opposés qui ne peuvent se concilier dans sa forme actuelle, un droit religieux et un droit historique. Le droit religieux, c'est la revendication par le

parti orthodoxe de la vraie notion d'église, qui ne saurait être en soi l'association des contraires. Le droit historique, c'est le développement de la tendance opposée dans une église nationale ou concordataire qui dans son contrat d'union avec l'état ne stipulait pas clairement le maintien de croyances définies. C'est de cette contradiction qu'il importe de se rendre compte : elle sera le point de départ d'une évolution nouvelle.

Soutenir, disent les orthodoxes, que le christianisme subsiste avec son caractère propre, une fois qu'on l'a débarrassé du miracle et qu'on a réduit son fondateur à n'être qu'un philosophe juif, est aussi rationnel que de prétendre que l'on eût été disciple de Platon à Athènes en rejetant la théorie des idées. C'est en vain qu'on prodigue à l'Évangile les éloges les plus enthousiastes; lorsqu'on l'a réduit à un simple livre de philosophie, il n'est plus lui-même. Nous sommes de l'avis d'Ajax : combattons dans la lumière et non dans l'obscurité; les luttes intellectuelles n'ont rien à gagner à l'équivoque. Il n'est pas juste non plus d'interdire tout élargissement aux formulaires de l'église. Tant que le christianisme est considéré comme une intervention surnaturelle de la liberté divine dans l'histoire humaine pour opérer une œuvre de rédemption, il subsiste dans son essence. Les explications du fait peuvent et doivent varier, il n'est pas détruit, et il serait étrange d'enfermer la pensée religieuse dans le cercle d'une théologie spéciale qui n'est qu'un essai humain d'interprétation. Ce procédé commode sert également les autoritaires et les radicaux. Les évangéliques du synode étaient fondés à substituer au formulaire scolastique du XVIe siècle une profession simple et populaire de la foi s'attachant avant tout aux faits chrétiens. Au nom de quel principe interdirait-on à une église le droit de définir sa doctrine? Ce serait lui contester ses conditions mêmes d'existence. Toute association doit avoir sa raison sociale; pourquoi l'église n'aurait-elle pas la sienne? Quiconque connaît le passé de l'église chrétienne aux temps de son premier développement sait qu'elle n'a pas été constituée sur d'autres bases. Rien n'est plus libéral qu'une société religieuse qui développe son symbole comme son drapeau, et le propose à l'adhésion réfléchie de tous les hommes sans l'imposer à personne. Les églises les plus considérables et les plus indépendantes du monde, en Angleterre et aux États-Unis, n'ont point d'autre mode de recrutement. Qu'on n'oublie pas que le protestantisme ne confère aucun caractère absolu à ses symboles; il ne tranche point de l'infaillibilité, seulement il se donne les conditions d'ordre que réclame toute société qui ne veut pas périr par l'anarchie. La fraction évangélique du synode de Paris n'a donc rien fait d'étrange en écartant dans son projet de réorganisation la théorie anarchique qui admet dans la même chaire

les contradictions les plus flagrantes sur l'essence même de la foi, et en se refusant à couvrir du voile d'une unité trompeuse deux religions distinctes et même opposées.

Reconnaissons, d'un autre côté, que dans la situation donnée les orthodoxes ne peuvent appliquer leurs principes. Ils ne sauraient oublier que l'église réformée est devenue un établissement national, et que la tendance contraire à la leur a pu s'y développer à son aise. Il ne sert de rien d'invoquer les documens du passé. Nul parti religieux ne peut dire à ses opposans en produisant des actes notariés : « La maison est à moi, c'est à vous d'en sortir. » On a beau avoir declaré obligatoire la profession de foi; il n'est pas possible de demander à l'état l'exclusion de ceux qui ne s'y soumettent pas en invoquant ce que nous avons appelé leur droit historique. Cela est si vrai que les orthodoxes ont été obligés de réduire considérablement leur programme. Ils n'ont pas osé demander aux électeurs une déclaration suffisante, car celle qu'ils ont proposée est déjà interprétée dans un sens très vague. Bien plus, ils n'ont pas demandé aux anciens, c'est-à-dire aux hommes qui participent le plus directement au gouvernement de l'église, l'adhésion à la profession de foi qu'ils imposent au pasteur, ce qui est une dérogation au principe protestant sur la prêtrise universelle. Ils ne pourront pas triompher des résistances qui se préparent, parce qu'ils ne voudront pas recourir à l'autorité civile. Aussi n'ont-ils jamais déguisé leur désir qu'une séparation à l'amiable eût lieu entre les deux partis, sous la réserve que chacun participerait à ce qu'on appelle les avantages du régime concordataire. Cette solution serait conforme à l'équité; les orthodoxes ne pourraient en vouloir d'autre tant que le lien entre l'état et l'église subsiste. Elle n'en est pas moins très difficile, surtout dans les petites localités. Comment déterminer la part exacte qui revient à chacune des deux tendances? « Comment arbitrer ce grand inconnu? disait Lamartine dans son essai *sur l'état, l'église et l'enseignement*, où il aborde un problème identique. Oseriez-vous dire devant Dieu que vous ne vous tromperiez pas, et que votre chiffre marque juste la statistique des consciences? » La grande difficulté n'est pas encore là, elle est dans la résistance du parti radical; il ne veut à aucun prix de cette séparation, parce qu'elle le réduirait à un isolement dangereux, et aussi parce qu'elle détruirait en fait son grand principe ecclésiastique, qui est la diversité indéfinie de l'enseignement religieux. Pour le pratiquer, il a besoin de la coexistence des deux tendances opposées; il défend sa raison d'être en se refusant au schisme.

On le voit, l'église réformée de France est travaillée par une contradiction invincible dans sa situation présente. C'est le sort de toutes les églises unies à l'état, qui ont vu passer sur elles le souffle

orageux de la crise philosophique du temps. Elles ne peuvent subsister que dans deux cas très divers : il faut qu'elles soient soumises à un immuable *credo*, dont l'état est le gardien jaloux, ou bien qu'elles dorment du sommeil de l'indifférence. Dès que la vie religieuse et intellectuelle s'y réveille, les tendances opposées se manifestent, et le cadre administratif qui les enferme devient le champ-clos des luttes les plus ardentes et les plus confuses, parce que le lien civil maintient une union factice. C'est un vrai supplice de Mézence. Quand les églises en sont venues là, elles n'ont plus qu'à se séparer de l'état, non plus seulement pour les raisons politiques de droit et de justice, qui prévalent de plus en plus au sein du libéralisme moderne, mais pour les motifs les plus sérieux, puisés dans leurs croyances mêmes. Supposez que l'église réformée se constitue aujourd'hui, comme ses sœurs d'Écosse et d'Amérique, en dehors des cadres administratifs; immédiatement ce grand bruit de dispute s'apaise, chaque tendance s'organise pour elle-même. Personne alors ne saurait reprocher aux évangéliques de léser la liberté par leur profession de foi, puisqu'elle n'aura d'autorité que sur ceux qui l'auront acceptée. Les partisans du christianisme philosophique rallieront leurs adhérens sans contrister les croyans, qui ne peuvent entendre sans souffrir la résurrection du Christ niée dans la chaire de leur église. Cette conclusion des délibérations du synode s'impose tellement que le vœu formel de la séparation de l'église et de l'état a été exprimé par les représentans les plus éminens des deux tendances. On l'a singulièrement tempéré et généralisé dans le vote définitif, qui n'a plus été qu'une invitation aux églises à se préparer pour le moment où ce grand principe sera proclamé pour le pays tout entier. Les protestans se disent les uns aux autres, et surtout aux catholiques : Sortez les premiers, et nous vous suivrons. A coup sûr, le parti religieux qui prendrait l'initiative de cette noble témérité, en pensant avec raison que la liberté et l'ordre véritable dans l'église valent leur prix, conquerrait immédiatement la supériorité morale. Nous n'en comprenons pas moins les honorables scrupules qui arrêtent les consciences les plus droites. Quoi qu'il en soit, les destins auront leur cours, la logique des choses triomphera de tous les atermoiemens. Le synode de Paris, après avoir dégagé de bien des nuages sophistiques la notion de l'église chrétienne, a marqué le terme vers lequel elle marche, et les difficultés inextricables qu'il rencontrera pour appliquer ses propres votes hâteront le jour de l'émancipation totale.

E. DE PRESSENSÉ.

LES ORIGINES

DE LA POÉSIE CHRÉTIENNE

LES APOCRYPHES ET LES SIBYLLINS.

I. Michel Nicolas, *Études sur les Évangiles apocryphes*, 1866. — II. Alexandre, *Oracula Sibyllina*. 1869. — III. M. Vernes, *Histoire des idées messianiques*, 1874. — IV. F. Delaunay, *Moines et Sibylles*, 1874.

On a mis depuis cinquante ans une grande ardeur à étudier l'histoire des premiers siècles du christianisme. De remarquables travaux de détail ou d'ensemble ont été publiés sur cette époque obscure, et l'on peut dire qu'après les recherches patientes des érudits de l'Allemagne, la publication des *Philosophumena* par M. Miller, l'exploration des catacombes par M. de Rossi, elle est aujourd'hui bien mieux connue. La théologie n'a pas seule profité de ces découvertes : pendant qu'on cherchait à résoudre certaines questions qui paraissaient plus importantes, d'autres, dont on était moins préoccupé, se sont trouvées fort éclaircies. Il est arrivé que ces études, entreprises dans des intentions uniquement dogmatiques, ont jeté beaucoup de lumière autour d'elles et sur des points qui leur semblaient d'abord étrangers; elles ont surtout fait mieux connaître les origines de la littérature et de l'art chrétien. C'est ce que je voudrais montrer par un exemple.

La poésie chrétienne a éprouvé à ses débuts des fortunes assez surprenantes : elle est née, elle a grandi beaucoup plus tard qu'on

ne devait s'y attendre et dans des conditions qui ne semblaient pas propices à son développement. S'il est vrai, comme on le dit d'ordinaire, que tout ce qui ébranle les âmes et leur communique des secousses violentes inspire et renouvelle la poésie, jamais époque ne lui fut plus favorable que les deux premiers siècles du christianisme. C'est à ce moment que s'est accompli l'un des plus grands événemens de l'histoire, et que le monde a été remué jusque dans ses couches les plus profondes. Qu'on se figure les drames intimes dont chaque maison devait être alors le théâtre. Que de troubles, que de sentimens confus chez ceux que saisissait la croyance nouvelle! que d'anxiété, que de déchiremens avant d'abandonner ses anciennes opinions, de rompre avec les souvenirs de sa jeunesse, de se séparer de ceux qu'on aimait! quelle plénitude de joie quand on s'était enfin décidé, et qu'on se sentait renouvelé et rajeuni! quel charme dans cette première possession de la vérité, dans le mystère des réunions secrètes, dans ces ardeurs inconnues d'affection pour les frères et de charité pour tout le monde! que d'angoisses pendant les persécutions! quels triomphes mêlés de tristesses et de regrets au récit des souffrances si courageusement supportées par les victimes! quelle passion de martyre, et, quand les temps redevenaient plus calmes, quel orgueil légitime de cette victoire remportée par la résignation et la foi sur la brutalité et la violence! Ces sentimens, qui devaient être alors si communs, sont les plus propres à exciter et à nourrir dans les cœurs l'inspiration poétique, et pourtant, dans cet âge héroïque du christianisme, la poésie n'existait pas. Pendant ces deux premiers siècles, où la foi était si vive, où les âmes étaient si émues, à peu d'exceptions près, il n'y a pas eu de poètes. Ils ont commencé à se produire sous Constantin, c'est-à-dire quand le christianisme triomphant sentait s'affaiblir en lui la vertu des premières années; ils sont devenus plus nombreux parmi les misères d'un empire qui se voyait mourir et au milieu de la décadence de tout le reste; enfin les plus célèbres d'entre eux, saint Éphrem, saint Grégoire, Prudence, ont fleuri quand les barbares avaient déjà passé les frontières et à la veille de la ruine de Rome. Voilà certes de quoi déconcerter toutes les prévisions et tous les calculs de la critique.

Pourquoi la poésie chrétienne est-elle née si tard? comment s'est-il fait que, n'ayant pas commencé dans une époque qui semblait lui être si favorable, elle ait attendu pour se développer et arriver presqu'à la perfection des temps si tristes et si misérablement troublés? de quel profit ont été pour elle ces premières années où elle n'existait pas encore, et y a-t-il quelque moyen de comprendre qu'après avoir tant tardé à naître elle ait jeté si vite tant d'éclat?

Peut-on savoir, en un mot, de quel travail des esprits elle est sortie, et connaître l'histoire de ses plus lointaines origines? C'est une question qu'on se pose inévitablement quand on étudie l'histoire de la littérature chrétienne, et à laquelle il est devenu aujourd'hui plus aisé de répondre. Je n'aurai pour le faire qu'à résumer les excellens ouvrages qu'on a publiés sur ce sujet depuis quelques années.

I.

Ces recherches montrent d'abord que, si les deux premiers siècles ne nous ont pas laissé de poètes, ils sont fort loin d'avoir été stériles pour la poésie. Jamais l'imagination chrétienne n'a été plus active et plus féconde. A la vérité, elle n'a pas produit alors des œuvres complètes et achevées, mais elle a trouvé ce qui est la matière et la substance de ces œuvres. Elle a créé en abondance des idées, des images, des types, des légendes, dont l'art chrétien a profité jusqu'à nos jours. On peut dire que pendant ces deux siècles se sont entassés dans les souvenirs les trésors où la poésie religieuse a puisé durant tout le moyen âge et dont elle vit encore aujourd'hui.

C'est ce qu'il est aisé d'établir en étudiant les ouvrages qui nous restent de cette jeunesse du christianisme. Ces reliques sont malheureusement fort rares. La négligence des fidèles, la rigueur des persécutions, surtout de celle de Dioclétien, qui atteignit les monumens et les livres autant que les personnes, peut-être aussi la mauvaise volonté des chefs de l'église, qui trouvaient dans ces vieux écrits beaucoup de maximes erronées, en ont fort diminué le nombre. Ceux qu'a conservés le hasard ne nous sont en général parvenus que mutilés et modifiés : nous les possédons souvent dans des traductions étrangères qui en ont changé la forme et le fond; mais, malgré toutes ces altérations, ils nous permettent de constater l'incroyable activité d'esprit qui régnait dans ces premières années, et la fécondité de créations qui en fut la suite.

Ces ouvrages ont un caractère commun : ils ne portent pas le nom de leur auteur véritable. Celui qui les a rédigés n'a pas voulu les signer; pour leur donner peut-être plus de crédit, il les attribue à quelque personnage illustre des temps anciens. Ces sortes de supercheries étaient alors si ordinaires qu'elles ne semblaient pas coupables. Toutes les religions et toutes les philosophies en usaient sans scrupule. Les Juifs en ont donné l'exemple aux chrétiens, et ils le tenaient peut-être des philosophes qui se plaisaient à inventer des écrits d'Orphée ou de Pythagore pour autoriser leurs opinions. C'était un moyen de servir la vérité, d'augmenter le prix d'un ouvrage, de lui faire produire de meilleurs effets : on n'avait pas de

répugnance à l'employer. Un clerc de ce temps, que l'autorité ecclésiastique poursuivait pour avoir fabriqué de faux actes de sainte Thècle et les avoir mis sous le nom de saint Paul, répondit avec une grande candeur aux reproches qu'on lui adressait qu'il l'avait fait par amour pour l'apôtre, *amore Pauli;* on l'étonna sans doute beaucoup en le punissant, il croyait plutôt mériter quelque récompense. Les auteurs après tout avaient souvent de bonnes raisons pour ne pas mettre leur nom au livre qu'ils publiaient; en réalité, il ne leur appartenait guère. Ils s'étaient contentés, pour le composer, de recueillir ce qu'ils entendaient dire. Ces légendes, dont on ignorait la source, avaient longtemps couru la société chrétienne, enrichies sans cesse d'incidens nouveaux dans le voyage, avant qu'on s'avisât de les écrire; elles appartenaient donc à tout le monde, et celui qui les rédigeait ne se croyait peut-être pas le droit de se les approprier. Il ne voulait pas non plus les laisser anonymes de peur de leur ôter toute créance. C'est ainsi qu'il était amené à leur donner pour auteur quelque personnage respectable afin de les rendre plus efficaces.

Parmi les ouvrages de ce genre, il n'en est pas qui aient joui de plus de célébrité que les évangiles apocryphes. Ces évangiles, dont le nombre fut alors très considérable, peuvent se diviser en deux classes. Les uns étaient l'œuvre d'hérésiarques qui, se couvrant du nom des apôtres ou des premiers saints, les avaient composés et répandus pour soutenir leurs opinions. Ceux-là sont aujourd'hui perdus; l'église victorieuse les a proscrits pour détruire le souvenir des erreurs qu'ils contenaient, et il ne reste d'eux que de courtes citations conservées dans les ouvrages de controverse. Les autres ne renfermaient pas de discussions dogmatiques; ils racontaient seulement des récits merveilleux sur le Christ et sa famille. Comme ils étaient conformes à la doctrine de l'église et respectueux pour sa hiérarchie, elle ne leur a pas été sévère. Elle s'est contentée de ne pas les placer parmi ses livres sacrés, qui contiennent la règle de ses croyances, mais comme ouvrages d'imagination et d'édification elle les a laissés vivre. Nous en possédons aujourd'hui onze ou douze, et ce nombre s'accroîtra sans doute quand nos savans auront visité avec plus de soin les bibliothèques de l'Orient chrétien.

On se rend compte aisément du besoin qui les a fait naître. Les évangiles canoniques, qui ne s'occupent guère que de l'apostolat du Christ et sont si sobres de renseignemens sur sa famille et son enfance, ne parvenaient pas à contenter l'ardente curiosité des nouveaux chrétiens. Ils souhaitaient en savoir bien plus qu'on ne leur en disait, et c'est pour les satisfaire que furent imaginées les légendes qui remplissent les évangiles apocryphes. On n'y surprend

donc aucune intention de contredire le récit des évangélistes, ou même de le refaire; ils ne veulent que le compléter. Il n'y est jamais question de la prédication du Christ, depuis son baptême jusqu'à sa mort, mais en revanche on y raconte avec des détails infinis la vie de ses parens, les épisodes merveilleux de sa naissance, ses premières années et la fuite en Égypte. Un seul de ces ouvrages, le plus beau peut-être, a osé reprendre l'admirable récit de la passion, mais c'est pour insister sur un incident dont les évangélistes n'avaient rien dit, et nous raconter longuement la descente du Christ aux enfers.

Il n'est pas difficile non plus de deviner d'où viennent les légendes qui remplissent les évangiles apocryphes. Elles ont pris naissance dans les classes populaires, ce sont des ignorans qui les ont imaginées; aussi sont-elles pleines des plus grossières erreurs. L'histoire y est tout à fait ignorée, on y suppose qu'il y avait encore des rois en Égypte sous Tibère. La géographie n'y est pas mieux connue que l'histoire. Il y est question d'un jeune homme guéri par la sainte Vierge, et qui se hâte d'aller à cheval de Jérusalem à Rome pour raconter aux chrétiens ce miracle. Non-seulement ces légendes viennent du peuple, mais il est aisé de voir que c'est toujours de quelque peuple de l'Orient qu'elles tirent leur origine. L'Orient était si bien leur patrie naturelle, elles y étaient si goûtées et si répandues, que Mahomet a cru devoir en introduire quelques-unes dans le *Coran*. D'ordinaire elles portent la marque du pays où elles sont nées. On reconnaît facilement celles qui viennent de la Judée ou de l'Égypte. M. Nicolas fait remarquer que dans l'évangile de l'*Enfance*, qui ne nous est conservé qu'en arabe, les récits ont un caractère merveilleux qui rappelle les *Mille et une Nuits*. On y parle sans cesse de magiciens et d'enchantemens; le Christ y change des enfans en chevreaux, et il rend la forme humaine à un jeune homme que des sorciers avaient métamorphosé en mulet. Ce sont là, il faut l'avouer, de bien pauvres inventions, et la plupart de celles qui se trouvent dans les évangiles apocryphes ne valent pas mieux. Voltaire n'a pas eu de peine à en tirer des tableaux fort plaisans qui égaient ses lecteurs aux dépens de ces grands souvenirs (1).

Au lieu d'en rire, ce qui ne mène à rien, il vaut mieux essayer de comprendre d'où ces défauts peuvent venir. Souvenons-nous que le christianisme est une des rares religions qui ne se sont pas développées à une époque reculée et naïve. Il est né en pleine civilisation, au milieu d'une société polie et lettrée, amollie par le bien-être, usée

(1) Quand Guillaume Postel rapporta d'Orient le *Protévangile de saint Jacques*, le savant et pieux Henri Estienne crut à une mystification et se fâcha. Il accusa Postel d'avoir fabriqué l'ouvrage « en haine de la religion chrétienne. »

et fatiguée par l'excès des jouissances de la vie. Il est naturel qu'il n'ait pas produit d'abord les mêmes effets que s'il eût rencontré des âmes entièrement fraîches et jeunes. Les œuvres qu'il inspire, même dans les classes populaires, semblent avoir deux âges. Elles sont un mélange surprenant de neuf et de vieux, de grossièreté et de grâce, de rhétorique et de vérité, de poésie charmante et de banalités misérables. Dans les évangiles apocryphes, les miracles attribués à l'Enfant-Dieu sont quelquefois d'une puérilité ridicule. Il fabrique des oiseaux avec de la boue, et, comme on lui reproche d'y avoir travaillé un jour de sabbat, « il frappe des mains, et les oiseaux s'envolent en gazouillant. » A son ordre, des poissons qui cuisaient déjà dans la poêle redeviennent vivans et sautent dans l'eau. On y fait du Christ tantôt un écolier pédant qui embarrasse son maître, tantôt un enfant acariâtre et cruel qui tourmente ses camarades. L'un d'eux l'ayant heurté par mégarde en passant, il lui dit : « Tu n'achèveras pas ton chemin, » et aussitôt l'enfant tombe et meurt. Un autre s'étant permis de détruire avec une branche de saule les petites rigoles par lesquelles ils s'amusait à faire couler de l'eau, il frappe son corps de sécheresse. Tout le monde le redoute et le déteste. Les parens des malheureuses victimes viennent trouver Joseph et lui disent : « Tu as un fils qui ne peut habiter le même pays que nous. Apprends-lui à bénir et non à maudire, car il fait périr nos enfans. » Est-ce là le Jésus des évangiles canoniques? Ceux qui ont imaginé ces récits étranges, esprits grossiers et cœurs étroits, croyaient qu'un Dieu ne se manifeste que par des miracles; ils étaient si préoccupés de le montrer puissant, qu'ils oubliaient de le faire bon.

A côté de ces passages vulgaires ou choquans, on trouve des légendes gracieuses qui suffisent à expliquer la popularité des évangiles apocryphes. Je n'insisterai que sur celles dont a profité plus tard la poésie chrétienne. C'est de là par exemple que viennent la plupart des récits que le moyen âge a répétés sur la sainte Vierge. Les évangiles canoniques parlent très peu d'elle; ils ne nous apprennent rien de sa famille et de ses premières années. Les apocryphes se sont chargés de combler cette lacune. C'est par eux seuls que nous savons le nom de ses parens et les merveilles qui ont précédé sa naissance. Ils nous racontent qu'Anne, sa mère, qui se désolait de n'avoir pas d'enfant, vint un jour s'asseoir sous un laurier dans son jardin, et qu'ayant vu sur l'arbre le nid d'un moineau, elle disait : « Hélas! à qui suis-je semblable? Puis-je être comparée aux oiseaux du ciel? mais les oiseaux sont féconds devant vous, Seigneur. Puis-je être comparée aux animaux de la terre? mais ils ont des petits. Je ne suis semblable ni à la mer, car elle

est peuplée de poissons, ni à la terre, car elle donne des fruits en leur temps, et sa fécondité te bénit, ô Seigneur! » Cette prière touchante est entendue; Anne devient mère et consacre à Dieu son enfant. La jeune Marie, dès l'âge de trois ans, est amenée dans le temple pour y être élevée. Elle y grandit dans la pratique des exercices pieux. « Elle s'était imposé pour règle de s'appliquer à la prière depuis le matin jusqu'à la troisième heure, et de se livrer au travail manuel depuis la troisième heure jusqu'à la neuvième, et depuis la neuvième heure elle ne cessait pas de prier jusqu'à ce que l'ange du Seigneur lui eût apparu pour lui porter sa nourriture. De toutes les autres vierges plus âgées qu'elle et avec qui elle était instruite dans le service de Dieu, il ne s'en trouvait point qui fût plus exacte aux veilles, plus savante dans la loi, plus remplie d'humilité, plus habile à chanter les cantiques de David, plus charitable, plus pure de chasteté, plus parfaite en toute vertu. Tous ses discours étaient pleins de grâce, et la vérité se manifestait par sa bouche. Elle prenait chaque jour sa nourriture de la main des anges et distribuait aux pauvres les alimens qu'elle recevait de la main des prêtres. On voyait très souvent les anges s'entretenir avec elle, et ils lui obéissaient avec la plus grande déférence. Et si une personne atteinte de quelque infirmité la touchait, elle s'en retournait aussitôt guérie. » Voilà déjà les traits principaux de cette figure idéale que la dévotion passionnée du moyen âge n'a pas cessé d'embellir. Le tableau de cette enfance pieuse ne s'est jamais effacé de la mémoire des fidèles. Le mariage de Marie et les merveilles qui l'accompagnent ou le suivent ont été aussi très vite populaires dans la chrétienté; les évangiles apocryphes, qui seuls nous les ont transmises, ont donc beaucoup servi à fonder et à répandre ce culte de la Vierge qui a pris un si grand développement dans l'église, et qui a tant fourni à l'art et à la poésie chrétienne.

Saint Joseph aussi leur doit beaucoup. Un évangile entier est consacré à raconter sa vie et surtout à décrire ses derniers momens : il n'est plus conservé aujourd'hui que dans une version arabe; mais on reconnaît à certains indices qu'il était traduit du copte. Il a donc été composé dans cette vieille Égypte, si inquiète de l'autre vie, où les prêtres énuméraient aux fidèles effrayés la série des combats que l'âme aurait à livrer dans les régions sombres de l'Amentès, avant d'obtenir de vivre avec Osiris. Les mêmes impressions de terreur se retrouvent dans l'*Histoire de Joseph le charpentier*. Quand il se sent mourir, à cent onze ans, il est saisi d'épouvante, il éprouve le besoin de confesser les fautes de sa vie et s'accuse avec une rigueur impitoyable. « Malheur à ma langue et à mes lèvres, dit-il, car elles ont proféré des paroles de vanité, de men-

songe, d'ignorance et d'hypocrisie! Malheur à mes yeux, car ils ont contemplé le scandale! Malheur à mes pieds qui ont souvent suivi des sentiers proscrits de Dieu! Malheur à mon corps et malheur à mon âme rebelle à son créateur! Que ferai-je lorsque j'arriverai face à face devant le juge de toute équité et lorsqu'il me reprochera les œuvres que j'ai accumulées dans ma jeunesse? Malheur à tout homme qui meurt dans ses péchés! Cette heure terrible, qui a déjà frappé mon père Jacques, lorsque son âme s'envola de son corps, la voici donc, elle est proche. Oh! qu'aujourd'hui je suis misérable et digne de compassion! » A ce moment, la Mort s'avance avec son cortége de démons « dont les vêtemens, les bouches, les visages jettent du feu, » ils s'apprêtent à saisir l'âme du mourant et à l'emporter; mais Jésus veille, il appelle à son aide les puissances du ciel. « Le prince des anges, » Michel, et Gabriel, « le héraut de lumière, » écartant la Mort et ses satellites, enveloppent l'âme dans un linceul éclatant; ils la défendent sur la route contre l'attaque des démons, et après une lutte violente l'apportent au lieu qu'habitent les justes. Voilà le premier modèle de ces combats entre les esprits de ténèbres et les anges du ciel pour s'emparer de l'âme d'un mourant qu'ont si souvent reproduits l'art et la poésie du moyen âge.

C'est aussi dans les évangiles apocryphes qu'il faut chercher l'origine de toutes ces légendes sur la naissance du Christ, qui ont fini par se mêler au récit authentique et n'en peuvent plus être séparées. Le voyage de Marie à Bethléem, la façon dont elle y est reçue, l'arrivée des sages-femmes qui la délivrent, la clarté subite qui remplit la caverne où naît l'Enfant-Dieu, le séjour dans l'étable à côté du bœuf et de l'âne, la visite des pasteurs, l'adoration des trois mages, dont les évangiles canoniques parlent si peu ou ne disent rien, sont racontés dans les apocryphes avec les plus grands détails. La fuite en Égypte, qui n'est mentionnée qu'incidemment dans saint Matthieu, remplit tout un évangile. Ces récits merveilleux se sont imposés à toutes les mémoires, aucun d'eux dans la suite ne s'oubliera. Ils reparaîtront d'abord naïvement reproduits dans les drames liturgiques du moyen âge, et l'on y verra par exemple, le jour de Noël, des enfans de chœur, en costume d'anges, placés sous les voûtes de l'église, chanter le *Gloria in excelsis*, trois chanoines vêtus de soie, avec des couronnes d'or sur la tête, représentant les rois mages, et même deux prêtres en dalmatique qui figurent les sages-femmes (*duo presbyteri dalmaticati, quasi obstetrices*) (1). De là ces légendes, passant dans les mys-

(1) On peut voir, à propos de ces drames liturgiques, les *Origines latines du théâtre moderne* d'Édélestand Duméril.

tères, aideront à la renaissance de l'art dramatique en Occident. Elles se feront une place dans les épopées, elles inspireront pendant plusieurs siècles les sculpteurs et les peintres aussi bien que les poètes. Encore aujourd'hui l'on peut dire qu'elles n'ont pas perdu tout crédit. Dans ces pays du nord, où les fêtes de Noël donnent lieu à des explosions de joie religieuse, ce sont les légendes des apocryphes qui se racontent à la veillée et se jouent dans les spectacles populaires; elles font battre le cœur des enfans qui les écoutent, elles attendrissent les vieillards qui les redisent par le souvenir des émotions de leur jeunesse. Il faut convenir que peu de fables poétiques ont eu plus de prise et une action aussi longue sur l'humanité.

Parmi ces ouvrages, il n'en est peut-être pas de plus beau que l'évangile de Nicodème; c'est au moins celui qui s'est le plus répandu dans l'Occident. La seconde partie surtout, qui décrit la descente de Jésus aux enfers, a joui pendant tout le moyen âge d'une grande popularité. Le récit est fait par les deux fils du vieillard Siméon, que le Christ a rappelés du tombeau pour lui rendre témoignage. Ils racontent qu'ils étaient enfermés dans le séjour des ténèbres avec tous les personnages célèbres de l'Ancien-Testament, quand ils se virent tout à coup inondés d'une lumière plus éclatante que celle du soleil. C'était pour ces morts illustres l'annonce d'une délivrance prochaine. Bientôt après arrive Jean-Baptiste le précurseur, qui rapporte qu'il a vu le Christ, qu'il l'a baptisé et qu'il ne tardera pas à venir. A ces nouvelles, Adam, les patriarches, les prophètes tressaillent de joie; ils s'entretiennent ensemble des grandes promesses qui ont été faites à l'humanité, et de la venue prochaine du Sauveur qui doit les tirer des sombres demeures. De son côté, Satan, qui redoute celui qui doit le vaincre, va trouver Hadès, le prince des enfers. Il veut le persuader de se saisir de Jésus quand il se présentera, et de le garder; mais Hadès hésite, l'entreprise lui paraît trop hasardeuse; il a vu Lazare, appelé par la voix du Sauveur, s'échapper avec la vitesse de l'aigle et sortir vivant du tombeau. S'il n'a pu retenir Lazare, comment gardera-t-il celui qui l'a ressuscité? Pendant qu'ils parlent entre eux, une voix retentit, plus forte que le tonnerre et l'ouragan : « Princes, dit-elle, ouvrez vos portes, élevez-vous, portes éternelles, et le roi de gloire entrera! » Hadès, effrayé, renonce à toute résistance. Il chasse Satan en l'accablant d'outrages, pendant que le Christ, qui a pénétré dans la demeure des morts, appelle tous ceux qu'elle renferme. « Venez à moi, mes saints, leur dit-il, qui êtes mon image et ma ressemblance, » et, prenant Adam par la main, il s'envole avec lui vers le paradis, suivi des patriarches et des prophètes, qui

récitent des passages de leurs anciens chants consacrés à la louange du Seigneur. Ces admirables tableaux, esquissés ici à grands traits, seront dans la suite souvent reproduits et développés. L'épopée chrétienne en a vécu. Le triomphe du Christ sur la mort, l'union de l'ancienne et de la nouvelle loi figurée par l'introduction des vieux prophètes dans le paradis, les résistances vaines de Satan, ses emportemens, ses discussions avec les autres mauvais anges, ses combats et sa défaite sont restés l'inspiration ordinaire des poètes épiques chrétiens depuis saint Avit et Dracontius, jusqu'à Dante et à Milton.

II.

Il n'est pas besoin d'insister sur les services de tout genre que les évangiles apocryphes ont rendus aux poètes chrétiens, ils sont trop manifestes pour être contestés; mais d'autres ouvrages du même temps, quoiqu'en apparence moins liés à l'histoire de la poésie qu'à celle du dogme, n'ont pas été sans influence sur elle. Quelques-uns d'entre eux ont la forme d'un roman, ce qui semble indiquer qu'ils sont nés plus près de l'Occident et dans une société un peu plus relevée que les évangiles. Le monde grec et romain avait alors la manie des récits d'aventures; jamais peut-être ils ne furent plus populaires et plus goûtés que dans le Ier siècle de l'empire. On ne s'en servait pas seulement pour décrire le jeu des passions et amuser un moment les oisifs, mais pour exposer aux gens du monde les sciences les plus sérieuses. La philosophie, l'histoire, la religion, eurent souvent recours à ce moyen aisé de répandre leurs enseignemens. Le christianisme suivit cet exemple, et il nous reste de lui deux ouvrages curieux où sont développées, sous une forme romanesque, des doctrines théologiques ou des leçons de morale; on les appelle les *Clémentines* et le *Pasteur* d'Hermas (1).

Les *Clémentines* faisaient partie de toute une littérature apocryphe qui s'était formée autour du nom de saint Clément, l'un des premiers successeurs de saint Pierre. Nous en avons deux rédactions, l'une en latin et l'autre en grec, qui ne portent pas le même titre et diffèrent dans les détails, mais dont le fond est assez semblable. La partie romanesque de l'ouvrage, qui peut en être aisément détachée, paraît empruntée aux traditions du théâtre antique. On sait, d'après le témoignage d'Aristote et l'exemple des auteurs latins, que presque toutes les comédies se dénouaient alors par des recon-

(1) Je renvoie ceux qui souhaiteraient avoir plus de renseignemens sur ces deux ouvrages à une étude fort intéressante de Rigault, insérée dans le second volume de se œuvres : ils y sont surtout étudiés au point de vue littéraire.

naissances : il s'agissait d'ordinaire d'une jeune fille perdue dans quelque grande foule ou enlevée par des pirates, qui, après avoir été achetée comme esclave, est reconnue au dernier acte et rendue à ses parens. C'est aussi par une série de reconnaissances que s'achève le roman des *Clémentines* (1). Le jeune Clément, qui est le héros de l'ouvrage, et que le sort a séparé de tous les siens, retrouve successivement, et par des hasards fort imprévus, sa mère, ses frères, enfin son père. Cette dernière aventure, par laquelle l'œuvre se termine, a même une teinte de comique assez prononcée. Faustus, le père de Clément, qu'on croit mort depuis longues années, est devenu le disciple fidèle de Simon le Magicien. Après avoir eu longtemps en lui la plus aveugle confiance, il commence à s'apercevoir qu'il a été dupe d'un charlatan et se prépare à l'abandonner. Simon, qui s'en doute, le prévient et le quitte, mais en le quittant il veut s'en venger. Il change ses traits pendant son sommeil, et lui laisse sa propre figure. Le malheureux Faustus, que l'on prend pour Simon, est poursuivi des injures et des menaces de tous ceux que le faux prophète a trompés. Désespéré, il va trouver saint Pierre et implore son secours. L'apôtre l'accueille bien, mais, avant de lui rendre son visage, il veut tourner les impostures de Simon contre lui-même et en faire profiter la vérité. Il envoie donc Faustus à Antioche, où le faux prophète a beaucoup de partisans; il lui ordonne d'y parler à la foule sous les traits du Magicien, et d'y faire un aveu complet de ses mensonges. C'est seulement quand le peuple, convaincu que Simon s'accuse lui-même et reconnaît ses crimes, s'est converti à la doctrine du Christ, que saint Pierre rend à Faustus sa figure véritable.

Ce récit est, comme on le voit, assez piquant; il y a aussi beaucoup de finesse et une sorte de grâce touchante dans la manière dont Clément retrouve sa mère. Cependant il faut chercher ailleurs l'intérêt des *Clémentines :* le roman n'y est qu'un prétexte et qu'un cadre, il sert uniquement à amener des expositions de doctrine et des discussions de théologie, pour lesquelles l'ouvrage a été composé. On nous représente au début le jeune Clément saisi, au milieu des distractions du monde, d'une vague inquiétude. La pensée de la mort le tourmente, il voudrait savoir avec certitude ce qui l'attend au-delà de la vie. « Que serai-je après avoir vécu, se dit-il? quelque chose ou rien? un atome, un néant, sans mémoire de ma vie passée, et perdu dans l'oubli où le temps ensevelit toutes choses? ou bien existerai-je sans exister, sans connaître ceux qui existent, sans être connu d'eux, comme j'étais avant d'être né?.. Telles étaient

(1) Le texte latin des *Clémentines* en a tiré le nom qu'il porte : il s'appelle *Recognitiones*.

les questions qui, je ne sais d'où, venaient à moi et m'obsédaient sans cesse. A force d'y réfléchir en vain, je fus pris d'une si amère tristesse que mon corps se desséchait et que mes joues se couvraient de pâleur. Plus j'essayais d'échapper à ces angoisses de l'âme, plus elles m'étreignaient violemment, et je gémissais de porter en moi le fléau de ma pensée, ignorant que Dieu m'avait donné en elle la plus bienfaisante des compagnes et que je lui devrais un jour l'espoir de l'immortalité. » Pour échapper à ses doutes, il interroge les philosophes, qui n'ont rien de certain à lui apprendre. Plus tourmenté que jamais, il songe à partir pour l'Égypte; dans ce pays des superstitions et des prodiges, il veut évoquer un mort et savoir de lui les mystères de l'autre vie. Tout à coup le bruit se répand à Rome qu'il se passe en Judée des événemens étranges. Depuis le printemps, un homme qui se dit envoyé du ciel annonce aux Juifs le royaume de Dieu; pour donner plus d'autorité à sa parole, il fait des miracles, il chasse les démons, il guérit les malades, il ressuscite les morts. Clément se décide aussitôt à l'aller trouver. Il quitte Rome en toute hâte, mais, quand il arrive en Judée, le Christ est mort, et ses apôtres seuls prêchent sa doctrine. Le jeune Romain s'attache au premier d'entre eux, à saint Pierre, devient son disciple et assiste à ses discussions avec son terrible rival, Simon le Magicien.

Ces discussions sont de véritables batailles théologiques; elles animent l'opinion et attirent la foule. Quand le peuple sait que le combat va se livrer, il se précipite « comme les flots d'un grand fleuve, » il remplit les places, il envahit les jardins, il franchit les murs, il se presse pour mieux entendre. Les deux adversaires arrivent entourés de leurs amis; ils se placent sur quelque endroit élevé d'où l'on peut les voir, sur les degrés d'un édifice ou la base d'une colonne; ils saluent d'abord l'assistance, puis ils se font des défis l'un à l'autre, comme les héros des poèmes homériques, et la discussion commence. Voilà donc comment on se figurait au second siècle la prédication des apôtres. En réalité, les choses ne s'étaient pas tout à fait passées ainsi, et la doctrine nouvelle avait eu des commencemens plus modestes. Elle ne s'était que rarement produite devant les foules rassemblées. On l'avait prêchée d'abord dans les synagogues, en présence de quelques Juifs pieux, qui attendaient le libérateur. De là elle s'était insinuée dans quelques familles païennes, apportée sans bruit par quelque esclave de l'Orient, accueillie avec avidité par les âmes inquiètes, ébranlées, hésitant entre les opinions diverses, et qui cherchaient, comme le jeune Clément, une doctrine solide. Mais au second siècle, quand furent composées les *Clémentines*, le christianisme était plus répandu, plus

audacieux. Quoique persécuté, il parlait plus haut, il voulait que son début répondît à sa nouvelle fortune; il s'imaginait volontiers que dès le premier jour il avait attiré sur lui les yeux du monde, et qu'il s'était propagé par des prédications triomphantes. Comme la théologie passionnait alors tous les esprits, qu'on ne connaissait pas de plaisir plus vif que de discuter des questions de dogme et de doctrine, on supposa que le premier enseignement chrétien avait été donné sous la forme de tournoi théologique.

La théologie des *Clémentines* n'est pas toujours orthodoxe. Les anciens érudits, et surtout Cotelier, y avaient déjà signalé quelques traces de cette doctrine qu'on appelle l'*ébionisme*, et qui fut si importante pendant les premiers siècles de l'église. La critique de nos jours, plus pénétrante et plus perspicace, en a découvert bien plus encore. En étudiant l'ouvrage à fond et avec un esprit dégagé des préjugés d'école, elle en a mieux compris le caractère et y a fait des découvertes très curieuses. Il est évidemment composé à la gloire de saint Pierre, et l'auteur, selon l'usage, humilie les autres apôtres pour rehausser son héros. On s'en était bien aperçu, mais il est étrange qu'on n'eût pas signalé la façon dont saint Paul y est traité. Il n'est question de lui qu'une fois, encore n'est-il pas désigné par son nom, on l'appelle l'ennemi, *homo inimicus*. On y raconte les persécutions dont il accabla les fidèles après la mort du Christ, ses violences contre saint Jacques et le voyage de Damas entrepris pour achever de perdre les chrétiens fugitifs. Il est évident que l'auteur des *Clémentines* regarde toujours saint Paul comme l'ardent ennemi du christianisme. Pour lui, sa conversion, son apostolat, n'existent pas, ou plutôt il le déteste davantage, il le croit plus dangereux depuis qu'il prêche l'Évangile que lorsqu'il le persécutait. Il ne peut lui pardonner d'avoir appelé les gentils à la bonne nouvelle, il partage toutes les rancunes de ces chrétiens judaïsans qui lui en voulaient mortellement de rompre avec les pratiques de la loi, et de détacher la doctrine nouvelle du tronc antique sur lequel elle avait germé. Sa haine contre lui a même trouvé une façon originale et cruelle de se manifester : il affecte de prêter ses opinions à l'ennemi détesté du christianisme naissant, à Simon le Magicien. Simon y est représenté sans doute avec les traits que la tradition lui donnait : c'est avant tout un enchanteur puissant qui vole dans l'air, marche sur les flots, traverse des montagnes, qui invente des statues animées, des chiens de pierre ou d'airain qui aboient, des faucilles qui moissonnent seules, qui gouverne les élémens et ressuscite les morts; mais comme théologien, c'est à saint Paul qu'il ressemble. Le dessein de l'auteur est manifeste, et il n'est guère possible de nier l'identité des deux personnages. On sait avec quelle

hauteur l'apôtre répond à ceux qui voulaient se mettre au-dessus de lui parce qu'ils avaient fréquenté Jésus et reçu ses leçons de sa bouche. Saint Paul ne veut pas reconnaître qu'il leur soit inférieur, il affirme même que son Évangile vaut mieux. S'il n'a pas vécu avec le Christ pendant sa vie terrestre, il a recueilli ses enseignemens quand il s'est révélé à lui, et il lui semble que cette façon d'être instruit est meilleure. Il a vu Jésus dans sa gloire, il a été en contact direct avec la Divinité, sans être séparé d'elle par l'obstacle du corps. Aussi dit-il aux Galates : « Je vous déclare, mes frères, que l'Évangile que je prêche n'a rien de l'homme, car je ne l'ai point reçu ni appris d'aucun homme, mais par la révélation de Jésus-Christ. » Il se met sans hésiter sur la même ligne que Pierre, à l'occasion même il ne lui ménage pas les remontrances. « Céphas étant venu à Antioche, dit-il, je lui résistai en face, parce qu'il était répréhensible. » Cette querelle remplit les *Clémentines;* Simon y soutient sur l'apostolat les mêmes idées que Paul, et c'est à Paul plus qu'à Simon que saint Pierre répond par ces fougueuses paroles : « Quelqu'un peut-il arriver à la doctrine par une vision? Si c'était possible, pourquoi Dieu aurait-il pris la peine de vivre et de converser avec nous pendant une année entière? Et qui nous force à croire qu'il te soit véritablement apparu? Comment aurait-il pu t'apparaître, à toi qui professes des opinions contraires aux siennes? Si, après avoir été visité et instruit par lui en une heure de temps, tu es devenu apôtre, il te faut répéter ses paroles, interpréter ses dogmes, aimer ses envoyés et ne pas faire la guerre à ceux qui, comme moi, ont vécu familièrement avec lui. Et pourtant tu m'as résisté en face, à moi qui suis la pierre solide et le fondement de l'église (1). »

Si j'insiste sur ce fait curieux, c'est qu'il nous aide à comprendre le caractère de la théologie des *Clémentines :* elle ne ressemble pas entièrement à celle qui se fait dans les écoles; comme elle se rattachait aux polémiques du temps, elle est âpre, passionnée, vivante. Elle remet une époque sous nos yeux, elle nous fait assister aux querelles qui agitaient alors toute la société chrétienne. Souvenons-nous que, dans cette société naissante, on ne se préoccupait pas de la politique, on fuyait d'ordinaire les fonctions administra-

(1) On a signalé un autre passage des *Clémentines* où la ressemblance de Simon le Magicien et de saint Paul est encore plus frappante. Quand Faustus, sous les traits de Simon, s'accuse devant les habitans d'Antioche, il leur dit, pour expliquer sa sincérité inattendue : « Je vais vous dire pourquoi je vous parle ainsi. Les anges de Dieu, pour me punir de m'opposer à la prédication de la vérité, m'ont violemment battu cette nuit. » C'est une parodie manifeste de ce passage de saint Paul aux Corinthiens : « Dieu a permis que l'ange de Satan me donnât des soufflets. »

tives qui forçaient d'aller dans les temples et de sacrifier aux dieux, on avait moins de souci des dignités et des richesses, qui étaient jugées nuisibles au salut. Toute l'activité, toutes les ardeurs de l'esprit se tournaient vers les discussions dogmatiques. C'était à ce moment la grande affaire de tout le monde, car tout le monde y avait part. La religion nouvelle les avait mises à la portée des ignorans et des pauvres, et ils éprouvaient d'autant plus de plaisir à s'en occuper que c'était pour eux un plaisir nouveau. Ces disputes subtiles, qui furent plus tard confinées dans quelques couvens, passionnaient donc toute la communauté chrétienne, et il n'est pas étonnant qu'elles se soient introduites dans la poésie, comme tout ce qui excite les âmes. La théologie, qui ne nous paraît convenir qu'à des traités de scolastique, a donc inspiré les poètes. Elle a produit au ve siècle des ouvrages remarquables, comme l'*Apotheosis* et l'*Hamertigenia* de Prudence, où l'ardeur des sentimens s'unit à la vigueur de la pensée, et la place qu'elle a prise alors dans les œuvres poétiques, elle ne l'a pas tout à fait perdue plus tard, car on la retrouve encore, et non sans éclat, chez Dante et chez Milton.

Le *Pasteur* d'Hermas forme un contraste complet avec les *Clémentines*, et il a dû être pour la poésie chrétienne une source d'inspirations différentes. Le christianisme a toujours eu de ces courans distincts qui se perdent dans sa large unité; ses doctrines peuvent s'approprier à des natures très diverses, il est l'aliment des doux comme des forts, de Minutius Félix et de Tertullien, de Saint-Cyran et de François de Sales, de Bossuet et de Fénelon. Les *Clémentines* s'adressaient aux discuteurs et aux violens; le *Pasteur* d'Hermas fut composé par quelque âme tendre pour les mystiques et les rêveurs. D'abord il y est peu question de dogmes, l'enseignement y est tout moral. Il s'agit moins d'éclairer un homme sur ses croyances que de lui apprendre ses devoirs. Hermas, le héros de l'ouvrage, n'est pas tout à fait un saint. Il est représenté honnête et bon, mais faible. On lui reproche de mal gouverner sa famille, de laisser chez lui trop de licence à sa femme et à ses fils, qui se conduisent mal. Lui-même n'a pas entièrement arraché de son cœur les anciennes affections. Il s'est un jour laissé trop toucher à la vue d'une jeune fille qu'il a connue esclave et que le hasard lui fait retrouver pendant qu'elle se baigne dans le Tibre. « En la voyant, dit-il, je me pris à songer dans mon cœur, et je me disais : Que je serais heureux si je pouvais avoir une épouse si belle et si sage! Ce fut tout, et ma pensée n'alla pas plus avant. » C'était trop : Hermas est coupable « d'avoir rendu hommage à cette créature de Dieu, voyant combien elle était belle. » Il a péché, il faut qu'il soit puni; mais

à quelle peine doit-il s'attendre? quelle expiation Dieu lui demandera-t-il de sa faute? Cette pensée l'attriste et l'épouvante. Que d'autres en devraient être émus alors et troublés comme lui! Le temps était passé des complaisances pour soi-même, des accommodemens avec la vie, de cette morale indulgente qui se pardonne si aisément et garde ses rigueurs pour les autres. Depuis qu'on était si assuré de revivre, qu'on s'attendait à trouver après la mort des punitions ou des récompenses, on avait toujours les yeux sur cet avenir terrible. Après une faute commise, on n'éprouvait plus qu'un désir, on voulait trouver quelque moyen de rentrer en grâce avec ce Dieu qu'on avait offensé; mais ce moyen existait-il? Une école qui a porté différens noms, sans jamais cesser d'exister dans la société chrétienne, proclamait qu'il n'était pas possible de reconquérir l'innocence perdue, et qu'après le baptême il n'y avait plus de pardon pour le pécheur. La morale d'Hermas est moins rigoureuse. Il nous raconte que, pendant qu'il se désespérait, un ange lui est apparu pour le rassurer et lui a dit : « Dieu, qui connaît l'infirmité humaine et la méchanceté du diable, m'a donné le droit d'accorder la pénitence, mais une seule pénitence. Celui qui après avoir été pardonné retombera dans sa faute n'a plus rien à espérer de son repentir, et il ne peut plus désormais s'attendre à se réconcilier avec Dieu. » Un seul pardon, ce n'est guère; je crois qu'il nous serait difficile aujourd'hui de nous en contenter; mais alors les âmes étaient si pleines d'effroi, si inquiètes de l'avenir, qu'on regardait comme un grand bonheur la certitude que les fautes seraient une fois remises, et que tout le monde était tenté de dire avec Hermas : « Seigneur, je revis en entendant ces choses. »

Ce caractère de douceur et de modération se retrouve dans tout l'ouvrage. Les questions qui préoccupaient alors l'église y sont toujours résolues dans le sens le moins rigoureux. Que doit faire le mari, se demandait-on, quand il a surpris sa femme en adultère? La renvoyer, disaient quelques-uns, et considérer le mariage comme rompu. Hermas veut qu'il la garde lorsqu'elle manifeste quelque repentir. S'il la renvoie, il lui défend d'en épouser une autre pour se laisser toujours le droit de pardonner. — Les secondes noces sont-elles permises? Non, répondaient les montanistes et beaucoup d'orthodoxes pieux : celui qui se remarie après avoir perdu sa femme commet un adultère. Ce n'est pas l'avis d'Hermas; il pense qu'il vaut mieux rester seul, mais qu'on peut se remarier sans crime. Cette indulgence indigne Tertullien, qui ne tarit pas d'outrages contre ce « pasteur des débauchés; » mais l'église a jugé comme Hermas. Tous les conseils que donne le *Pasteur* sur la conduite de la vie sont inspirés par le même esprit de sagesse et d'humanité. Il

est bon de jeûner, nous dit-il, mais le jeûne seul ne suffit pas. « Le Seigneur ne désire pas ces abstinences inutiles qui ne sanctifient pas ceux qui se les imposent. Vis dans l'innocence, conserve un cœur pur, suis les préceptes de Dieu, crois fermement que, si tu te préserves de toute mauvaise pensée, de toute mauvaise action, tu as vécu selon sa loi; voilà le jeûne véritable, le jeûne agréable au Seigneur. » La vertu qu'Hermas met au-dessus de toutes les autres, c'est la charité : il l'enseigne, il en donne le goût par de petites paraboles, courtes et naïves, faites pour les pauvres et les ignorans, qui ne quittent pas l'esprit quand une fois elles y sont entrées. Un jour qu'Hermas admire une vigne et un ormeau entrelacés l'un à l'autre, l'ange lui apprend qu'on peut tirer une leçon de ce gracieux spectacle. Cet ormeau stérile, qui aide la vigne à produire de beaux fruits en lui prêtant l'appui de ses branches, c'est l'image du riche et du pauvre. « Le riche a des biens terrestres, mais il est pauvre du côté de Dieu, car il est distrait par le soin de ses richesses, et sa prière a peu d'autorité auprès du Seigneur. Lorsqu'il aura prêté au pauvre l'appui de sa fortune, celui-ci priera pour lui et lui obtiendra les biens spirituels, car le pauvre est riche en prières, et Dieu l'exauce facilement. De cette manière l'un et l'autre s'enrichissent en se faisant du bien. » C'est donc le caractère de cette sagesse d'être pratique et raisonnable; elle a partout un air souriant, elle fuit les exagérations et les folles terreurs. « Ne craignez point le diable, dit-elle, il ne triomphe pas de ceux qui croient de tout leur cœur. » Elle défend qu'on soit triste : « la tristesse est sœur du doute et de la colère. » L'idéal du chrétien pour elle, c'est « l'homme gai, se réjouissant en paix et honorant doucement le Seigneur en toute occasion. »

Il faut remarquer aussi que les femmes semblent bien inspirer l'auteur du *Pasteur* d'Hermas. Toutes les fois qu'il parle d'elles, son ton devient encore plus tendre et plus poétique. Que nous sommes loin avec lui des rudesses de saint Paul ! Il est peut-être le premier chez les chrétiens qui ait présenté le tableau de ces rapports fraternels, de cette sorte de galanterie mystique qui s'établit quelquefois entre personnes d'un sexe différent. Hermas nous raconte que l'ange qui s'est chargé de le conduire l'abandonne un soir auprès de douze jeunes filles en lui commandant de l'attendre. Comme il se sait faible, il hésite à obéir et veut s'éloigner, mais elles le retiennent. « Tu nous appartiens, disent-elles, tu ne peux nous quitter. — Où resterai-je donc? — Tu reposeras avec nous comme un frère, non comme un époux, car tu es notre frère, et nous voulons bien habiter avec toi, nous t'aimons. — Et moi, ajoute Hermas, je rougissais à la pensée de rester avec elles. Et voilà que celle qui paraissait

la première m'entoure de ses bras et me donne un baiser. Puis les autres m'embrassent après elle, comme on embrasse un frère, et m'associent à leurs jeux. Les unes chantaient des cantiques, les autres menaient un chœur de danse. Je me promenais avec elles en silence, et je me sentais rajeuni. La nuit vint, je voulus partir, mais elles me retinrent. Je demeurai au milieu d'elles. Elles étendirent leurs tuniques à terre, me placèrent au milieu, et se mirent à prier. Je priai comme elles, avec autant de constance et de ferveur, et, me voyant ainsi en oraison, elles éprouvaient une grande joie. Je restai ainsi jusqu'au lendemain. » Dans ce charmant tableau, d'une finesse tout antique, où semble par momens revivre le génie riant de la Grèce, l'auteur a dépeint des sentimens que l'antiquité n'a guère connus. C'était une veine nouvelle de poésie délicate et gracieuse, et je n'ai pas besoin de rappeler tout ce que l'art moderne en a tiré (1).

III.

Les œuvres dont il a été question jusqu'ici avaient ce caractère commun que, quoique destinées à servir de préparation et de matière à la poésie, elles étaient écrites en prose. Il nous reste à parler d'essais poétiques véritables, rudes et grossiers encore, mais où la langue et le vers d'Homère sont mis pour la première fois au service de religions ennemies du vieux polythéisme grec. Les chants sibyllins ont attiré de nos jours l'attention de la critique, et ils le méritent par les renseignemens curieux qu'ils peuvent fournir. Ils nous font pénétrer au cœur de ces populations orientales parmi lesquelles est né le christianisme; ils nous montrent comment elles s'accommodaient du présent et les rêves qu'elles formaient pour l'avenir; ils nous apprennent surtout les sentimens qu'excitait chez elles la domination de Rome. C'est ce qui explique le soin qu'on a pris d'en donner des éditions exactes, de fixer l'âge des diverses prophéties, d'essayer de comprendre les intentions de ceux qui les ont imaginées ou qui en ont fait usage (2).

(1) Il y a pourtant, dans le *Pasteur* d'Hermas, à côté de ces passages si gracieux et si tendres, quelques accens plus énergiques. L'ouvrage est écrit à l'approche d'une persécution. L'auteur l'annonce, et il veut y préparer les fidèles. Pour les raffermir, il leur montre par un symbole que l'église ne périra pas. Il la compare à une tour élevée par des anges, dont il nous raconte la construction avec les plus grands détails. Cette tour symbolique est aussi entrée dans les souvenirs de la poésie et de l'art chrétiens. On la trouve figurée dans une peinture des catacombes de Naples, et Prudence s'en est souvenu lorsqu'à la fin de sa *Psychomachia* il nous dépeint le temple mystique que les Vertus triomphantes bâtissent au Seigneur.

(2) La meilleure édition du texte des Sibylles a été publiée par un de nos compa-

Ce ne sont pas les chrétiens qui s'en sont servis les premiers, les Juifs leur en avaient donné l'exemple. C'était, comme on sait, une des vertus de ce peuple énergique que ses désastres n'affaiblissaient pas ses espérances; au contraire elles se sont accrues et précisées par ses désastres même. Il n'avait jamais une vue plus nette de sa mission et un espoir plus assuré de son triomphe que lorsqu'il était malheureux. A chaque coup qui le frappait, il sentait le besoin, pour se raffermir, de se rappeler les promesses qui lui avaient été faites, il écoutait ses prophètes qui venaient lui révéler que ses malheurs étaient la suite de ses fautes, mais qu'ils touchaient à leur terme, et que la délivrance approchait. « Mettez la faucille aux blés, lui disaient-ils, car la moisson est mûre. Venez, foulez! le pressoir est plein, les cuves débordent. » Leur assurance est incroyable, ils annoncent avec des détails infinis « la journée de Jéhovah, la grande et redoutable journée! » ils ne craignent pas d'être démentis; ils fixent l'année et le mois où les méchans « seront consumés comme le chaume, » où la peste, la famine, le carnage, désoleront les ennemis du peuple de Dieu, où ils périront en si grand nombre « que pendant sept ans on se chauffera en Israël avec le bois de leurs armes. »

Ces croyances étaient restées vivantes chez les Juifs de tous les pays; on les conservait pieusement hors de la terre-sainte comme dans la Palestine. Depuis la captivité de Babylone, les Israélites s'étaient répandus dans toute l'Asie, se mêlant aux autres peuples sans se laisser tout à fait absorber par eux. Ils étaient nombreux, surtout dans la grande ville commerciale d'Alexandrie, et parmi cette population cosmopolite, tout occupée d'affaires et d'études, ils se faisaient remarquer par leur industrie et leurs richesses. Là, ils avaient rencontré une séduction puissante à laquelle on ne résistait guère, et, comme tout le monde, ils s'y étaient laissé vaincre. Mal-

triotes, M. Alexandre, membre de l'Académie des Inscriptions. Cet ouvrage l'a occupé toute sa vie, aussi les *excursus* qu'il y a joints sont-ils pleins d'une érudition solide et étendue. Le livre de M. Vernes sur l'*Histoire des idées messianiques* résume d'une manière intéressante et solide le travail de la critique française et allemande sur une des questions les plus délicates de l'histoire des origines du christianisme. Celui que M. Delaunay a intitulé *Moines et Sibylles* manque quelquefois de précision et de rigueur scientifique. Ce qu'il dit des sibylles est assurément la meilleure partie de son ouvrage; la traduction qu'il donne de leurs vers est bien faite, je la lui ai souvent empruntée. Peut-être est-il trop tenté de morceler ces divers chants sibyllins. Toutes les fois que se trahit quelque manque d'ordre ou de suite, il croit que c'est un oracle nouveau qui commence; mais il est dans la règle que des prophéties ne soient pas parfaitement raisonnables et suivies, et quand M. Delaunay nous dit que ces poètes ne pouvaient pas se permettre trop de désordre « parce qu'ils écrivaient en grec et qu'ils s'adressaient à des Grecs, » il oublie que les Grecs ont été ravis de Pindare, qui ne se pique pas de suivre bien exactement sa pensée.

gré leur défiance des mœurs étrangères, la civilisation grecque les avait charmés; ils quittèrent peu à peu leur vieille langue pour celle qu'on parlait à la cour des Ptolémées, ils lurent Homère et Platon, et même ils s'exercèrent à les imiter. Au fond pourtant ils étaient restés Juifs. Invinciblement attachés au culte de leurs pères, ils avaient horreur des idoles et n'entraient pas dans les temples. Les railleries cruelles des Grecs et cette sorte d'abaissement où on les tenait ne les empêchaient pas de se regarder comme la nation choisie, de conserver dans leur âme l'orgueil d'être les seuls à connaître et à prier le vrai Dieu, et l'assurance qu'un jour tous les peuples de la terre partageraient leur croyance. Quand la pauvre Judée, attaquée dans sa foi par le roi de Syrie, osa lui résister, quand les Macchabées parvinrent, à force d'héroïsme, à chasser l'étranger et à restaurer dans Jérusalem le culte national, les Juifs d'Égypte applaudirent de tout leur cœur à la victoire de leurs frères. Quelques-uns, émus par ce grand succès qui confirmait leurs anciennes espérances, s'étaient demandé si les temps prédits tant de fois par les prophètes n'étaient pas venus, si Dieu n'allait pas enfin se manifester, détruire ses ennemis et établir sur le monde la domination de son peuple. Il y en eut qui, dans la plénitude de leur espoir, chantèrent d'avance l'événement qu'ils croyaient prochain. Pour en hâter la venue, ils eurent l'idée de s'adresser aux Grecs qui les entouraient, de les exhorter à renoncer à leurs idoles et à se convertir au vrai Dieu. Comme ils pensaient bien que, présentées en leur nom, ces exhortations ne produiraient pas un grand effet, ils n'hésitèrent pas à inventer d'anciennes prophéties qui annonçaient les temps nouveaux. S'ils avaient eu des Juifs à convaincre, ils auraient fait parler Isaïe ou Daniel; pour se faire écouter des Grecs, ils choisirent naturellement des prophétesses qui jouissaient auprès d'eux de beaucoup de crédit. De tout temps, les vieilles sibylles avaient été fort populaires dans la Grèce et en Italie, on pensa que les vérités qu'on voulait apprendre aux païens seraient mieux accueillies dans leur bouche, et l'on fabriqua sans scrupule de faux oracles sibyllins.

Le plus ancien de ces oracles porte sa date avec lui : on reconnaît à des indices certains qu'il est contemporain du triomphe des Macchabées. L'auteur, qui connaît l'histoire et la mythologie des Grecs, et qui a lu Hésiode en même temps que la Bible, fait d'abord un tableau des différens âges du monde, dans lequel il est question à la fois de la tour de Babel et des Titans, de Jéhovah et de Jupiter, des Israélites et de la Grèce. Il y insiste sur les misères qui ont accablé la race des hommes, et sur celles qui la menacent dans l'avenir : ces fléaux dont ils souffrent sont envoyés par Dieu

pour les punir « d'abandonner le droit chemin et les œuvres de justice, d'honorer les idoles et de fléchir le genou devant l'œuvre de leurs mains. » La sibylle les conjure de se corriger et de revenir au culte du Dieu véritable. Elle s'adresse surtout aux Grecs, à qui elle témoigne une sympathie particulière. « O Grèce, dit-elle, pourquoi as-tu mis ta foi en des chefs mortels, qui ne peuvent éviter de finir par la mort? Pourquoi offres-tu de vains présens à des gens qui ne sont plus rien et sacrifies-tu à des idoles? Qui t'a mis cette erreur dans l'esprit? qui t'a poussée à te conduire ainsi et à t'éloigner de la face du grand Dieu? » Heureusement l'idolâtrie et la corruption ne règnent pas dans le monde entier. Le Seigneur s'est réservé un peuple dont la sibylle se plaît à célébrer les vertus. « Chez eux, dit-elle, on ne connaît pas l'avarice, qui engendre la guerre et la famine cruelle. Toutes choses y sont réparties avec une juste mesure dans les champs et dans les villes. Ils ne se livrent pas entre eux à des larcins nocturnes, ils ne s'entre-volent pas les troupeaux de bœufs, de brebis ou de chèvres. Le voisin n'arrache pas la borne du champ de son voisin, le riche ne tracasse pas le pauvre et n'opprime pas la veuve; au contraire, il leur vient en aide par des dons continuels de froment, de vin et d'huile. Toujours l'homme opulent garde une part de la moisson pour ceux qui ne possèdent rien : ainsi accomplissent-ils la parole du grand Dieu, inscrite dans les chants de la loi. » Il me semble qu'on sent à ces beaux éloges le plaisir que prend un Juif obscur à se relever lui-même et sa race en face de ces païens qui l'insultent. Cependant ce peuple choisi n'a pas toujours été fidèle et heureux; il a quelquefois méconnu la loi du Seigneur, et « le malheur l'a visité, » mais le temps de sa délivrance et de sa domination approche. La sibylle en fixe l'époque avec précision : c'est quand régnera sur l'Égypte le septième roi de la dynastie macédonienne, c'est-à-dire au moment même où chante le poète, que l'idolâtrie doit finir et le règne de Dieu commencer sur la terre. Ce grand événement sera précédé par des calamités terribles que la sombre imagination du prophète se plaît à décrire. Il montre « la terre, qui produit tout, secouée par la main de l'Immortel. Les poissons de la mer, les quadrupèdes, les familles innombrables des oiseaux, les âmes des hommes frissonnant sous sa face; les grottes, dans les montagnes élevées, pleines de cadavres, les remparts solidement construits tombant d'eux-mêmes et laissant les hommes infortunés sans défense, parce qu'ils ont méconnu la loi et le jugement de Dieu; enfin la plainte et la clameur des mourans s'élevant de la terre immense; puis tous, muets, étendus, baignés dans leur sang, devenant la proie des bêtes féroces, qui se rassasient de leur chair. »

Mais ces malheurs sont les derniers qu'éprouvera le monde. Une fois les méchans punis et le « jour de Jéhovah » passé, l'ère messianique commence. « Alors les villes regorgeront de biens, les champs seront fertiles; plus de glaives, plus de tumulte sur la terre, plus de ces tressaillemens profonds qui secouent le sol gémissant; plus de guerre, plus de sécheresse, plus de famine, plus de grêle malfaisante et meurtrière pour les fruits... Alors surgira un royaume qui durera éternellement et s'étendra sur l'humanité entière, et de toute la terre on portera de l'encens et des présens au temple du grand Dieu. »

Tels étaient les rêves que formaient quelques Juifs pieux, près de deux cents ans avant le Christ. Cet oracle sibyllin, le plus ancien de ceux qui nous soient parvenus, contient déjà ce qui sera dans tous les autres. La forme est trouvée; elle servira fidèlement pendant cinq siècles, de Ptolémée Philométor jusqu'à Constantin, aux impatiens, aux opiniâtres, aux exaltés, pour exprimer leurs désirs et leurs espérances. Tous ceux qu'anime l'ardeur du prosélytisme en useront comme d'un moyen commode de répandre leurs croyances. Ils chargeront la sibylle de prêcher l'unité de Dieu, la chasteté, la charité (1), la venue du Messie et la gloire qui attend Israël dans le monde renouvelé, toutes vérités dont la sibylle devait être la première assez surprise: ils lui feront railler en termes amers le culte des faux dieux et annoncer avec des accens de triomphe la chute prochaine de l'idolâtrie. « Isis, dira-t-elle, déesse infortunée, tu resteras seule sur les bords du Nil, comme une ménade furieuse sur les rivages desséchés de l'Achéron, et sur toute la terre il n'y aura plus aucun souvenir de toi. Et toi, Sérapis, tu gémiras assis sur les ruines de tes temples, et l'un de tes pontifes, encore couvert de sa robe de lin, dira : Venez ici, élevons un autel au vrai Dieu. Venez, et quittons toutes les croyances de nos pères, qui faisaient des sacrifices à des divinités de pierre et d'argile. Changeons de sentimens; prions le Dieu immortel, créateur de tout, qui n'a pas été créé, le père et le roi des âmes, qui doit toujours exister. »

Les chants sibyllins ne contiennent pas seulement des prédications morales et religieuses; on y trouve partout des protestations violentes contre la domination romaine. C'est ce qui en fait le principal intérêt pour nous : les vaincus, les opprimés, y ont déposé leurs plaintes, et ils sont le seul souvenir qui nous reste des haines qu'a soulevées le grand empire. Les actes officiels conservés par les inscriptions, les discours des rhéteurs, les vers des poètes de cour

(1) Citons en passant un beau mot d'un de ces oracles qui veut montrer comment Dieu récompense la charité. « Donnez-moi la semence, dit-il, je vous rendrai la moisson. »

renferment à toutes les pages la glorification de Rome et de ses maîtres; nous avons ici le cri de colère et de vengeance des victimes qui ne se sont pas résignées à souffrir. Il faut rendre cette justice aux poètes sibyllins qu'ils n'ont jamais varié dans leurs sentimens. Dès le premier jour, et avant même d'avoir subi le joug des Romains, ils détestaient Rome. Son pouvoir n'était encore qu'une menace lointaine, ses légions n'avaient pas paru en Égypte et en Syrie, que déjà ils la signalaient à tout le monde comme le grand ennemi et le grand danger. Dans ce vieil oracle sibyllin, que je viens d'analyser, on essaie de réunir tous les peuples contre les Romains; on les représente comme des barbares qui pillent les villes et brûlent les palais, comme des conquérans avides, « dévorés par la soif exécrable de l'or, » comme des impies livrés aux plus honteuses débauches, « qui emmènent les enfans et les épouses, arrachées du lit conjugal et tombant suppliantes sur leurs faibles genoux. » On les détestera bien davantage quand on les aura connus de plus près. Le monde une fois conquis, les imprécations redoublent. Tous ces poètes, divisés souvent d'opinions et qui appartiennent à des religions différentes, s'accordent entre eux dans la haine qu'ils ressentent pour Rome, dans la joie qu'ils éprouvent à lui annoncer qu'elle sera punie et à décrire d'avance son châtiment. « Malheur, malheur à toi, lui disent-ils, Furie, amie des vipères; tu t'assiéras, veuve de ton peuple, le long du rivage, et le Tibre pleurera sur toi comme sur une épouse délaissée, parce que tu avais le cœur cruel et l'âme impie. Tu ne connaissais pas la puissance de Dieu, tu ne savais pas le coup qu'il se préparait à frapper. Tu disais : Il n'y a que moi, et personne ne pourra me vaincre! Maintenant Dieu, qui est le maître de tout, a détruit tous les tiens, et il ne restera pas de trace de toi sur la terre... Méchante ville, qui retentissais des chants de fête, garde le silence. Dans tes temples, les jeunes filles n'entretiendront plus le feu qui brûlait toujours; tes autels n'auront plus de sacrifices... Tu baisseras la tête, superbe Rome, le feu te dévorera tout entière, tes richesses périront, les loups et les renards habiteront tes ruines, tu seras déserte et comme si tu n'avais jamais été. » Loin d'être ému de cette grande catastrophe, le poète y applaudit et l'appelle; il souhaite y assister, il est impatient de jouir de ce spectacle : « Quand aurai-je le plaisir de voir ce jour terrible pour toi, Rome, et pour toute la race des Latins! »

Ces grands éclats de colère ne laissent pas de paraître surprenans. C'est l'opinion générale que les peuples vaincus se sont assez vite résignés à la domination de Rome; on suppose qu'ils étaient heureux de faire partie de ce vaste empire, défendu par une administration vigoureuse contre l'anarchie intérieure, protégé par

la vaillance des légions contre les menaces de l'étranger; on ajoute une confiance entière à tous ces témoignages de reconnaissance que le monde prodiguait à ses maîtres pour le bien-être et la paix qu'ils faisaient régner partout. Voici pourtant des voix discordantes dans ce concert d'acclamations. Elles parlent plus bas que les autres, elles s'entourent volontiers d'obscurités, elles essaient de dérouter les soupçons en s'enveloppant dans une phraséologie prophétique; en réalité, elles sont faciles à saisir et s'expriment avec une violence incroyable. Il y avait donc, au milieu de cette satisfaction générale, des gens qui se plaignaient, qui détestaient les Romains, qui prévoyaient et souhaitaient la ruine de la ville éternelle. Il faut assurément tenir compte de ces plaintes, mais, pour ne pas leur accorder trop d'importance, remarquons d'abord que tous ces mécontens viennent du même pays : c'est de l'Asie qu'ils sont originaires, et l'on sait que cette contrée s'est moins aisément pliée que les autres à la suprématie romaine. Rome s'assimila sans peine toute l'Europe occidentale, mais l'Asie lui a toujours un peu échappé : on n'y parlait pas sa langue, on y dédaignait sa littérature, on n'y a jamais adopté ses usages. Cette race légère de « petits Grecs, » qui s'était abattue sur tout l'Orient après Alexandre, qui avait pris les défauts des pays nouveaux qu'elle habitait sans perdre les siens, était restée surtout vaniteuse et insolente. Comme elle avait conscience de ses qualités, qu'elle se sentait si souple, si vive, si propre à tout (1), elle se croyait supérieure à ces lourds Romains, dont elle était forcée de subir le joug. Tout en les flattant beaucoup, elle ne les aimait guère, et ne résistait pas toujours au plaisir de se moquer d'eux. Sénèque dit de l'Égypte qu'elle mettait son esprit à dire des impertinences de ceux qui la gouvernaient (*in contumeliam præfectorum ingeniosa provincia*), et nous savons que la populace d'Antioche se permit un jour de rire d'un empereur au théâtre et devant lui. Voilà le milieu d'où les poètes sibyllins sont sortis; il était, comme on le voit, très mal disposé pour Rome et les préparait à lui être contraires. Il faut donc se garder d'étendre au monde entier les sentimens qu'ils expriment. C'est Antioche, c'est Alexandrie, qui se plaignent dans leurs vers passionnés, et ils traduisent surtout les colères et les rancunes de quelques provinciaux de l'Asie. Du reste ils ne cherchent pas à le cacher; ils nous disent ouvertement quel est le pays dont l'intérêt les préoccupe et dont ils veulent venger les outrages. « Autant de richesses et de tributs Rome a enlevés à l'Asie, trois fois autant et plus encore l'Asie en reprendra sur Rome, qui paiera ses crimes avec usure. Au-

(1) *Græculus esuriens in cœlum, jusseris, ibit.*

tant d'esclaves sont allés d'Asie dans les demeures des Italiens, vingt fois autant d'Italiens s'en iront servir en Asie dans l'outrage et la pauvreté ! »

Ce qu'il est plus important encore de remarquer, c'est que la religion est le seul motif de la colère des poètes sibyllins; ils en veulent beaucoup moins à Rome de leur enlever leur indépendance que d'attaquer leur dieu. En somme, les nationalités ont peu résisté à la domination romaine; elles se sont effacées devant elle ou accommodées à sa suprématie; mais les religions sont plus tenaces, et Rome n'en aurait pas eu aussi aisément raison. On sait qu'en général elle les a respectées; jamais elle n'a cherché à détruire celle des peuples qu'elle venait de vaincre (1), ou à leur imposer la sienne; c'est cette sagesse qui lui a rendu la conquête du monde plus facile. Le judaïsme et le christianisme sont les deux seuls cultes qu'elle ait maltraités, et il faut regarder les chants sibyllins comme une réponse à cette intolérance. Dès lors les emportemens qu'on y trouve s'expliquent : les haines religieuses sont seules capables de ces violences. Seules aussi elles peuvent donner à ceux qu'elles possèdent une opiniâtreté d'espérance qui résiste à tous les mécomptes et que rien ne peut décourager. Les chrétiens et les juifs, victimes de la force, avaient remis leur vengeance à Dieu, et ils attendaient avec une confiance inébranlable ce jour annoncé par leurs prophètes où leurs ennemis devaient être exterminés. Ils étaient si convaincus de cette grande catastrophe finale qu'ils en voyaient partout des signes manifestes, et qu'ils en fixaient hardiment la date. Quand cette date était passée sans avoir amené l'événement prédit, ils se contentaient d'en reculer le terme et recommençaient à l'attendre avec la même intrépidité. C'est ainsi qu'ils ont vécu pendant plusieurs siècles, sans que ces délais et ces démentis aient jamais porté la moindre atteinte à leur certitude. L'*Apocalypse* de saint Jean nous montre combien ils se croyaient sûrs, à la mort de Néron, de tenir leur vengeance. Les guerres civiles et les désordres de tout genre qui troublèrent alors l'empire semblaient leur donner raison : l'antechrist allait paraître, déjà les fléaux commençaient à se déchaîner sur les peuples, et le monde ne pouvait pas tarder à être détruit et renouvelé. Tout se remit pourtant, et l'empire sortit plus fort de cette crise. La confiance des sibylles n'en fut pas ébranlée; pendant qu'autour d'elles on paraissait croire que Rome s'était rajeunie avec les Flaviens, elles

(1) Je ne parle pas de celles qu'elle poursuivit pour des motifs d'humanité. Elle ne permit pas aux druides dans la Gaule et aux prêtres de Saturne en Afrique d'immoler des enfans à leurs dieux. Tibère surtout se signala par les mesures sévères qu'il prit pour empêcher ces crimes.

persistaient à prédire que la fin des choses approchait. L'éruption du Vésuve, qui produisit partout un grand effet, les confirma dans leur opinion. « Quand les entrailles de la terre italienne, disaient-elles, seront déchirées, quand la flamme s'élancera jusqu'au vaste ciel, consumant des villes, faisant périr des hommes et remplissant l'air immense d'une nuée de cendres obscures; quand des gouttes tomberont d'en haut, rouges comme le sang, reconnaissez alors la colère du Dieu céleste, qui veut venger la mort de ses justes. » Sous Trajan, sous Marc-Aurèle, pendant cette période des Antonins, qui nous semble si heureuse et si belle, sous Commode, sous les Sévère, les poètes sibyllins annonçaient, sans se déconcerter, l'approche du grand événement qu'ils appelaient de leurs vœux. Tout leur servait de prétexte pour l'attendre et l'espérer. Au milieu de ce calme profond de la paix romaine, tant célébré par les poètes, ils croyaient toujours entendre le bruit affreux de la machine qui se disloquait. Les moindres accidens qui troublent la vie des empires les plus solides, une peste, une défaite, une famine, une sécheresse ou une inondation, tout prenait pour eux des significations effrayantes; quelquefois ils se livraient à des calculs cabalistiques et trouvaient un sens mystérieux dans la rencontre fortuite de quelques chiffres; enfin, à défaut de tout autre indice, la corruption même du vieux monde romain, que s'exagéraient aisément ces sectaires rigides, suffisait pour leur faire croire qu'ils assistaient aux abominations des derniers jours. « Quand la piété n'existera plus chez les hommes, disaient-ils, ainsi que la justice et la foi, qu'ils en seront venus au comble de l'audace et ne mettront plus aucune mesure dans l'outrage, qu'ils n'auront aucun souci des justes et qu'ils en viendront à ce point d'iniquité de vouloir les détruire tous, qu'ils se réjouiront de les combler d'injures et seront fiers d'avoir les mains rouges de sang; alors ne croyez pas que Dieu restera sans rien faire. Soyez sûrs au contraire qu'il se prépare à frapper toute la génération coupable! »

On est un peu surpris de trouver des chrétiens parmi ces ennemis acharnés de l'empire. Il est bien vrai que Tacite prétend qu'ils étaient convaincus de haïr le genre humain (*odio generis humani convictos*), ce qui, dans la bouche d'un Romain, veut dire qu'on les accusait de haïr Rome; mais les apologistes les défendent de ce reproche. Ils soutiennent que les empereurs n'avaient pas de sujets plus soumis et qu'ils répondaient aux rigueurs dont on les accablait par une inébranlable fidélité. Tertullien, qui n'est pas suspect de complaisance pour l'autorité, affirme à plusieurs reprises qu'ils n'ont pris part à aucun complot et que les princes ne les ont jamais trouvés parmi les rebelles; il les représente priant Dieu, dans leurs ora-

toires, pour les empereurs qui les maltraitent, et demandant pour eux « une longue vie, un règne heureux, une famille unie, des armées victorieuses, un sénat fidèle, un peuple soumis et l'univers en repos. » Ces sentimens, on n'en peut douter, étaient ceux des chefs de l'église et du plus grand nombre des fidèles. Les évêques ont toujours prêché le respect des puissances; hommes de gouvernement et d'action, ils cherchaient à s'accommoder autant que possible avec l'autorité civile et se seraient gardés de l'irriter par des bravades insolentes. Les simples chrétiens, surtout dans l'Occident, n'oubliaient pas qu'ils étaient Romains. Les persécutions même ne les changeaient pas; plus on les frappait, plus ils éprouvaient le besoin de se montrer soumis et fidèles pour désarmer leurs ennemis. Il faut reconnaître pourtant qu'ils n'étaient pas tous aussi résignés. Il y en avait que l'injustice et la cruauté des persécuteurs jetaient hors d'eux-mêmes, qui rendaient à ce pouvoir odieux haine pour haine, et qui, ne pouvant lui répondre par la force, se soulageaient au moins par la menace. Ceux-là, les chants sibyllins nous révèlent leur existence et leurs sentimens, et, comme ils devaient être en somme assez nombreux, il est bon d'en tenir compte et d'essayer de les connaître. Ils appartenaient surtout à ces populations orientales que la domination romaine n'avait qu'entamées; de plus ce devaient être d'ordinaire de pauvres gens : comme ils n'avaient rien à conserver, ils ne savaient aucun gré à l'empire de maintenir l'ordre et la paix. C'étaient surtout des esprits remuans, audacieux, peu capables de mesure, mal faits pour l'obéissance; ils devaient former dans les communautés chrétiennes le parti des insubordonnés et des radicaux. On a signalé chez eux une âpreté singulière de revendications démocratiques. Dans leurs rêves d'avenir, ils imaginent d'abord un pays et un temps où les biens seront mis en commun : « La terre alors sera partagée entre tout le monde. On ne la divisera pas par des limites, on ne l'enfermera pas dans des murailles. Il n'y aura plus de mendiant ni de riche, de maître ni d'esclave, de petits ni de grands, plus de rois, plus de chefs; tout appartiendra à tous. » On dira peut-être que ce ne sont là que des rêves de l'âge d'or, ou des souvenirs de la vie des premiers chrétiens; mais il y a partout, dans ces souvenirs et ces rêves, un accent de passion où l'on sent la rancune d'anciennes souffrances. La même violence se retrouve dans leurs invectives contre les riches. « Pour agrandir leurs domaines, disent-ils, et se faire des serviteurs, ils pillent les misérables. Ah! si la terre n'était pas assise et fixée si loin du ciel, ils se seraient arrangés pour que la lumière ne fût pas également répartie entre tous. Le soleil, acheté à prix d'or, ne luirait plus que pour les riches, et Dieu aurait été

contraint de faire un autre monde pour les pauvres. » Ceux qui s'expriment ainsi sont presque tous des juifs ou des chrétiens judaïsans; leur dieu est resté le vieux Jéhovah armé de tonnerres et d'éclairs; leurs doctrines sont dures, ils ont une incroyable puissance de haine, ils ne parlent guère que pour menacer. A tous ceux qu'ils détestent, ils montrent sans cesse, comme un épouvantail, le jugement et l'enfer. Médiocres souvent dans le reste, ils se relèvent dans ces descriptions du dernier jour et des supplices que leur imagination aime à se représenter. « Malheur aux femmes qui verront ce jour-là! dit l'un d'eux. Une nuée sombre entourera le monde immense, du côté de l'aurore et du couchant, au midi et au nord. Un grand fleuve de feu coulera du ciel et dévorera toute la terre. Alors les flambeaux célestes se heurteront les uns contre les autres. Les étoiles tomberont dans la mer et le monde semblera vide. Atteinte par ce fleuve de feu qui la poursuit, toute la race des hommes grincera des dents quand elle sentira le sol s'enflammer sous ses pieds. Tout sera changé en poussière. Aucun oiseau ne traversera plus l'espace, aucun poisson ne fendra plus la mer, aucun bœuf ne tracera plus de sillon dans la plaine; on n'entendra plus le bruit des arbres agités par le vent, mais toutes les créatures viendront à la fois brûler dans la fournaise divine... Là, ils pleureront tous ensemble, pères, mères, enfans à la mamelle, et jamais ils ne se rassasieront de pleurer. On ne distinguera pas les gémissemens de l'un de ceux de l'autre, mais on entendra mugir à la fois tout le vaste Tartare. Tous grinceront des dents, dévorés par la soif et la douleur; ils appelleront la mort à leur aide, mais la mort ne viendra pas. Il n'y a plus de mort pour eux, plus de nuit, plus de repos! » Les doctrines de ces chrétiens judaïsans ont disparu de l'église, mais ce tour d'imagination sombre, ces peintures de l'enfer et du dernier jugement, ces terreurs de l'autre vie y sont restées. Elles ont pris de bonne heure une grande place dans la poésie chrétienne. C'est d'elles que s'est inspiré surtout un des premiers et des plus grands poètes de l'Orient, saint Éphrem; ses *Chants des morts*, si originaux, si curieux, sont pleins du souvenir des sibylles. Elles ont aussi pénétré de bonne heure en Occident et y sont devenues vite populaires. Saint Augustin nous dit que de son temps il en circulait des traductions « en vers boiteux et peu latins, œuvre de quelque poète ignorant; » sous cette forme barbare, ces chants étaient bien accueillis du peuple et répandaient partout la frayeur du jugement dernier. Tout le moyen âge a tremblé devant ces menaces terribles, et il serait aisé d'en suivre la trace chez tous les poètes de ce temps, depuis saint Éphrem jusqu'à Dante.

On voit qu'il était bien vrai de dire que la poésie chrétienne est

sortie tout entière de ce grand mouvement des deux premiers siècles. Ceux qui ne commencent à l'étudier que quand elle se produit pour la première fois dans des œuvres régulières, c'est-à-dire après l'époque de Constantin, en ignorent les véritables origines. Il faut la prendre à sa source, si l'on veut la bien connaître. Du reste cette étude présente un intérêt plus général qu'on ne croit, et l'utilité n'en est pas bornée à la poésie chrétienne seule. Il est d'ordinaire très difficile de remonter aux origines des grandes littératures : elles naissent dans des siècles reculés et primitifs qui ne laissent d'eux que peu de souvenirs. On les saisit quand elles éclatent au grand jour par des chefs-d'œuvre, mais les débuts obscurs et les lentes préparations échappent. Qu'y avait-il en Grèce avant l'*Iliade*, et que doit Homère aux rhapsodes inconnus qui chantaient avant lui? Nous ne le saurons jamais; mais nous savons ce qui a précédé les grands poètes chrétiens. Cette première période, où ce qui sera la matière de leurs chants fermentait et s'élaborait dans les âmes émues, n'est pas tout à fait interdite à nos investigations. Nous pouvons saisir ces types, ces légendes, ces récits merveilleux, dont ils se sont tant servis, presqu'au moment où les crée l'imagination populaire. Les premiers ouvrages où ils sont recueillis, les évangiles apocryphes, les *Clémentines*, le *Pasteur* d'Hermas, les chants sibyllins, nous les livrent sous leur forme la plus ancienne, et avant qu'un grand artiste leur ait donné la marque de son génie particulier. Nous les voyons sortir pour ainsi dire de l'émotion générale, œuvre commune et anonyme, que l'avenir ne fera que développer sans y rien ajouter d'essentiel, et qui suffira à exciter et à nourrir pendant des siècles l'art et la poésie des temps modernes.

Ainsi, dès le temps de Constantin, les élémens et la substance de la poésie chrétienne existent : c'est beaucoup sans doute, et le plus difficile est fait. Que lui reste-t-il à trouver pour produire des œuvres qui méritent de prendre place à côté des chefs-d'œuvre anciens? Il faut qu'elle apprenne à revêtir ce fond d'une forme qui lui soit appropriée, qu'elle plie ces vieilles langues classiques, le grec et le latin, qui ont leurs habitudes prises, leurs règles et leurs traditions, à exprimer des idées nouvelles dans un style qui, sans choquer les chrétiens pieux, ne surprenne pas trop les admirateurs de l'art antique, — problème délicat qui ne fut résolu que sous Théodose, après des tâtonnemens et des essais de tout genre, dont l'histoire mérite d'être racontée.

GASTON BOISSIER.

LE

MAJOR FRANS

SECONDE PARTIE (1).

IV.

LÉOPOLD DE ZONSHOVEN A M. WILLEM VERHEYST, A BATAVIA.

Quand je me réveillai, la clarté du jour pénétrait victorieusement par l'unique fenêtre de service, dont je n'avais pas voulu fermer les volets dans l'espoir chimérique de voir lever le soleil sur un beau paysage de Gueldre. J'avais conclu de l'heure assez tardive du premier déjeuner qu'on ne se levait pas de très bonne heure au château, et l'idée me vint de faire une promenade matinale. Je marchais doucement pour ne réveiller personne, mais je rencontrai dans le vestibule Frits, qui me fit silencieusement le salut militaire; la porte du perron était grande ouverte, et je m'acheminai vers la ferme dont j'avais aperçu le toit de ma fenêtre.

Cette ferme était à moi, puisque le vieux général avait dû la vendre et qu'Overberg l'avait achetée pour le compte de tante Sophie; cependant les fermiers étaient restés, et je pouvais, sous prétexte d'y boire une tasse de lait, faire un peu causer les bonnes gens sur les habitans du château et particulièrement sur certaine habitante que bien vous devinez. Mon imagination battait déjà la campagne, plus encore que mes jambes, lorsqu'au fond d'une avenue de pins je découvris Frances elle-même, qui, un petit panier à la main, revenait déjà de la ferme, objet de mes recherches. Elle me reconnut aussi de loin, et fit un mouvement comme si elle eût voulu m'éviter. Était-ce rancune de la veille? ne me pardonnait-

(1) Voyez la *Revue* du 15 juin 1875.

ÉTUDES

D'HISTOIRE RELIGIEUSE

V[1].

L'AFFAIRE DE L'AUTEL DE LA VICTOIRE.

Saint Augustin, qui était témoin des dernières convulsions du paganisme, dit quelque part « que l'ancien culte ne cherchait qu'à mourir avec éclat. » S'il est vrai qu'il ait eu cette suprême ambition, il faut reconnaître qu'elle n'a pas été trompée. D'ordinaire les religions périssent obscurément : quand la faveur publique les a délaissées, et qu'à la haine qu'elles excitaient a succédé l'indifférence, elles s'enfoncent tous les jours dans les étages inférieurs de la société, où elles conservent un plus grand nombre de partisans, et l'ombre tombe peu à peu sur elles. Le paganisme a eu au moins l'heureuse chance de provoquer, avant de disparaître, un débat solennel. Cette grande lutte, dont l'autel de la Victoire fut le prétexte, et qui mit aux prises deux des plus grands esprits de ce siècle, a été souvent racontée par des écrivains de talent. Je me permets pourtant d'y revenir, en me servant de quelques publications nouvelles, qui nous aideront, je crois, à la mieux comprendre (2).

(1) Voyez la *Revue* du 15 février et du 1er juillet 1886, du 1er août 1887 et du 1er janvier 1888.

(2) La plus importante de ces publications est l'édition nouvelle des œuvres de Symmaque, que M. Seeck a donnée dans les *Monumenta Germaniæ historica*, et l'excellente préface qui l'accompagne et qui fait mieux connaître les grands personnages du siècle où Symmaque a vécu.

I.

Vers la fin du IVe siècle, la situation des païens semblait assez critique. Ils avaient traversé en cinquante ans des fortunes très différentes : tolérés par Constantin, proscrits par Constance, ils étaient redevenus, sous Julien, les maîtres de l'empire ; mais leur triomphe n'avait duré que deux ans. Après ce succès éphémère, dont ils n'avaient pas toujours bien usé, on pouvait craindre qu'il ne se produisît une réaction violente qui emportât l'ancienne religion, déjà fort compromise. Heureusement pour elle, le nouveau prince, Valentinien Ier, était un homme sage qui connaissait la situation de l'empire, et ne voulait pas ajouter des dissensions intérieures aux périls du dehors; il revint à la politique de Constantin, et déclara, dès le début de son règne, « que chacun aurait la pleine liberté de pratiquer la religion qu'il avait choisie. » Pendant les douze années qu'il occupa le trône, il tint l'engagement qu'il avait pris, et ne poursuivit que les faiseurs de sacrifices secrets, les tireurs d'horoscopes, les diseurs de bonne aventure, qui, en donnant des espérances aux ambitieux, pouvaient nuire à la sûreté de l'état.

Du reste, la tolérance n'était guère moins défavorable au paganisme que ne l'eût été la persécution : il perdait tous les jours du terrain. Le monde allait de lui-même vers la nouvelle religion, qui répondait aux besoins secrets des âmes; mais quoiqu'elle pût se passer, pour achever son triomphe, d'avoir recours aux moyens violens, on pouvait prévoir qu'elle ne résisterait pas longtemps à la tentation d'en user. Les évêques étaient impatiens d'en finir. Ils employaient le crédit dont ils jouissaient auprès des princes pour les déterminer à tourner contre le vieux culte les armes dont il s'était lui-même servi. Si Valentinien leur résista jusqu'au bout, ils furent plus heureux auprès de Gratien, son fils. C'était pourtant l'élève chéri du bel esprit Ausone, qui l'avait nourri des chefs-d'œuvre de l'antiquité. Il semblait que cet aimable jeune homme, doux et modéré de nature, aurait dû conserver de cette éducation à demi païenne le respect des institutions du passé et quelque complaisance pour les divinités de la fable; mais il subit de bonne heure la puissante influence de saint Ambroise, qui le poussa d'un autre côté. On vit bien, dès son avènement à l'empire, les sentimens dont il était animé, quand il refusa de recevoir les insignes du grand pontificat, que, selon l'usage, les envoyés du sénat venaient lui remettre. Tous ses prédécesseurs, quoique chrétiens, avaient consenti à rester les chefs de la religion nationale; il ne le voulut pas, et, pour la première fois depuis Auguste, on vit un empereur qui

n'était pas grand pontife. Cependant, malgré ce début peu rassurant, les païens n'eurent pas trop à se plaindre de lui pendant quelques années, et sans doute ils commençaient à se remettre de leurs alarmes, lorsqu'à la fin de son règne, sans les persécuter ouvertement, il prit contre eux une série de mesures qui devaient avoir pour leur culte des suites funestes.

Comme ces mesures, fort habilement concertées, avaient toutes ce caractère de s'appliquer spécialement à Rome, pour comprendre le mécontentement qu'elles soulevèrent et les résistances qu'elles y ont trouvées, il convient de savoir ce que le paganisme était devenu dans la capitale de l'empire et quelle importance il y avait conservée.

Il ne s'agit pas, on le pense bien, de dresser la liste et de donner le nombre exact des adhérens qui lui étaient restés. Plût au ciel qu'on pût le faire! l'histoire en tirerait un grand profit; mais c'est une entreprise où jusqu'ici tous les savans ont échoué. La statistique des croyances est la plus difficile de toutes, surtout quand il s'agit d'une époque où beaucoup ont intérêt à cacher leurs sentimens et d'autres flottent entre les opinions contraires. Aussi les historiens de l'église ou de l'empire, Gibbon, Beugnot et leurs successeurs, quand ils prétendent évaluer en chiffres précis la force des partis religieux, ne font jamais que des calculs de fantaisie (1). Il faut donc nous contenter de dire qu'à ce moment, quoique la religion chrétienne se fût solidement établie à Rome, les païens y devaient être encore fort nombreux, et que, probablement, il y en avait plus que dans les autres grandes villes de l'empire. C'est ce qui s'explique sans peine : dans un pays où l'on vivait au milieu des souvenirs anciens, il était naturel qu'on demeurât fidèle aux anciennes traditions. L'antiquité était encore vivante à Rome au IVe siècle; les vieux monumens restaient debout, et les inscriptions nous montrent les magistrats fort occupés à les entretenir et à les réparer. Ces monumens étaient surtout des édifices sacrés : on y comptait alors presque autant de temples qu'il y a d'églises aujourd'hui; et comme, en général, ils avaient été bâtis en l'honneur de quelque victoire, ils semblaient prouver d'une manière visible et triomphante que l'empire devait sa puissance et sa grandeur à la

(1) Un des derniers historiens qui se sont occupés de cette époque, M. Schultze, au début de son livre intitulé : *Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidenthums*, revient sur cette question et reprend la tentative de Gibbon. Il essaie de donner le chiffre des chrétiens dans l'empire à l'avènement de Constantin, et le calcule d'après le nombre des évêques présens aux conciles des diverses provinces; mais en supposant même qu'il n'y en avait pas d'absens, de quel droit peut-on conclure du nombre des évêques à celui des fidèles?

protection des dieux. Ce qu'ailleurs on essayait d'établir à force d'argumens, ce qui conservait partout tant de fidèles au paganisme, paraissait là une vérité incontestable, et l'on n'avait qu'à ouvrir les yeux pour en être convaincu.

Une autre raison, encore plus importante, qui attachait Rome au passé, c'est qu'elle avait lieu de n'être pas satisfaite du présent. Depuis près d'un siècle, elle n'était plus la résidence habituelle des empereurs. Déjà Dioclétien et ses associés l'avaient quittée pour Nicomédie, pour Milan, pour Trèves. Mais celui qui consomma la séparation et la rendit définitive en bâtissant, sur les bords du Bosphore, une capitale nouvelle, fut le même prince qui fit profession le premier d'être chrétien, de façon que les Romains pouvaient être tentés d'établir une sorte d'association entre ces deux actes et de les confondre dans la même réprobation. Ils avaient beaucoup à perdre à l'absence des princes; non-seulement elle humiliait leur orgueil, mais elle menaçait leurs intérêts les plus chers. Ils savaient bien que les privilèges dont on les avait comblés, les faveurs dont on était si prodigue pour eux, et qui épuisaient le trésor public, tenaient uniquement à la présence de la cour. On voulait que la populace fût satisfaite, qu'elle vînt saluer tous les matins le prince devant son palais, qu'elle l'accueillît de ses acclamations, quand il se rendait au cirque ou à l'amphithéâtre; voilà pourquoi on se donnait la peine de l'amuser et de la nourrir : on lui fournissait, à des prix très modérés, et quelquefois pour rien, du blé, de l'huile et de la viande de porc. Cent soixante-quinze jours, c'est-à-dire la moitié de l'année, étaient consacrés à des jeux publics, qu'on cherchait à rendre aussi magnifiques et aussi variés que possible. Mais ces libéralités insensées ne pouvaient pas durer toujours. Du moment que le prince cessait de résider au Palatin, il n'avait plus les mêmes raisons de ménager le peuple de Rome et de payer si cher ses bonnes grâces. Il était à craindre qu'il ne finît par écouter les plaintes des provinces, qui se lassaient d'entretenir l'oisiveté de l'ancienne capitale (1). Les Romains devaient donc s'attendre qu'un jour ou l'autre ils ne seraient plus nourris par l'état, et que, par conséquent, il leur faudrait travailler pour vivre, ce qui leur était devenu tout à fait insupportable. De là une inquiétude de l'avenir, une mauvaise humeur contre le régime nouveau, un regret du

(1) Nous avons une lettre où Symmaque se plaint de l'Espagne et de l'Afrique, qui refusent d'envoyer à Rome le blé et l'huile qu'elles lui donnaient autrefois : « Vous pouvez seuls, dit-il aux empereurs, venir aux secours de la Ville éternelle privée de ses ressources et qui n'a plus le moyen de vivre. Si les provinces cessent de lui payer les subsides qu'elles lui doivent, elle prévoit avec raison que, ses revenus étant supprimés, elle va manquer du nécessaire. »

passé, qui font aisément comprendre qu'il y eût à Rome plus de partisans de l'ancien culte qu'ailleurs.

Les empereurs ne l'ignoraient pas, et, à ce qu'il semble, ils le supportaient. Soit par un reste de considération pour l'ancienne maîtresse du monde, soit qu'ils aient craint d'y exciter quelque désordre en se montrant trop sévères, ils ne crurent pas devoir lui appliquer dans toute leur rigueur les lois qu'ils faisaient contre le paganisme. Libanius affirme que les sacrifices y étaient tolérés, pendant qu'on les interdisait dans tout l'empire, et un récit fort curieux d'Ammien Marcellin prouve que Libanius ne nous a pas trompés. Ammien raconte que, pendant l'hiver de l'année 359, le temps fut affreux, et que les vaisseaux d'Afrique ne purent pas apporter le blé dont Rome avait besoin pour vivre. Le peuple, selon l'usage, accusa les magistrats de négligence, et le préfet de la ville eut grand'peine à lui échapper. Heureusement qu'en ces graves circonstances, les dieux vinrent au secours de leur cité chérie. Un jour que le préfet réfugié à Ostie immolait une victime, dans le temple des Castors, le vent tomba tout à coup, la mer redevint calme, et l'on vit de tous les côtés des navires chargés de blé se diriger vers le port. Il y avait alors plusieurs années que Constance avait défendu, sous les peines les plus sévères, de sacrifier aux dieux, ce qui n'empêchait pas, comme on vient de le voir, qu'un magistrat romain, le premier de tous en dignité, dans une circonstance officielle, osât violer ouvertement la loi, sans craindre d'être puni ou réprimandé.

Ainsi les païens jouissaient à Rome d'une plus grande liberté qu'ailleurs; ils avaient de plus un avantage précieux, dont ils étaient privés dans les autres villes, et qui leur rendit la résistance plus facile. Ce qui nuisit surtout au paganisme, ce qui le livra sans défense aux coups de ses ennemis, c'est qu'il n'était pas organisé pour la lutte. En sa qualité de religion officielle, il s'était habitué à compter sur l'état pour le protéger : tout lui manqua le jour où il fut abandonné par le souverain. Ses prêtres, en ce malheur, lui furent de peu d'utilité. Dans la religion romaine, le sacerdoce était une sorte de magistrature civile ; on était pontife ou flamine en même temps que duumvir, et l'on remplissait de la même façon ces fonctions différentes. On n'apportait donc pas, dans l'exercice du ministère sacré, cet esprit de corps et cette passion religieuse qui sont un puissant secours pour un culte menacé. Aussi, quand il plut aux empereurs d'interdire les sacrifices et de fermer les temples, ils ne rencontrèrent en face d'eux aucune opposition sérieuse. Il y eut bien, dans certains pays où l'ancienne religion avait conservé son empire, quelques efforts pour défendre un sanctuaire plus respecté, une divinité plus populaire : en Égypte,

le sang coula autour du temple de Sérapis; il y eut des chrétiens massacrés, dans quelques villes d'Afrique, devant les statues d'Hercule; mais ces tentatives furent vite réprimées. Les populations païennes, ne se sentant pas soutenues et dirigées, après quelques jours de violence, se hâtèrent de se soumettre. A Rome, les circonstances étaient plus favorables pour elles; elles avaient au moins un centre autour duquel elles pouvaient se ranger, c'était le sénat. Depuis Dioclétien et ses réformes politiques, le sénat avait perdu une partie de l'importance dont il jouissait à la fin du IIIe siècle (1); cependant les princes le ménageaient beaucoup; ils continuaient à choisir parmi ses membres les plus hauts fonctionnaires de l'empire, et son nom conservait tout son prestige: c'était toujours, comme dit Symmaque, ce qu'il y avait de mieux dans le genre humain, *pars melior generis humani.*

Or le sénat était resté en grande partie païen. Ces grands corps aristocratiques sont toujours conservateurs; celui-là surtout, qui tirait toute son illustration du passé, devait être contraire aux nouveautés. On y professait ouvertement la maxime « qu'en toute chose les anciens ont toujours raison, et que, toutes les fois qu'on change, c'est pour faire plus mal. » Avec une telle disposition d'esprit, on comprend que le sénat n'ait pas été favorable aux innovations de Constantin et qu'il soit resté longtemps fidèle à la religion, comme aux usages, des aïeux. Cependant, vers le milieu du IVe siècle, on remarque que plusieurs grandes familles commencent à être ébranlées dans leur foi. C'est par les femmes que la haute société de Rome, jusque-là si obstinément païenne, a été entraînée au christianisme. Les femmes, celles surtout de cette aristocratie intelligente et lettrée, se sentaient attirées vers la nouvelle religion par l'intérêt qu'elles prenaient aux grandes questions qu'agitait alors l'église. Personne ne leur contestait le droit de les discuter. Les plus grands docteurs de ce temps, saint Jérôme et saint Augustin, ne se montrent jamais surpris d'être consultés par elles sur les problèmes les plus obscurs de la théologie, et ils mettent une complaisance infatigable à leur répondre. On peut dire hardiment que de nos jours, où c'est un lieu-commun de proclamer leur droit à tout connaître et à se mêler de tout, elles n'occupent pas dans nos polémiques politiques et religieuses la place qu'elles avaient prise au IVe siècle. Elles trouvaient donc, dans le christianisme, une satisfaction pour leur esprit comme pour leur âme, et il n'est pas surprenant qu'elles s'y soient jetées avec tant d'ardeur. Une fois con-

(1) On peut étudier à ce sujet l'ouvrage intéressant que M. Lécrivain vient de publier sur le *Sénat romain depuis Dioclétien, à Rome et à Constantinople.*

quises, elles entraînèrent leurs maris et leurs proches. Après ces grandes Romaines, les Léa, les Mélanie, les Paule, qui étaient de la race énergique des Cornélie et des Porcia, vinrent les Anicius, les Toxotius, les Pammachius, et peu à peu toute la noblesse suivit.

Mais ce mouvement commençait à peine à l'époque qui nous occupe. Non-seulement alors les païens étaient encore fort nombreux dans l'aristocratie romaine, mais il semble qu'ils étaient devenus plus dévoués à leurs dieux, plus attachés à leurs croyances, depuis qu'ils les sentaient menacés. Les inscriptions attestent qu'il y eut à ce moment une recrudescence de dévotion parmi ces grands seigneurs; sur les monumens qu'ils nous ont laissés, leur piété s'étale avec complaisance et prend même quelquefois des airs provocans. En face des empereurs chrétiens, et comme pour les braver, ils se parent de tous les sacerdoces dont ils ont été revêtus; ils tiennent à nous faire savoir qu'ils sont hiérophantes d'Hécate, prêtres d'Hercule, de Liber, d'Isis, d'Attis, de Mithra; ils paraissent heureux de nous rappeler les mystères auxquels ils sont initiés et les sacrifices solennels qu'ils ont accomplis. En 1618, quand Paul V voulut bâtir la façade de Saint-Pierre, on trouva, dans une fosse profonde, un amas de débris provenant d'autels brisés et martelés. Ces autels étaient destinés à conserver le souvenir de tauroboles qu'on avait célébrés en cet endroit sous Valentinien Ier et Gratien. Nous pouvons lire encore les noms et les titres des gens qui se sont soumis à ce baptême de sang pour effacer leurs fautes : ils appartiennent aux plus illustres familles; ce sont des consuls, des gouverneurs de province, des préfets de Rome. Ils paraissent animés d'une piété ardente, et se servent de termes mystiques qui ne sont pas ordinaires aux anciens cultes. L'un d'eux implore les dieux gardiens de son âme et de son esprit, *dis animæ mentisque custodibus*; l'autre nous dit qu'il vient de naître à une vie nouvelle qui ne doit pas finir, *in æternum renatus*. — Quand on songe que ces sacrifices s'accomplissaient sur la colline du Vatican, au dessus de la catacombe de Saint-Pierre, en face de la basilique que Constantin venait d'élever en l'honneur du prince des apôtres, on ne peut pas méconnaître que c'était une sorte de défi audacieux que l'ancienne religion adressait à celle qui voulait prendre sa place.

II.

Les païens de Rome avaient donc un centre : ils se ralliaient autour du sénat. Ils avaient de plus des chefs : c'étaient les plus importans parmi les sénateurs, ceux qui, dans la noble assemblée, tenaient les premières places. J'en compte trois à ce moment, qui

avaient ceci de commun qu'ils étaient fort attachés à la vieille religion, qu'ils remplissaient les plus hautes charges de l'état, et que, comme tous les païens zélés, ils affichaient une vive admiration pour l'ancienne littérature. Ils ne se contentaient pas de l'aimer, ils la cultivaient; ce n'étaient pas seulement des lettrés délicats, mais des écrivains célèbres. Si l'on excepte la poésie, qui convenait moins à des grands seigneurs et à des politiques, ils se partageaient à tous les trois le domaine des lettres. L'un était plutôt un philosophe, l'autre un historien, le troisième un orateur. Il me semble que leur caractère particulier et le rôle qu'ils ont joué dans l'histoire de leur temps répond au genre spécial d'études qu'ils avaient choisi.

Le philosophe s'appelait Prætextat (Vettius Agorius Prætextatus). Il était un peu plus âgé que les deux autres, et devait être né vers le milieu du règne de Constantin. L'empereur Julien, qui connaissait son zèle pour le paganisme, en fit un proconsul d'Achaïe. Sous Valentinien, qui, comme on l'a vu, laissait chacun libre dans ses croyances, il garda sa charge, et même il profita de l'influence qu'elle lui donnait pour sauver les mystères d'Éleusis, qui semblaient en péril. On pouvait en effet leur appliquer une loi de Valentinien contre les sacrifices nocturnes; mais Prætextat ayant déclaré au prince que, si on les supprimait, il ne valait plus la peine de vivre, on fit pour eux une exception. Devenu ensuite préfet de Rome, ses fonctions le rendirent l'arbitre d'une lutte violente qui s'éleva entre les chrétiens. A la mort du pape Libère, deux prêtres, Ursinus et Damase, se disputèrent sa succession. La querelle en vint au point qu'on se battit dans les églises, et qu'au dire d'Ammien on releva un jour sept cents cadavres sur le pavé d'une basilique. Prætextat mit fin au conflit par l'exil d'Ursinus. Je me figure qu'il devait sourire quand il recommandait aux chrétiens de se traiter avec moins d'inhumanité et de s'aimer un peu plus les uns les autres : il était plaisant pour un païen d'être chargé de leur prêcher les vertus chrétiennes. On sait du reste qu'il ne se faisait pas faute de les railler à l'occasion, et que notamment il se moquait volontiers du luxe qu'étalaient les chefs de l'église et des beaux revenus qu'ils trouvaient dans la piété des fidèles. Saint Jérôme rapporte qu'il disait un jour au pape Damase : « Nommez-moi évêque de Rome, et je me fais tout de suite chrétien. » Dans son parti, Prætextat est au premier rang; c'est ce qu'atteste la place qu'il occupe dans les *Saturnales* de Macrobe. On sait que l'auteur de cet ouvrage, païen fort zélé, a tenu à y réunir les païens les plus importans de Rome. Il nous les montre à table, un jour de fête, faisant surtout grande chère d'érudition, et discutant

très doctement les questions qui les intéressent. C'est chez Prætextat qu'ils se rassemblent; il préside l'entretien et le dirige. Personne ne sait mieux que lui la raison des usages religieux; on écoute avec respect les explications qu'il en donne : c'est le grand théologien du paganisme, *princeps religiosorum, sacrorum omnium præsul.* Ses connaissances ne se bornent pas à la religion nationale, il connaît aussi et pratique les autres : ce pontife de Vesta est en même temps prêtre des dieux de l'Égypte et de l'Asie. Il appartient évidemment à ces croyans de la dernière heure qui, pour résister au christianisme, ont fait un appel désespéré à tous les cultes du monde. Ils craignent que le polythéisme gréco-romain ne soit pas de force à soutenir la lutte tout seul; mais ils comptent bien qu'il sera vainqueur s'il parvient à grouper comme en un faisceau toutes les autres religions autour de lui. La dévotion de Prætextat n'était pas seulement fort étendue, elle était tout à fait sincère. Il ne lui suffisait pas, comme à beaucoup d'autres, d'en faire étalage dans la vie publique : chez lui, parmi les siens, il professait les mêmes sentimens qu'au sénat. C'est ce qu'on voit clairement dans les lettres que lui écrit Symmaque. Nous avons conservé l'épitaphe en vers que sa femme, Fabia Paulina, a fait graver sur sa tombe. Elle a la forme d'un grave dialogue, dans lequel la femme et le mari s'entretiennent pour la dernière fois. La conversation, comme il convient, débute par des complimens. Prætextat dit de Pauline « qu'elle est amie de la vérité et de l'honneur, fidèle aux dieux et dévouée à leurs temples, qu'elle préfère son mari à elle-même et Rome à son mari; » de son côté, Pauline déclare, en lui répondant, « que l'éclat de sa famille ne lui a pas valu de plus grand avantage que de la rendre digne d'un mari comme Prætextat. » Puis elle le remercie de lui avoir donné le goût et l'intelligence des choses sacrées : « C'est toi, ô mon époux, qui, en prenant soin de m'instruire, m'as arrachée pure et sainte des bras de la mort, qui m'as conduite dans les temples et m'as faite la servante des dieux. C'est sous tes yeux que j'ai été initiée à tous les mystères. » N'est-il pas curieux de voir à quel point le christianisme s'est imposé à ceux mêmes qui le combattaient? Les païens s'étaient moqués longtemps de la peine que prenaient les chrétiens pour répandre la connaissance de leur religion parmi les petites gens et les femmes : les voilà qui se préoccupent de faire comme ceux dont ils plaisantaient. Le bienfait dont Pauline remercie le plus son mari, c'est de l'avoir élevée jusqu'à lui en l'associant à ses croyances :

Sociam benigne conjugem nectens sacris.

Elle termine comme ferait une chrétienne, en exprimant l'espoir de le retrouver dans une autre vie : « J'aurais été bien heureuse, si les dieux m'avaient fait la faveur de ne pas te survivre. Je le suis pourtant, puisque j'ai été tienne tant que j'ai vécu, et que je le serai bientôt après ma mort. » Quand Prætextat mourut, en 384, il était arrivé au comble de la popularité. La gravité de sa vie, la sincérité de ses convictions, la parfaite unité de sa conduite, en faisaient une des plus grandes figures du siècle. Tout le monde le respectait, et, à quelque distance, il produisait l'effet d'un Caton ou d'un Cincinnatus. Aussi reçut-il du sénat, du peuple, des grands collèges de prêtres dont il faisait partie, et même des princes qui ne partageaient pas ses croyances, des honneurs qu'on n'accordait guère qu'à des souverains.

Cependant, malgré toute sa science et sa piété, la considération dont il jouissait, les grandes fonctions qu'il avait remplies, Prætextat ne fut guère qu'une décoration pour les païens de Rome. Son ami, Nicomachus Flavianus, que nous appelons Flavien, était le véritable chef du parti. Comme Prætextat, il restait attaché de tout son cœur à l'ancien culte ; mais sa dévotion n'avait pas tout à fait le même caractère. D'abord, elle ne s'étendait pas à tous les dieux de l'univers, et le seul titre qu'on lui donne, sur les monumens élevés en son honneur, est celui de membre du collège des pontifes. Elle ne paraît pas non plus avoir été aussi ardente que celle de Prætextat. A vrai dire, il était plutôt superstitieux que dévot : on raconte qu'il consultait beaucoup les devins de toute sorte, et qu'il avait une grande confiance dans les réponses des oracles. Mais il en prenait fort à son aise lorsqu'il s'agissait d'accomplir les devoirs ordinaires de sa religion. Les pontifes devaient servir les dieux par quartier. Flavien, quand son tour était venu, et qu'il était absent de Rome, se faisait attendre, et quelquefois même il restait dans ses terres, malgré les représentations de ses collègues. Il lui est arrivé, dans des jours de fête où l'abstinence était de rigueur, de faire jeûner quelqu'un à sa place. Si les lettres de Symmaque étaient plus libres, plus intimes, si elles ne se bornaient pas d'ordinaire à un échange de banalités et de complimens, nous connaîtrions à fond Flavien, qui est l'un de ses correspondans les plus familiers. Tout ce qu'on y voit, c'est que, par momens, il paraît saisi d'une sorte de découragement, dont son ami cherche à le guérir ; comme les grands ambitieux déçus, il parle des plaisirs de la retraite, des charmes de la campagne ; il refuse de retourner à Rome, quand on l'en prie : il annonce qu'il est décidé à se retirer des affaires publiques. C'était donc au fond un mécontent ; il est à croire qu'il avait conçu de grandes espérances, et qu'elles ne s'étaient pas tout à fait réalisées. Peut-être

a-t-il eu le tort de se souvenir trop de l'époque où Rome était le centre et la tête de l'empire, presque l'empire entier, et où cette aristocratie, à laquelle il appartenait, gouvernait réellement le monde. Quand il s'était mis devant les yeux ce passé glorieux, les dignités dont les princes l'honoraient devaient lui sembler médiocres. Tout ce qu'un grand seigneur pouvait être, Flavien l'avait été ; Théodose, dont il avait écrit l'histoire, lui témoignait une très vive affection, qui résista aux dissentimens religieux et survécut à quelques disgrâces passagères. Quelque irrité que fût le maître, il semble que Flavien n'avait qu'à se montrer pour reconquérir ses bonnes grâces. Il fut même quelque temps questeur du palais, poste de confiance qui le rapprochait du prince et en faisait le confident et l'interprète de ses plus secrètes pensées. Rien pourtant ne lui suffit. En 392, il semblait plus puissant et mieux en cour que jamais : il était préfet du prétoire d'Illyrie, désigné consul pour l'année suivante, quand, on ne sait pourquoi, il se jeta dans le parti de l'usurpateur Eugène, qui ne pouvait pas lui donner plus que Théodose. Je n'ai pas à raconter ce qu'il fit pendant les quelques mois que dura ce règne éphémère (1). Nous savons qu'il fut quelque temps le maître de Rome, et qu'il profita de son pouvoir pour rétablir, autant qu'il le pouvait, la religion nationale, lui ramener des fidèles et rendre tout leur éclat aux vieilles cérémonies. Il quitta ensuite Rome pour Milan, où il effraya les chrétiens par ses menaces, puis il alla disputer à Théodose le passage des Alpes. Vaincu, il ne voulut pas survivre à sa défaite, et l'on nous dit qu'il se tua ou se fit tuer. Celui-là, comme on voit, n'était pas seulement un théologien, mais un homme d'action. Avec lui, les païens perdirent le dernier chef politique qui leur restait.

Étendons-nous un peu plus sur le troisième personnage, qui sera l'un des acteurs principaux de la lutte que nous allons raconter. Symmaque, ou, pour lui donner tous ses noms, Q. Aurelius Symmachus, était, comme les deux autres, de bonne maison et fort riche. Il se fit, dès sa jeunesse, une grande réputation d'éloquence. Le sénat, qui était fier de lui, et qui comptait sur son talent pour se rendre le prince favorable, l'envoya plusieurs fois lui porter ses vœux ou ses doléances. C'était le temps où Valentinien Ier guerroyait

(1) Nous connaissons mieux aujourd'hui toute cette dernière partie de la vie de Flavien, grâce à la découverte que M. Léopold Delisle a faite, il y a quelques années, d'un petit poème latin placé, dans un manuscrit du VIe siècle, à la suite des œuvres de Prudence. C'est un pamphlet de l'époque, écrit par un chrétien fort zélé, mais qui connaissait mal la versification latine. Il nous donne des détails très curieux sur la réaction païenne dans Rome et les menées de Flavien pendant qu'il était à la tête du parti d'Eugène.

au-delà du Rhin contre les Allemands. Symmaque lui plut, et il le garda quelque temps à sa cour. Ce vaillant soldat aimait les lettres; — qui ne les aimait pas alors ? — Il goûtait beaucoup la compagnie d'Ausone, qu'il avait nommé précepteur de son fils, et il s'en faisait suivre dans ses expéditions. L'hiver venu et la campagne finie, on rentrait sur le territoire romain, et l'on allait se reposer dans les palais de Mayence ou de Trèves. L'empereur y donnait des fêtes brillantes, pendant lesquelles on entendait Ausone chanter en vers les exploits du prince, tandis que le jeune Symmaque les célébrait en prose. Il avait la réputation d'exceller dans les discours de ce genre; personne ne tournait mieux que lui les complimens, et les flatteries avaient dans sa bouche une grâce particulière. Napoléon disait de la vieille aristocratie française dont il aimait à remplir ses antichambres : « Il n'y a que ces gens-là qui sachent servir. » De même ces soldats parvenus, qu'un coup de fortune avait mis à la place d'Auguste et de Marc-Aurèle, approchaient d'eux volontiers les descendans des grandes familles romaines, dont les manières étaient si distinguées et qui savaient flatter avec tant de finesse et d'aisance. Le cardinal Maï a retrouvé, sur un palimpseste, quelques fragmens des panégyriques de Symmaque et les a publiés : ce ne sont pas des chefs-d'œuvre. Dans l'un d'eux, l'orateur compare Valentinien et son frère Valens, l'empereur d'Orient, au soleil et à la lune, qui se partagent le gouvernement du ciel, comme les deux frères se sont divisé celui de la terre. Il fait remarquer pourtant que la comparaison n'est pas tout à fait juste, et que Valentinien s'est bien mieux conduit que le soleil. Le soleil a gardé toute la lumière pour lui et n'en a laissé qu'un faible reflet à la lune, tandis que Valentinien a fait un partage égal avec son frère : si le soleil s'était comporté avec la même générosité, il ferait jour pendant vingt-quatre heures. L'hyperbole est forte; mais Juvénal nous avertit que, lorsqu'on adresse des complimens au maître, il n'est pas besoin de se mettre en peine de les rendre vraisemblables, et que les plus excessifs sont toujours les mieux reçus. Ces exagérations ridicules étaient d'usage dans les panégyriques ; elles ne prouvent rien contre Symmaque : c'était en réalité un très honnête homme, dont la correspondance, que nous avons heureusement conservée, est pleine des sentimens les plus honorables. Les flatteries dont il accablait les princes dans ses discours publics ne l'empêchaient pas de leur dire la vérité quand il le croyait nécessaire, et quelquefois de leur tenir tête. Le seul fait d'avoir défendu contre eux ses croyances religieuses nous prouve qu'il était plus ferme, plus courageux, plus indépendant que ses panégyriques ne le laissent soupçonner.

Symmaque, comme Flavien et Prætextat, était un païen convaincu;

mais ce qui l'attachait surtout au culte des aïeux, c'est qu'en toute chose il aimait le passé. Les anciens usages lui étaient tous également chers, et il n'y voulait rien changer. Quand il fut préfet de Rome, il refusa de monter dans la voiture somptueuse dont on se servait ordinairement, parce qu'elle n'était pas conforme à l'antique simplicité, et il écrivait tout exprès à l'empereur pour se plaindre qu'on se fût éloigné sur ce point des vieilles traditions. A la mort de Prætextat, son meilleur ami, les Vestales ayant voulu lui élever une statue, quoiqu'il dût être fort satisfait de l'honneur qu'on faisait à un grand personnage qu'il aimait tendrement, il s'y opposa de toutes ses forces, sous prétexte que c'était une nouveauté, et qu'il ne voyait pas dans les registres qu'on l'eût jamais fait pour personne. Du reste, les Vestales lui ont causé beaucoup de tracas; il les avait sous sa garde, en sa qualité de pontife, et devait les surveiller. Il apprit un jour qu'il y en avait une, dans la ville d'Albe, qui avait manqué à ses vœux. La chose était certaine, le complice avouait. Aussitôt Symmaque, au nom du collège des pontifes, s'adresse au préfet de Rome pour qu'on lui remette la coupable. Le préfet, qui se trouvait être sans doute un chrétien ou un païen indifférent, hésitait; Symmaque, impatient de punir le crime, se fâcha de tous ces délais, et déclara qu'il allait écrire au préfet du prétoire. Nous ne savons pas comment finit l'affaire et si le préfet du prétoire mit plus d'empressement à livrer la malheureuse que le préfet de Rome, mais nous pouvons être sûrs que le bon, le doux Symmaque, s'il l'avait tenue en son pouvoir, n'aurait pas manqué de la traiter comme faisaient les aïeux et de l'enterrer tout vive :

Tantum religio potuit suadere malorum!

Symmaque était donc plein de zèle pour la religion que ses ancêtres avaient pratiquée. Il accomplissait avec une régularité parfaite toutes les cérémonies du culte, et croyait sincèrement que le salut de Rome dépendait des sacrifices qu'on offrait aux dieux. Quand il voyait les armées romaines vaincues, les Germains pénétrer en Gaule, les Goths envahir l'Orient, il était convaincu que c'était parce qu'on avait oublié d'immoler quelques bœufs à Jupiter. « Dieux de la patrie, s'écriait-il en gémissant, pardonnez-nous nos négligences coupables ! »

Il faut pourtant remarquer que sa dévotion, quoique très vive, ne l'empêchait pas d'être tolérant. Il avait des amis dans les deux camps, et le ton dont il leur parle laisse rarement deviner à quel culte ils appartiennent. Les deux religions étaient en ce moment si

mêlées entre elles et se côtoyaient de si près qu'elles étaient bien forcées de se supporter l'une l'autre. Dans le sénat de Rome, dans les curies de petite ville, dans les collèges d'artisans, où les chrétiens et les païens se trouvaient sans cesse en présence, ils s'habituaient peu à peu à vivre ensemble. Les fonctionnaires publics étant pris indistinctement dans les deux cultes, rien n'aurait marché s'ils n'avaient pas cherché à s'entendre. Il est probable qu'ils y réussissaient, car nous ne voyons pas, quand nous lisons l'histoire de ce temps, que l'expédition des affaires ait été sérieusement entravée par des haines religieuses et qu'il se soit élevé des conflits dont l'administration publique ait beaucoup souffert. Mais l'apaisement n'était qu'à la surface. Au-dessous de cette apparence tranquille, les passions n'étaient pas moins ardentes, et l'on va voir qu'il suffit de quelques édits de Gratien pour allumer la guerre entre les deux partis.

III.

On savait, depuis l'avènement de Gratien, qu'il était mal disposé pour la vieille religion romaine ; mais, s'il ne l'aimait pas, il ne l'avait jamais ouvertement attaquée. Le culte continuait à être célébré à Rome comme autrefois. Dans les lettres de Symmaque qu'on peut rapporter à cette époque, il est à chaque instant question de cérémonies publiques et de sacrifices solennels ; tous les prêtres sont à leur poste, les pontifes se réunissent aux jours désignés, les haruspices observent les prodiges, les Vestales entretiennent le feu sacré. Avec un peu de bonne volonté, on pouvait croire qu'il n'y avait rien de changé et que le monde était resté fidèle aux anciennes croyances, quand tout à coup, en 382, l'empereur, sans doute à l'instigation des évêques, entre en lutte avec elles. Il se garde bien d'imiter l'empressement maladroit de Constance, qui avait essayé de tout détruire à la fois : il laisse les temples ouverts, il ne défend pas les cérémonies et les sacrifices, seulement il décide que l'état n'en fera plus les frais. Désormais, tout l'argent qu'on dépensait pour les fêtes sera partagé entre le trésor public et la caisse du préfet du prétoire ; les appointemens qu'on payait aux Vestales et aux prêtres seront affectés à l'entretien de la poste impériale ; enfin, toutes les terres que possèdent les temples ou les collèges sacerdotaux deviennent la propriété du fisc.

Le coup était rude : le paganisme n'avait pas de plus grand attrait que la beauté de ses fêtes et l'éclat de ses cérémonies. Il comptait sur elles pour garder ses anciens partisans et en conquérir de nouveaux. Mais cette pompe coûtait cher, et l'état seul semblait assez

riche pour la payer. On pouvait bien espérer que, s'il refusait de le faire, les particuliers essaieraient quelque temps de le remplacer : nous avons une inscription de cette époque dans laquelle un dévot, qui construit à ses frais un temple de Mithra, nous dit qu'il ne regrette pas la dépense. « Ne s'enrichit-on pas, ajoute-t-il, quand on partage sa petite fortune avec les dieux? » Par malheur, ces beaux sentimens ne sont pas de durée; l'expérience montre que les particuliers se lassent vite de partager avec les dieux leur fortune grande ou petite, et qu'ils aiment mieux la garder pour eux. D'ailleurs, quand même le paganisme aurait trouvé dans le dévoûment de quelques fidèles le moyen de subvenir aux frais d'un culte somptueux, sa situation n'en était pas moins changée par les édits de Gratien. Jusque-là, il paraissait être la religion officielle, nationale; il représentait l'état et se confondait avec la patrie; celui qui refusait d'en observer les pratiques n'était pas seulement un impie, mais un mauvais citoyen, qui se mettait en dehors de la loi de son pays. Le salaire fourni par le trésor public était le signe visible de cette union de l'état et de la religion; du moment que les frais du culte cessaient d'être payés, l'accord semblait rompu, et la religion, répudiée par l'état, perdait son privilège le plus précieux et sa principale raison d'exister.

En même temps qu'il supprimait les appointemens des prêtres et confisquait les biens des temples, Gratien prit une autre mesure qui, bien que moins importante, produisit beaucoup d'effet : il fit ôter la statue de la Victoire de la salle où le sénat se réunissait. Cette statue avait une histoire : c'était une œuvre de l'art grec que les Romains avaient trouvée à Tarente quand ils prirent la ville. Auguste, après Actium, l'avait fait placer au-dessus d'un autel, dans la curie, et il était d'usage que chaque sénateur, en se rendant à sa place, s'approchât de cet autel pour y brûler un grain d'encens. La déesse semblait présider aux délibérations du sénat : c'est vers elle qu'on tendait les mains lorsqu'à l'avènement d'un nouveau prince on jurait de lui être fidèle, et, tous les ans, le 3 du mois de janvier, quand on faisait des vœux solennels pour le salut de l'empereur et la prospérité de l'empire. Ces cérémonies s'étaient accomplies sans interruption depuis Auguste jusqu'au triomphe du christianisme. Pendant la lutte des deux cultes, l'autel de la Victoire éprouva des fortunes diverses; Constance l'avait supprimé; Julien le rétablit, et Valentinien, fidèle à son système de politique tolérante, le respecta. Il occupait donc son ancienne place, sans qu'on songeât à s'en plaindre, quand Gratien, reprenant les desseins de Constance, le fit enlever de nouveau.

Cet acte d'autorité exaspéra les païens. Quoiqu'au fond les me-

sures fiscales prises par le prince contre leur religion fussent beaucoup plus graves, ils en parlèrent peu : il ne sied pas de paraître trop sensible aux questions d'argent. En revanche, ils affectèrent de se plaindre amèrement de l'outrage qu'on faisait au sénat en lui ôtant l'autel de la Victoire : ils savaient que leurs plaintes seraient bien accueillies, non-seulement de tous les païens convaincus, mais de ces esprits indécis qui, quoique penchant vers le christianisme, ou même devenus tout à fait chrétiens, ne pouvaient se défendre de conserver un souvenir pieux du passé. Il y en avait beaucoup, parmi ces chrétiens timides, qui voulaient ménager les transitions et qui pensaient qu'on pouvait garder les anciens usages, à la condition de leur ôter autant que possible leur caractère religieux ; il leur semblait, par exemple, qu'en faisant des jeux de Bacchus et de Cérès de simples fêtes en l'honneur de l'agriculture et de la vendange, en convertissant les temples en lieux de réunion pour les citoyens, en bourses et en hôtels de ville, en ne regardant les statues des dieux que comme des œuvres d'art dont on se servait pour orner les places et les basiliques, il n'y avait plus de raison de les détruire. Pour eux, la Victoire n'était plus qu'un nom de favorable augure, une allégorie et un symbole, qui leur semblait parfaitement à sa place dans un lieu où l'on délibérait des affaires publiques. Ainsi, les païens, en se plaignant qu'on l'en eût expulsée, avaient l'espoir d'associer à leur mécontentement des gens mêmes qui ne partageaient pas leurs croyances.

Le principal argument dont l'empereur s'était servi pour supprimer l'autel et la statue, c'est qu'il ne convenait pas de mettre sous les yeux des sénateurs qui avaient embrassé la religion nouvelle des objets qui blessaient leur foi. Mais l'argument n'avait toute sa force que si l'on pouvait établir que le nombre des sénateurs chrétiens était assez considérable pour qu'on eût égard à leurs scrupules. Voilà pourquoi saint Ambroise répète à plusieurs reprises que les chrétiens forment dans le sénat la majorité. Symmaque n'a jamais dit ouvertement le contraire, mais il le laisse partout entendre, quand il se donne pour le représentant du sénat et qu'il affirme qu'il parle en son nom. Il est certain qu'il avait été officiellement désigné par ses collègues pour aller trouver le prince et lui porter leurs réclamations. Or nous savons que le choix des délégués qu'on envoyait à l'empereur était toujours précédé d'une discussion et qu'il faisait l'objet d'un vote. C'est donc la majorité du sénat qui a choisi Symmaque ; d'où l'on doit conclure qu'au moins ce jour-là la majorité était païenne : aucune contestation à ce sujet n'est possible. Aussi saint Ambroise prétend-il que, lorsque le sénat délibéra sur cette affaire, il n'était pas au complet, et que beaucoup de ses membres

s'étaient abstenus d'y venir. « C'étaient, nous dit-il, des chrétiens qui craignaient quelque violence. » Il ajoute que les absens ont envoyé une protestation à l'évêque de Rome et qu'il en possède un exemplaire. On voit que l'opinion de saint Ambroise et celle de Symmaque ne se contredisent pas tout à fait, comme on l'a quelquefois prétendu, et qu'il est possible de les concilier. Les chrétiens devaient être en majorité dans le sénat, ainsi que saint Ambroise l'affirme ; mais cette majorité comprenait beaucoup de gens indécis, craintifs, irrésolus, qui avaient peur de se compromettre ; et, comme, le jour où il fallait affirmer leur foi, ils restaient chez eux, ils laissaient la minorité païenne, plus ferme, plus compacte, composée de plus grands personnages, faire ce qu'elle voulait. — C'est ainsi qu'elle décida d'envoyer Symmaque à l'empereur pour lui demander de rendre au sénat l'autel de la Victoire.

Il partit donc pour Milan, où la cour résidait alors ; mais son voyage fut inutile. Gratien avait été prévenu par le pape Damase de ce qu'on devait lui demander ; on lui avait remis une lettre des sénateurs chrétiens, qui protestaient un peu tardivement contre la démarche que faisaient leurs collègues. Malgré tous ses efforts pour voir le prince, Symmaque ne fut pas reçu, et dut reprendre tristement le chemin de Rome.

L'année suivante, les choses changèrent de face. D'abord la récolte fut très mauvaise : le blé manqua dans toute l'Italie et Rome souffrit de la famine. Les païens, comme on pense, ne manquèrent pas de dire que c'étaient les dieux qui se vengeaient. Mais ce qui leur parut un signe plus évident de la colère céleste, c'est la triste destinée du prince qui s'était montré si rigoureux pour la religion nationale. Dans l'été de l'année 383, Gratien fut assassiné par un de ses généraux, Maxime, qui se fit proclamer empereur en Gaule.

Les circonstances étaient redevenues favorables pour le sénat. Le jeune frère de Gratien, Valentinien II, qui conservait l'Italie, ne s'y sentait pas très solide. Effrayé par le malheur qui venait d'arriver à sa famille, menacé par Maxime, il était obligé de ménager tout le monde. A Rome, on jugea le moment venu de renouveler la tentative qui avait été si mal accueillie l'année précédente (1). Symmaque, qui était alors préfet de la ville, revint à Milan, et, cette fois, il put arriver jusqu'à l'empereur. Admis dans la salle du consistoire impérial, où siégeaient les conseillers ordinaires du prince, des magistrats, des généraux, il donna lecture d'un rapport (*Rela-*

(1) Le hasard faisait qu'en ce moment les païens occupaient les plus hautes charges de l'état : Prætextat était consul désigné, Flavien préfet du prétoire d'Italie, Symmaque préfet de Rome. M. Seeck pense avec raison que cette circonstance put encourager le sénat à faire une nouvelle tentative auprès de l'empereur.

tio), que fort heureusement nous avons conservé dans le dixième livre de ses lettres, parmi les pièces officielles de son administration.

IV.

Donnons de ce morceau célèbre une courte analyse, qui en fasse connaître les parties essentielles.

Symmaque ne perd pas son temps, comme il arrive dans les discours ordinaires, à de longs préambules. C'est à peine s'il rappelle en quelques mots l'injure que les méchans lui ont faite, sous le règne précédent, en contraignant l'empereur à ne pas le recevoir, « parce qu'ils savaient bien que, s'il avait pu se faire entendre, il aurait obtenu justice; » puis il entre brusquement en matière : « Quel homme est assez l'ami des barbares pour ne pas regretter l'autel de la Victoire? Nous avons ordinairement une prévoyance inquiète qui nous fait éviter ce qui peut sembler d'un mauvais augure. Sachons au moins rendre au nom de la Victoire l'hommage que nous refusons à sa divinité. Vous lui devez déjà beaucoup, princes (1) ; bientôt vous lui devrez davantage. Que ceux-là détestent sa puissance qui n'ont pas éprouvé son secours ; mais vous qu'elle a servis, ne renoncez pas à une protection qui vous promet des triomphes. Puisque tout le monde a besoin d'elle et la désire, pourquoi refuser de lui rendre un culte?.. Où désormais prêterons-nous le serment d'être fidèles à vos lois et de nous conformer à votre parole? Quelle crainte religieuse épouvantera l'âme perfide et l'empêchera de mentir quand on demandera son témoignage? Je sais bien que tout est plein de Dieu, et qu'il n'y a pas d'asile sûr pour un parjure ; mais je sais aussi que rien ne retient une conscience prête à faiblir comme la présence d'un objet sacré. Cet autel est le garant de la concorde de tous et de la fidélité de chacun. »

Ce ne sont encore là que des raisons de sentiment, qui ne peuvent guère toucher un chrétien. L'argument véritable sur lequel l'orateur fonde son espérance, c'est que l'ancienne religion a pour elle l'autorité du passé et qu'elle est le culte des aïeux. Voilà pourquoi les conservateurs du sénat ont donné à Symmaque le mandat de la défendre. On croit les entendre parler quand il dit : « L'héritage qu'enfans nous avons reçu de nos pères, faites que, vieillards aujourd'hui, nous puissions le transmettre à nos enfans. » Le passé est tellement sacré pour eux qu'ils vont jusqu'à refuser aux empe-

(1) Il était de règle, depuis Dioclétien, que, quoiqu'on ne parlât que devant un seul prince, on eût l'air de s'adresser à tous. Cette fiction permettait de croire que l'empire, quoique divisé entre plusieurs empereurs, n'avait pas perdu son unité.

reurs le droit d'y rien changer. « Vous savez bien qu'il ne vous est pas permis de toucher aux usages de nos pères. *Vobis contra morem parentum intelligitis nihil licere.* » Voilà une bien fière parole pour un sénat d'ordinaire si obéissant et si humble; mais ce qui lui donne du cœur, c'est qu'il est convaincu que la prospérité de l'empire dépend du maintien de la vieille religion : « Nous redemandons un culte qui a fait longtemps la fortune de Rome. » S'il l'a faite, il peut seul la conserver. Il ne s'agit pas entre hommes d'état d'instituer des discussions théologiques. Les religions se jugent par les services qu'elles rendent; l'homme ne s'attache aux dieux que quand ils lui ont été utiles, *utilitas quæ maxime homini deos asserit.* « Puisque toute cause première est enveloppée de nuages, à quel signe reconnaîtrons-nous la divinité, sinon à ce passé de succès et de gloire? Si donc une longue suite d'années fonde l'autorité de la religion, conservons la foi de tant de siècles; suivons nos pères qui si longtemps ont avec profit suivi les leurs. » Ici l'orateur, pour donner plus de force à ses paroles, les met dans la bouche de Rome elle-même : « Il me semble que Rome est devant vous et qu'elle vous parle en ces termes : Princes excellens, pères de la patrie, respectez la vieillesse où je suis parvenue sous cette loi sacrée. Laissez-moi mes antiques solennités; je n'ai pas lieu de m'en repentir. Permettez-moi, puisque je suis libre, de vivre selon mes usages. Ce culte a mis tout l'univers sous mes lois; ces sacrifices, ces cérémonies saintes, ont écarté Hannibal de mes murs et les Gaulois du Capitole. N'ai-je donc été sauvée alors que pour me voir outragée dans mes vieux jours? Quoi que ce soit qu'on me demande, il est trop tard pour le faire. Ne serait-il pas honteux de changer à mon âge? »

On pense bien que Symmaque ne manque pas de se plaindre des décrets de Gratien qui ont supprimé les appointemens des prêtres et confisqué les revenus des temples; — c'était, on l'a vu, l'atteinte la plus grave qu'on eût portée au paganisme. — Quand il les attaque, il devient pressant, hardi, presque violent; il a l'accent des orateurs de la droite, Maury ou Cazalès, quand ils défendent les biens du clergé devant l'assemblée nationale, et emploie les mêmes argumens. Il affirme que ce qu'un prince a donné, un autre ne peut pas le reprendre; c'est une spoliation qu'aucune loi n'autorise; il n'est pas juste de refuser aux collèges sacerdotaux le droit de recevoir les legs qu'on veut bien leur faire; il est criminel de s'emparer de ceux qu'on leur a faits et qui leur appartiennent; les mauvais princes sont les seuls qui ne respectent pas la volonté des mourans. « Eh quoi! ajoute-t-il, la religion romaine est-elle mise hors du droit romain? Quel nom donner à cette usur-

pation des fortunes particulières auxquelles la loi défend de toucher? Les affranchis sont mis en possession des biens qu'on leur a légués ; on ne conteste pas même aux esclaves les avantages qu'un testament leur assure; et les ministres des saints mystères, les nobles vierges de Vesta, sont seuls exclus du droit d'hérédité ! Que leur sert-il de dévouer leur chasteté au salut de la patrie, d'appuyer l'éternité de l'empire sur le secours du ciel, d'étendre sur vos armes et sur vos aigles la salutaire influence de leurs vertus, et de faire pour tous les citoyens des vœux efficaces, si nous ne les laissons pas jouir même du droit commun? Comment pouvez-vous souffrir que, dans votre empire, on gagne plus à servir les hommes qu'à se dévouer aux dieux? » Ce n'est pas seulement un crime odieux, c'est une faute dont l'état portera la peine. « La république en souffrira, car il ne peut pas lui servir d'être ingrate. » On l'a bien vu par la famine qui vient de désoler une partie du monde. Symmaque en sait la cause, et il est heureux de nous la dire : « Si la moisson a manqué, la faute n'en est pas à la terre; nous n'avons rien à reprocher aux astres; ce n'est pas la nielle qui a détruit le blé, ni l'ivraie qui a étouffé la bonne herbe : c'est le sacrilège qui a desséché le sol, *sacrilegio annus exaruit.* » Les dieux ont vengé leurs temples et leurs prêtres.

Symmaque a l'occasion, dans le cours de son rapport, de faire à plusieurs reprises sa profession de foi : elle a été fort remarquée et mérite de l'être. Il faut reconnaître qu'elle présente un caractère d'élévation et de grandeur qui aurait un peu surpris les dévots de l'ancien temps. C'est celle des païens éclairés de cette époque, qui voulaient mettre d'accord leurs croyances religieuses et leurs opinions philosophiques. Ils s'en servaient volontiers dans leurs polémiques avec les chrétiens, et il leur semblait qu'elle pouvait offrir aux deux cultes un moyen de s'entendre, ou du moins de se supporter. Symmaque commence par établir la légitimité de la religion nationale : « Chacun a ses usages, chacun a son culte. La Providence divine (*mens divina*) assigne à chaque cité des protecteurs différens. De même que chaque mortel reçoit une âme en naissant, de même à chaque peuple sont attribués des génies particuliers qui règlent leurs destinées. » Ainsi les dieux qu'adore chaque nation ne sont que des serviteurs ou des délégués de la divinité suprême, et, dans ce système, l'unité divine n'est pas compromise par la multiplicité des dieux locaux. Mais Symmaque va plus loin; il laisse entendre qu'en réalité toutes les religions se confondent, et qu'elles ne sont que des formes diverses d'un même sentiment. « Reconnaissons, dit-il, que cet être, auquel s'adressent les prières de tous les hommes, est le même pour tous. Nous con-

templons tous les mêmes astres; le même ciel nous est commun; nous sommes contenus dans le même univers. Qu'importe de quelle manière chacun cherche la vérité? Un seul chemin ne peut suffire pour arriver à ce grand mystère, *uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum.* » Et, au moment de finir, il tient à mettre le trône du jeune prince sous la protection de tous ces dieux qu'il a tâché de réunir et de concilier : « Puissent toutes les religions employer leurs forces secrètes à vous soutenir, surtout celle qui a fait la grandeur de vos pères ! Pour qu'elle puisse vous défendre, laissez-nous la pratiquer. »

V.

Le rapport de Symmaque fut écouté avec une grande faveur. Le conseil impérial comprenait des chrétiens et des païens ; tous, sans distinction de culte, furent d'accord que les réclamations étaient justes, et qu'il fallait accorder ce qu'on demandait. L'empereur seul résista. Valentinien n'avait que quatorze ans, et il est vraisemblable que les conseillers gouvernaient l'empire sous son nom. Il leur laissait sans doute la direction des affaires politiques et militaires; mais pour les choses religieuses, il ne subissait pas leurs volontés. Éclairé par sa foi, écoutant ses scrupules, il n'hésita pas à se prononcer contre l'opinion générale avec une fermeté qui ne lui était pas ordinaire. Il reprocha aux chrétiens leur faiblesse, et répondit nettement aux païens qu'il ne rétablirait pas ce que son frère avait supprimé.

Mais on pouvait craindre qu'il changeât de sentiment, et que le sénat, appuyé par tous les politiques de l'empire, finît par avoir raison de la résistance de ce jeune homme. C'est alors que, pour maintenir le prince dans ses résolutions, pour l'empêcher de céder aux réclamations des païens, exprimées dans un si beau langage et soutenues par un parti si puissant, saint Ambroise entra ouvertement dans la lutte.

Tout le monde connaît l'histoire de l'évêque de Milan. On sait qu'il descendait d'une des grandes familles de Rome, celle des *Aurelii*, à laquelle appartenait aussi Symmaque, en sorte que les deux adversaires, dans ce grand débat, étaient assez proches parens. Fils d'un préfet des Gaules, on l'avait nommé de bonne heure gouverneur de l'Italie septentrionale, et il s'y était fait remarquer par son équité, son désintéressement, la netteté de sa parole, la décision de son caractère. L'empire comptait sur lui pour les plus hauts emplois, quand un hasard le donna à l'église. A la mort de leur évêque, les habitans de Milan ne pouvaient pas s'entendre sur le

choix de son successeur. Les esprits étaient fort animés et l'on allait en venir aux mains, quand le gouverneur, Ambroise, se présenta dans l'assemblée pour rétablir l'ordre. Il s'exprima avec tant de fermeté et de bonne grâce, que tout le monde en fut charmé. Aussi une voix s'étant élevée par hasard pour dire : « Qu'il soit notre évêque! » tous le répétèrent. Après quelque résistance, Ambroise céda, et le choix populaire fut sanctionné par les applaudissemens de toute la chrétienté. « Courage, homme de Dieu, lui écrivait saint Basile; c'est le Seigneur lui-même qui vous a choisi parmi les juges de la terre pour vous faire asseoir dans la chaire des apôtres : venez combattre le bon combat! » Ambroise y était merveilleusement préparé par sa vie antérieure. Il ne sortait pas d'un cloître, où d'ordinaire on fait mal l'apprentissage de la vie; il avait appris le monde en vivant dans le monde; il connaissait les affaires pour les avoir pratiquées. Il était de cette race des grands administrateurs de l'empire, esprits graves et sages, nourris des maximes du droit ancien, respectueux de l'autorité, dévoués au maintien de l'ordre. Il porta dans le gouvernement de l'église cette netteté de vues, cette décision, ce sens de la réalité et de la vie qu'il avait pris dans l'administration des provinces. C'était le digne adversaire de Symmaque, et les deux religions qui se disputaient l'empire allaient se combattre dans la personne de leurs deux plus illustres représentans.

Dès que saint Ambroise apprit la démarche du sénat et le succès qu'elle avait manqué d'obtenir, il s'empressa d'écrire une première protestation, dans laquelle il ne pouvait pas répondre en détail aux argumens du préfet de Rome, puisqu'il ne les connaissait pas encore. Il se contentait de rappeler au prince son devoir, et le faisait en termes énergiques et impérieux. Assurément, c'est un sujet soumis, mais il a le sentiment qu'il est l'interprète d'un pouvoir supérieur à celui des rois. « Tous ceux qui vivent sous la domination romaine, dit-il, servent l'empereur; mais l'empereur doit lui-même servir le Dieu tout-puissant. » Comme il parle au nom de ce maître souverain, il ne prie pas, il commande; il n'implore pas, il menace : « Soyez sûr que, si vous décidez contre nous, les évêques ne le souffriront pas. Vous pouvez aller dans les églises; vous n'y trouverez pas de prêtre pour vous y recevoir, ou vous en trouverez qui vous en défendront l'accès. Que leur répondrez-vous quand ils vous diront : L'autel de Dieu refuse vos présens, car vous avez relevé l'autel des idoles? » — C'est, on s'en souvient, ce qu'il a fait lui-même, à la porte de l'église de Milan, lorsque après le massacre de Thessalonique il en refusa l'entrée à Théodose.

Une fois qu'on lui eut communiqué, comme il le demandait, la

requête de Symmaque, il y répondit à loisir. La réponse est longue, plus longue que l'attaque, où l'on remarque une savante et habile concision, quelquefois même traînante et confuse, mais vive partout et souvent éloquente. Sans me piquer de suivre exactement une argumention où la suite fait défaut, je me contenterai de résumer les raisons que saint Ambroise oppose à son adversaire.

Ces raisons sont souvent de simples plaisanteries. Symmaque prétend que Rome redemande une religion sous laquelle elle a toujours été victorieuse, qui l'a sauvée des Gaulois et l'a délivrée d'Hannibal. Mais les Gaulois ont brûlé Rome; et, s'ils n'ont pas pris le Capitole, ce n'est pas le grand Jupiter, c'est une oie qui les en a empêchés : *Ubi tunc erat Jupiter? an in ansere loquebatur?* On dit que les dieux ont protégé Rome contre Hannibal; mais, s'ils sont venus cette fois à son secours, il faut avouer qu'ils l'on fait de mauvaise grâce et qu'ils n'y ont guère mis de diligence. Pourquoi ont-ils attendu pour se déclarer jusqu'après la bataille de Cannes? Que de sang n'auraient-ils pas épargné en se décidant un peu plus vite! D'ailleurs Carthage était païenne comme Rome; elle adorait les mêmes dieux et avait droit à la même protection. Il faut choisir : si l'on prétend que ces dieux ont été vainqueurs avec les Romains, il est impossible de nier qu'ils aient été vaincus avec les Carthaginois. Enfin, à la fameuse prosopopée de Symmaque, qui avait produit un grand effet, saint Ambroise croit devoir en opposer une autre: — c'est une lutte de rhétorique; — il fait, lui aussi, parler Rome, mais d'une façon très différente. « A quoi sert, dit-elle aux Romains, de m'ensanglanter chaque jour par le stérile sacrifice de tant de troupeaux? ce n'est pas dans les entrailles des victimes, mais dans la valeur des guerriers, que se trouve la victoire... Pourquoi me rappeler sans cesse aux croyances de nos pères? Je hais le culte de Néron. J'ai regret de mes erreurs passées; je ne rougis pas de changer dans ma vieillesse avec le monde entier. Il n'y a point de honte à passer dans un meilleur parti; il n'est jamais trop tard pour apprendre. »

Symmaque, on s'en souvient, s'était fort apitoyé sur le sort des Vestales; il avait parlé avec attendrissement « de ces nobles filles qui vouent leur virginité au salut de l'état, et, par l'influence de leurs vertus, attirent les secours du ciel sur les armes de l'empereur. » Saint Ambroise pense qu'il faut beaucoup rabattre de ces éloges. D'abord il fait remarquer qu'elles ne sont que sept : ce n'est guère de trouver dans tout l'empire sept jeunes filles qui fassent vœu de chasteté et renoncent aux joies de la famille pour se vouer au culte des dieux. D'ailleurs, elles n'y renoncent pas tout à fait et ne font pas des vœux perpétuels. Entrées à dix ans au service de

Vesta, elles doivent y rester trente ans. Ce temps écoulé, elles sont libres et peuvent se marier. « La belle religion, dit saint Ambroise, où l'on ordonne aux jeunes filles d'être chastes et où l'on permet aux vieilles femmes d'être impudiques ! » Sans compter qu'on ne se fie guère à leur vertu, puisqu'on éprouve le besoin de les épouvanter de menaces terribles pour les maintenir dans le devoir : elles doivent être chastes, sous peine d'être enterrées vives. Saint Ambroise pense que « ce n'est pas tout à fait être honnête que de l'être par crainte. » Enfin, si l'on punit sévèrement les coupables, on comble de distinctions et de faveurs celles qui se conduisent bien. Dans leur palais du forum, elles mènent une existence somptueuse ; on les promène dans Rome sur des chars magnifiques ; elles ne paraissent en public que couvertes de robes de pourpre et de bandelettes d'or. Tout le monde se lève en leur présence pour leur faire honneur ; elles ont partout, même au théâtre et au cirque, des places réservées et les meilleures. A ces prêtresses de Vesta, si riches, si honorées, saint Ambroise oppose les vierges chrétiennes. Celles-là s'engagent pour la vie, et elles gardent fidèlement leur vœu, quoiqu'elles soient libres de le violer ; elles ne sont pas sept seulement, comme les Vestales ; elles remplissent les villes, elles peuplent les solitudes. Elles n'ont pas besoin, pour se consacrer à Dieu, qu'on leur prodigue la fortune et les privilèges ; au contraire, ce sont les misères et les privations qui les attirent. Elles portent la robe de bure, elles se nourrissent plus mal que les esclaves, elles remplissent les emplois les plus vils. A côté de ces quelques femmes de grande famille, vertueuses par peur ou par ambition, et qui sont l'aristocratie de la virginité, les autres forment ce que saint Ambroise appelle « la populace de la pudeur, *videte plebem pudoris !* »

On pense bien qu'ayant cette opinion des Vestales, saint Ambroise ne peut pas supposer que le ciel se soit mis en peine de les venger. Aussi refuse-t-il de croire que la famine de l'année précédente ait été infligée à l'empire pour le punir des décrets de Gratien ; et sa grande raison, c'est qu'elle n'a pas duré, et qu'à une année stérile vient de succéder une année bénie. Jamais les récoltes n'ont été plus belles. Et pourtant les décrets sont toujours en vigueur ; les prêtres continuent à ne pas recevoir de salaire ; les biens des temples ne leur ont pas été rendus, et le sénat demande toujours l'autel de la Victoire ! Si l'on prétend que la disette était un indice de la colère des dieux, il faut bien reconnaître que l'abondance qui l'a suivie montre qu'ils se sont apaisés et ne réclament plus aucune satisfaction.

Jusqu'ici, saint Ambroise n'a guère employé que les argumens des apologistes ordinaires. Ces plaisanteries tantôt légères, tantôt

profondes, dont il se sert si volontiers, étaient d'usage dans la polémique chrétienne, et l'on en trouve des modèles ailleurs. Mais voici qui est plus nouveau et qu'il ne tient de personne. Il se trouve que la discussion l'amène à soutenir des principes auxquels l'église n'a pas toujours fait un bon accueil et qu'on est d'abord un peu surpris de rencontrer chez un évêque. On a vu que Symmaque est l'homme du passé ; il veut qu'on reste fidèle aux anciennes croyances, il regarde comme un crime de rien changer aux vieux usages. Naturellement saint Ambroise défend l'opinion contraire. Le passé n'est pas son idéal; il croit que rien n'est parfait en naissant et que tout gagne à durer. Si les changemens déplaisent, si l'on se fait une loi de retourner toujours en arrière, pourquoi s'arrêter en route? Il faut aller jusqu'au bout, revenir aux origines du monde, à la barbarie, au chaos; il faut préférer à nos arts, au bien-être dont nous jouissons, aux connaissances que nous avons acquises, le temps où l'homme ne savait pas se construire une maison ni ensemencer les champs, où il vivait sous les grands arbres et se nourrissait du gland des chênes ; il faut même, pour être logique, descendre encore plus loin, jusqu'à ce moment où la lumière n'existait pas encore et où l'univers était plongé dans les ténèbres. Nous regardons l'apparition du soleil comme le premier bienfait de la création ; pour Symmaque, c'est le premier pas vers la décadence. Par ces raisonnemens exprimés d'une façon subtile et frappante, saint Ambroise veut nous amener à penser qu'il ne faut pas condamner sans retour toutes les innovations, et nous préparer ainsi à la plus grande de toutes, l'introduction du christianisme. « Le monde, dit-il, après avoir longtemps erré, a changé de route pour arriver à la maturité et à la perfection : que ceux qui l'en blâment accusent la moisson parce qu'elle ne mûrit pas les premiers jours, qu'ils reprochent à la vendange de nous faire attendre jusqu'à l'automne, qu'ils se plaignent de l'olive parce qu'elle est le dernier fruit de l'année! » Et il conclut en ces termes : « N'est-il pas vrai qu'avec le temps tout se perfectionne? Ce n'est pas à son lever que le jour est le plus brillant; c'est à mesure qu'il avance qu'il éclate de lumière et qu'il enflamme de chaleur. » Voilà la théorie du progrès très nettement formulée : cette fois, l'église l'invoque à son profit ; mais le XVIIIe siècle l'ayant retournée contre elle, elle a été amenée à s'en méfier et même à la combattre comme une erreur coupable.

Une autre opinion de saint Ambroise mérite aussi d'être remarquée. Symmaque avait soutenu que c'était un devoir pour l'état de payer les prêtres. En effet, du moment que l'état et la religion sont indissolublement liés ensemble, les prêtres deviennent des fonction-

naires comme les autres et ont droit aux mêmes avantages. Il ne peut donc pas comprendre pourquoi le trésor public a cessé tout d'un coup de rétribuer leurs services. Saint Ambroise lui répond qu'après tout, le paganisme est traité comme les autres religions de l'empire, que les prêtres chrétiens ne reçoivent pas non plus de salaire, que les églises n'ont pas plus de droit que les temples à recueillir des héritages; et même il affirme qu'on est plus sévère pour elles, et qu'on veille avec plus de soin à les empêcher de s'enrichir. « Si une veuve chrétienne donne sa fortune aux prêtres des temples, le testament est bon (1); il est mauvais, si elle la laisse aux ministres de son Dieu. » C'est une injustice, mais saint Ambroise ne s'en plaint pas : « J'aime mieux, dit-il, que nous soyons pauvres d'argent et riches de grâces. » A ce culte salarié, *religio mendicans*, comme l'appelle déjà Tertullien, qui avoue son impuissance à vivre sans le secours de l'état, et qui mendie l'aumône du trésor public, il est fier d'opposer le merveilleux développement de l'église du Christ, qui a grandi sans le pouvoir et malgré lui, qui n'a pas besoin de ses libéralités pour vivre. « Tandis que nous nous glorifions du sang que nous avons versé, ils ne sont sensibles qu'à l'argent qu'on leur enlève. Cette pauvreté qui nous semble un honneur, ils la tiennent pour un outrage. Nous trouvons que les empereurs ne nous ont jamais plus prodigué leurs bienfaits que quand ils nous faisaient battre et tuer; Dieu a fait une récompense pour nous de ce qu'ils regardaient comme un supplice. Nous avons grandi, nous autres, par les châtimens, par les misères, par la mort. Mais eux, — voyez leurs nobles sentimens! — ils avouent que leur religion ne peut pas vivre si elle n'est pas payée par l'état. » On voit bien, sans qu'il le dise, que cette situation d'une église indépendante, se suffisant à elle-même et ne tendant la main à personne, lui paraît la meilleure, qu'il n'est pas d'avis qu'elle se mette sous la main de l'état en acceptant ses bienfaits, et qu'il a peur qu'elle ne paie sa fortune de sa liberté.

VI.

Ce discours fit changer le conseil d'opinion. La même unanimité qui s'était prononcée d'abord pour Symmaque se déclara pour saint Ambroise, et il nous dit que les païens ne furent pas moins vifs à l'approuver que les autres. Il fut donc décidé que les

(1) L'édit de Gratien n'enlevait aux temples que les biens-fonds, *prædia*. Il leur était permis de recueillir des dons en argent. Saint Ambroise prétend que les dernières lois l'interdisaient à l'église.

décrets de Gratien seraient exécutés. Le sénat pourtant ne se tint pas pour battu ; il renouvela plusieurs fois encore ses réclamations. Un moment même, pendant l'usurpation d'Eugène, il crut l'emporter, grâce au crédit dont Flavien jouissait auprès du nouveau prince ; mais son succès ne dura guère, et la victoire de Théodose ruina pour jamais ses espérances. Saint Ambroise a donc pleinement gagné sa cause devant ses contemporains : il est moins sûr qu'il ait été aussi heureux auprès de la postérité.

Il y a beaucoup de raisons pour qu'on lui soit aujourd'hui moins favorable qu'à Symmaque : d'abord Symmaque représente les vaincus. Il y a des gens qui sont toujours pour les plus forts : c'est le grand nombre ; mais il y en a aussi pour qui c'est un principe invariable d'être pour les plus faibles. Cette conduite est plus noble, quoique souvent aussi peu raisonnable : il faut être pour les plus justes. De plus, le rapport de Symmaque est fort agréable à lire ; c'est son œuvre la plus distinguée, la seule qui nous fasse comprendre la réputation dont il jouissait de son temps. Ni la sécheresse laborieuse de ses lettres, ni les déclamations ampoulées de ses panégyriques, ne nous faisaient rien attendre de pareil. Évidemment ici la passion religieuse l'a servi ; il défend une cause qui lui est chère, et, suivant le mot de Caton, le cœur l'a fait éloquent. Peut-être aussi ne l'a-t-il été que parce qu'il n'éprouvait pas le besoin de l'être. Il ne voulait pas composer une harangue, mais un simple rapport ; ce n'était pas le grand orateur qui parlait, mais le préfet de Rome qui exposait une affaire au prince. Ce genre n'exige pas les grands éclats, les larges développemens, les brillantes pensées qui sont à leur place dans les discours oratoires ; il demande seulement un ton grave, des raisonnemens serrés, de la logique, de la clarté. Symmaque était trop bon rhéteur pour ne pas obéir scrupuleusement aux règles de l'art ; il est heureux que les règles lui aient permis d'être plus simple qu'à son ordinaire, de ne pas se noyer dans les grandes phrases et de dire les choses comme il les sentait. Évidemment saint Ambroise ne sait pas si bien écrire que lui. C'est l'infériorité des pères de l'église, avec tout leur génie, de n'être jamais que des écrivains imparfaits. Pour bien écrire, ils se méfient trop de l'art et se fient trop à la grâce. Quand ils songent aux grands intérêts dont ils sont chargés, il leur semble futile de s'occuper des mots et des phrases, et ils sont trop portés à croire que Dieu saura bien toucher les cœurs tout seul, sans que les hommes s'en mêlent. J'ajoute que presque tous ont été gâtés par l'habitude du sermon. Assurément la chaire a été la grande puissance du christianisme ; c'est par elle qu'il a dominé le monde ; mais il arrive trop souvent que l'habitude de la parole improvisée rend

impuissant à la parole écrite. L'orateur qui trouve du premier jet le mot propre et l'image frappante quand il est entraîné par le mouvement de l'improvisation, s'embarrasse, hésite, lorsqu'il a la plume à la main. Ses expressions deviennent ternes, ses phrases traînantes; il porte dans ce qu'il écrit ces longueurs, ces répétitions, qui se comprennent, et qui même sont nécessaires quand on s'adresse à un public ignorant ou distrait. Il faut bien avouer que cette fâcheuse influence du sermon se fait sentir jusque dans les maîtres de l'éloquence chrétienne, saint Ambroise, saint Augustin; chez les autres, elle est tout à fait insupportable et nous rend pénible l'étude de leurs ouvrages, malgré les grandes pensées et les nobles sentimens qui s'y trouvent. Dès le premier jour, la beauté du rapport de Symmaque frappa tous les lettrés délicats; il parut si supérieur à celui de son adversaire que le poète Prudence, quelque vingt ans plus tard, éprouva le besoin de reprendre les argumens de saint Ambroise et de les mettre en vers, pour leur donner plus de force et plus d'éclat.

Mais il ne s'agit pas ici d'un concours de beau langage; l'affaire qui se discutait devant l'empereur était trop grave pour qu'on ne tienne compte que de l'éloquence. Il nous faut prendre pour nous-mêmes le conseil que saint Ambroise donnait à Valentinien, quand il lui disait « de ne pas s'arrêter aux grâces du discours, mais d'aller au fond des choses. » Cherchons donc à savoir de quel côté, dans cette grande lutte, étaient la justice et le droit. Quand on lit Symmaque un peu légèrement et qu'on prête trop d'attention à la vivacité de ses plaintes, il fait l'effet d'être un champion de la tolérance. C'est bien sa prétention, et saint Ambroise l'en raille très finement. Il rappelle que les païens n'ont pas toujours eu ces beaux sentimens dont ils se parent depuis qu'ils ne sont plus les maîtres. « Il est bien tard de parler aujourd'hui de justice et d'invoquer l'équité. Où donc était leur tolérance, quand ils pillaient les églises, quand ils tuaient les fidèles, quand ils refusaient à nos morts les consolations de la sépulture? C'est la dernière victoire du christianisme de les avoir forcés à blâmer leurs aïeux. » Il n'a pas de peine non plus à montrer qu'on n'imite pas leur exemple et qu'on ne leur rend pas les traitemens qu'ils ont infligés aux chrétiens. En réalité, ils ne peuvent pas se dire persécutés, puisqu'on les laisse libres de célébrer leur culte comme ils veulent. « A Rome, l'encens brûle sur les autels; les bains, les places, les portiques, sont occupés par les statues des dieux. » Que leur faut-il de plus? Il est vrai qu'on a cessé de payer un traitement à leurs prêtres; mais en a-t-on jamais accordé aux ministres des autres cultes, et est-ce vraiment une persécution que d'être réduit à la condition commune?

Sans doute aussi, on a pris les biens des temples; mais quel usage en avaient-ils fait? « Qu'ils comptent devant vous, dit saint Ambroise, les captifs qu'ils ont délivrés, les pauvres qu'ils ont nourris, les secours qu'ils ont donnés aux exilés pour les faire vivre ! » Il pouvait ajouter qu'une religion intimement liée à l'état, comme le paganisme, et qui s'en fait gloire, ne doit pas être trop surprise que le prince se regarde un peu comme le maître chez elle, et qu'il dispose sans scrupule de ses biens quand il en a besoin. Reste le crime qu'on a commis en supprimant l'autel de la Victoire. C'est ici surtout que la réponse de saint Ambroise est curieuse à noter. Symmaque s'en est plaint comme d'un acte d'intolérance : saint Ambroise démontre que rien n'est plus conforme à la parfaite équité, et que c'est au nom même de la liberté des croyances que la mesure a été prise. Est-il juste que les sénateurs chrétiens soient forcés d'assister à des cérémonies dont ils ont horreur? Pourquoi veut-on à toute force les en rendre témoins, si ce n'est pour les en faire complices? « Ne semble-t-il pas qu'on entende leurs ennemis qui disent d'un air de triomphe : Ils ont beau faire, la fumée de nos sacrifices frappera leurs yeux, leurs oreilles entendront les airs de nos musiciens, la cendre des victimes pénétrera dans leurs gosiers, l'encens parfumera leurs narines ; en vain ils essaient de détourner la tête, la flamme du foyer sacré colorera leurs visages ! » Puisqu'on ne traîne pas les païens aux autels du Christ, c'est bien le moins qu'en revanche ils n'obligent pas les chrétiens à fréquenter les autels des dieux.

En réalité, ce n'est pas la tolérance que demande Symmaque pour un culte qu'on ne persécute pas encore, c'est la domination. Il est vrai que, dans un des plus beaux passages de son rapport, il soutient que toutes les religions ont un fonds commun, et que, sous des noms divers, elles adorent le même Dieu, ce qui semble indiquer qu'elles ont toutes les mêmes droits, et qu'il veut qu'elles soient traitées avec la même bienveillance ; mais à côté de ces idées larges, qui témoignent d'un esprit dégagé de préjugés et qui flattent singulièrement notre dilettantisme religieux, il y en a d'autres qui amènent à des conclusions contraires. Il nous dit que chaque nation a ses divinités particulières, qui lui sont attribuées par la divinité suprême, pour la garder et la protéger dans ses dangers. Si ce sont véritablement les dieux propres de la cité, aussi inséparables d'elle, suivant son expression, que l'âme l'est du corps, tous les citoyens leur doivent un culte. C'est une religion d'état qu'il institue, et l'on sait que toute religion d'état est inévitablement condamnée à l'intolérance.

Je crois donc que l'on commet une forte méprise et qu'on dé-

place les rôles, quand on veut faire de Symmaque un défenseur et de saint Ambroise un ennemi de la liberté de conscience. C'est le contraire qui me paraît être la vérité. Je suppose que le parti qui, de nos jours, fait profession d'être le plus opposé à l'église, serait fort étonné s'il consentait à lire avec attention le discours de l'évêque de Milan. Il y trouverait une des satisfactions les plus vives qu'on puisse éprouver, celle de découvrir des argumens pour sa cause chez quelqu'un qu'on regarde comme un adversaire. Il y a, par exemple, des passages dont on pourrait se servir si l'on voulait répondre à ceux qui s'irritent de la confiscation des biens du clergé. Pour nous borner à des polémiques récentes, qui passionnent autour de nous les esprits, il me semble que les partisans de la séparation des églises et de l'état et de la suppression du budget des cultes pourraient, avec un peu de complaisance, mettre saint Ambroise de leur côté. Je crois aussi que les gens qui se montrent si acharnés à ne pas souffrir d'emblèmes religieux en dehors des églises, sous le prétexte qu'ils sont une injure pour ceux qui pratiquent d'autres croyances, ou même qui n'en ont aucune, seraient en droit de rappeler que c'est précisément la raison qu'invoquaient les sénateurs chrétiens pour demander au prince de faire disparaître l'autel de la Victoire. Pourquoi, disaient-ils, cette partialité en faveur d'un culte? Est-il juste que, dans un lieu où tous se réunissent au même titre, il y en ait de mieux traités que les autres, *etiam ne in communi concilio non erit communis conditio?* On pourrait donc dire, si l'on se permettait d'appliquer aux choses du passé les mots d'aujourd'hui, qu'ici saint Ambroise est le radical et Symmaque le réactionnaire. Ce qui est sûr, en tout cas, ce que nous pouvons affirmer sans crainte d'être contredit, c'est que, dans le grand débat que nous venons de raconter, c'est Symmaque qui soutient le privilège et saint Ambroise qui réclame la liberté.

GASTON BOISSIER.

LA

RELIGION EN RUSSIE

III[1].

LES DEUX CLERGÉS ET LE CLÉRICALISME ORTHODOXE.

Nous avons, il y a une douzaine d'années, étudié ici l'église et le clergé russes (2). Bien des choses ont, depuis lors, changé en Russie, jusque dans le domaine qui semble le moins accessible à l'humaine loi du changement, dans l'église. Elle a été l'objet constant de l'attention, sinon des faveurs de l'état. Le « nihilisme » a indirectement relevé son crédit. Le gouvernement de l'empereur Alexandre III, anxieux de barrer aux propagandistes révolutionnaires l'accès du peuple, s'est adressé au clergé. Les deux publicistes qui, durant ces dernières années, se sont partagé la direction de l'opinion dominante, feu Katkof et feu Aksakof, étaient tous deux d'accord pour renforcer l'action de l'église au profit de l'état; et, dans les conseils du tsar, les deux hommes les plus influens du nouveau règne, le comte Dmitri Tolstoï et M. Pobédonostsef, professent presque également que l'église orthodoxe est le meilleur support du pouvoir autocratique. En cela, ils sont dans la tradition ; l'autocratie tsarienne, comme nous le disions récemment, est d'es-

(1) Voyez la *Revue* du 15 avril et du 15 août 1887.
(2) Voyez la *Revue* du 15 juin 1874.

sence religieuse : c'est une sorte de théocratie patriarcale. En reprenant la triple devise : orthodoxie, nationalité, autocratie, les Aksakof et les Katkof ne faisaient que ramener la Russie aux beaux temps du règne de Nicolas. Ce qui est nouveau, c'est l'appel fait au clergé, c'est la confiance témoignée aux ministres de l'église, spécialement pour le grand problème de tous nos gouvernemens modernes, pour l'éducation et l'enseignement populaire. A l'église orthodoxe, toujours peu ambitieuse d'initiative, au clergé russe, hier encore universellement dédaigné, il a été assigné un rôle qui peut sembler au-dessus de leurs forces, et qu'ils n'ont point eu la présomption de convoiter.

On sait qu'à la tête de l'église nationale, Pierre le Grand a placé une assemblée de dignitaires ecclésiastiques nommés par le tsar. Près de ce « très saint synode » est un délégué de l'empereur portant le titre de procureur-général ou haut-procureur (*ober-procouror*). Ce fonctionnaire, qui personnifie le pouvoir civil, est toujours un laïque. Il doit, selon les instructions de Pierre le Grand, être l'œil du tsar. Sa fonction est de veiller à ce que toutes les affaires ecclésiastiques soient traitées conformément aux ukases impériaux. En Russie, il n'y a point de ministre des cultes. Le haut-procureur en tient lieu ; il a sa place au comité des ministres et ne relève que du maître. Les religions dissidentes dépendent du ministère de l'intérieur ; l'église orthodoxe s'administre par le synode, sous le contrôle de son procureur. Ce dernier étant le fondé de pouvoir de l'empereur, c'est par lui que s'exercent tous les droits attribués au souverain. C'est lui qui propose et expédie les affaires, lui qui fait exécuter les mesures prises. Aucun acte synodal n'est valable sans sa confirmation ; il a un droit de *veto* dans le cas où les décisions de l'assemblée seraient contraires aux lois. Chaque année, il présente à l'empereur un rapport sur la situation générale de l'église, sur l'état du clergé et de l'orthodoxie dans l'empire et parfois au dehors.

Cette importante fonction, Pierre le Grand, désireux de faire marcher le clergé comme une armée, conseillait de la confier à un militaire, homme hardi et décidé. Sous Nicolas, le haut-procureur fut pendant longtemps un officier de cavalerie, aide-de-camp de l'empereur, le comte Protassof. De pareils choix pour un pareil poste n'avaient rien de très surprenant dans un pays alors habitué à voir les plus hautes fonctions civiles occupées par des généraux. L'impression était autre en Occident, où l'on se représentait un hussard rouge présidant en bottes éperonnées une assemblée d'évêques. Le haut-procureur a, depuis longtemps, cessé d'être un hussard ; de ce côté, il n'y a plus de motifs de susceptibilité pour la dignité de l'église, de raillerie ou de scandale pour l'étranger.

Sous Nicolas, du reste, lorsque l'église était régie par le sabre de Protassof, ce que le tsar demandait avant tout à son haut-procureur, c'était de fourbir les armes rouillées de l'orthodoxie pour la mener à l'assaut des régions hétérodoxes de la frontière. La réforme du clergé, la situation matérielle et morale des popes, la justice ecclésiastique, l'enseignement des séminaires, n'avaient, pour le suprême curateur de l'église et pour son vicaire près du synode, qu'un intérêt secondaire. La propagande au profit de l'église d'état semblait leur grand souci.

Avec Protassof, l'apôtre bureaucratique de l'orthodoxie en Lithuanie et dans les provinces baltiques, le haut-procureur était devenu le ministre du prosélytisme. Il l'est resté avec ses successeurs, les Tolstoï et les Pobédonostsef. Si la propagande n'a plus été leur unique préoccupation, elle est demeurée la principale. Au lieu de calmer les passions religieuses et d'inculquer autour d'eux l'esprit de tolérance, ces tuteurs laïques de la hiérarchie se sont donné pour mission de secouer l'apathie de l'église et de stimuler le zèle convertisseur d'un clergé à leur gré trop indifférent ou trop tiède. Au lieu de maintenir l'église dans le cercle de sa mission purement religieuse, ils se sont efforcés d'élargir la sphère de l'activité ecclésiastique, cherchant à transformer l'église en moyen de gouvernement et le clergé en agent politique.

Les passions nationales et l'agitation révolutionnaire ont également contribué à cette sorte de cléricalisme orthodoxe, parfois secondé à la cour par les penchans personnels du souverain ou par la dévotion de la souveraine, car, à Pétersbourg de même qu'à Byzance, l'influence des femmes n'a pas toujours été étrangère au gouvernement de l'église (1). Inévitable sous un pareil régime, ce piétisme officiel s'est particulièrement manifesté aux époques d'inquiétudes révolutionnaires, sous Nicolas, sous Alexandre II, sous Alexandre III. Il s'était déjà fait jour sous la gestion du comte Dmitri Tolstoï, qu'Alexandre II avait appelé simultanément aux lourdes fonctions de ministre de l'instruction publique et de haut-procureur du saint-synode (2). Il a éclaté bruyamment sous l'administration de M. Pobédonostsef, ancien précepteur de l'empereur Alexandre III, dont il est demeuré le confident. Sorte de moine laïque, nourri des Écritures et des mystiques, traducteur de l'*Imitation*, défiant, par principe comme par tempérament, de toutes les libertés politiques et religieuses, M. Pobédonostsef semble moins appartenir à la Russie contemporaine qu'à l'Espagne du XVIe siècle. On l'a appelé un Phi-

(1) Ainsi, par exemple, l'empereur Alexandre II cédait souvent, dans les questions religieuses, aux inspirations de sa femme, l'impératrice Marie Alexandrovna.

(2) On sait qu'Alexandre III lui a depuis confié le ministère de l'intérieur.

lippe II orthodoxe. Sa droiture, son austérité, son manque d'ambition personnelle, le mettent assurément fort au-dessus du roi catholique. De Philippe II ou des grands inquisiteurs espagnols, le haut-procureur a la foi, le fanatisme froid et patient, la haine de l'hétérodoxie, la passion de l'unité, l'habitude d'identifier les intérêts de l'état et les intérêts de l'église, le peu de scrupules quand il s'agit des uns ou des autres. On comprend qu'à tous les ministères qu'ait pu lui offrir la confiance du maître, un pareil homme ait préféré un pareil poste. Du saint-synode, il peut veiller à la fois sur l'église et sur l'état, faire la police spirituelle de l'empire, et, sans avoir la responsabilité du pouvoir, inspirer la politique de son impérial élève.

I.

En Russie, le clergé n'est pas seulement un corps, c'est une classe. Jusqu'à une époque toute récente, ce n'était pas seulement, comme en France avant la révolution, un des ordres de l'état, c'était une caste. Cette caste, longtemps fermée, se subdivise elle-même en deux classes différentes et parfois rivales : les popes et les moines, le clergé séculier paroissial et le clergé régulier monastique, ou, selon l'expression vulgaire, le *clergé blanc* et le *clergé noir*. Entre ces deux clergés, la distinction fondamentale est le mariage. Le clergé noir est voué au célibat; le clergé blanc, celui qui forme proprement la caste, est marié. Comme la tradition impose aux évêques le célibat, l'épiscopat est demeuré le monopole des moines.

Les Russes et les Grecs n'ont connu que les premières phases du monachisme, celles du moyen âge antérieur à saint Bernard, ou au moins à saint Dominique et à saint François. Des deux grandes directions de la vie religieuse, la vie active et militante, la vie contemplative et ascétique, les moines d'Orient ont toujours préféré la seconde, sans doute la mieux adaptée à l'esprit oriental. Chez eux, Marthe a toujours été sacrifiée à Marie. C'est pour la pénitence et l'ascétisme, pour la prière et la méditation que se sont fondés la plupart des couvens orthodoxes. Ce n'est ni le besoin de se grouper pour la lutte, ni le zèle du bien des âmes, c'est l'amour de la retraite, c'est le renoncement au monde et à ses combats qui ont jadis peuplé les couvens de la Russie. Les ennemis auxquels on y venait livrer bataille, c'était, à l'exemple des rudes athlètes de la Thébaïde, la chair rebelle et le dragon tentateur, sans autres armes que la prière et le jeûne. N'est-ce pas ainsi, à force de macérations, que les ermites de Petchersk ont mérité d'être appelés « des anges terrestres et des hommes célestes? » Le moine russe n'avait en

vue ni l'activité intellectuelle, ni le travail manuel, ni la charité, ni la propagande ; mais son salut personnel et l'expiation des péchés du siècle.

« La mission des moines, disaient encore sous Nicolas, au théologien Palmer, les religieux de Troïtsa, n'est ni l'étude ni le travail d'aucune sorte; leur mission est de chanter les offices, de vivre pour le bien de leurs âmes et de faire pénitence pour le monde (1). » Et ils ajoutaient que l'ascétisme était le nerf du christianisme, se vantant d'y être demeurés plus fidèles que les Latins, y voyant une marque de la supériorité de leur église. A certains de ces moines de Saint-Serge, les deux vices séculaires des monastères orientaux : l'ignorance de l'esprit, la saleté du corps, semblaient presque une vertu de leur état. Quand Palmer, après avoir passé quelques jours dans leurs cellules, se plaignait des insectes et de la vermine, ses hôtes lui répondaient, d'accord à leur insu avec notre Benoît Labre, que, dans un couvent, ces créatures avaient leur utilité comme instrument de mortification et exercice de patience. Pour le moine du peuple, l'idéal du religieux est toujours l'anachorète du désert ; c'est le stylite sur sa colonne ce sont les saints ensevelis vivans dans les catacombes de Kief. Les noms des monastères rappellent la Thébaïde ; les plus grands portent celui de *laure (lavra)*, les petits ceux de *skyte* ou de *désert (poustynia)*. Leurs cryptes et leurs catacombes sont moins la tombe des morts que la demeure des anciens anachorètes retirés dans les grottes à l'exemple des pères du désert. Les cavernes, telles que le *sacro-speco* de saint Benoît à Subiaco, ou la *cueva* de saint Ignace à Manresa, semblent avoir conservé sur l'imagination religieuse du peuple leur antique attrait. Dans le voisinage du skyte de Gethsémani, près de Troïtsa, l'on peut visiter les catacombes où de modernes émules des saints de Kief se sont enfouis des années, dans des cellules souterraines, loin des hommes et de la lumière du jour. En Crimée, au monastère de l'Assomption, près de Bachtchi-Saraï, des moines se sont établis, entre le ciel et la terre, dans des grottes aériennes pratiquées aux flancs du rocher et reliées entre elles par de frêles galeries de bois. Ce couvent de troglodytes n'a pas un siècle d'existence. Le goût de la vie d'ermite n'est pas éteint dans le peuple; si l'état n'en autorise plus la fondation, les sectaires dissidens s'érigent encore des ermitages dans les contrées écartées.

Pour la vie religieuse, comme pour la foi, la Russie n'a rien ajouté à ce que lui apportèrent les Grecs : elle n'eut aucun ordre qui lui fût propre. Les couvens russes eurent beau subir, à différentes époques, diverses réformes, il n'en sortit rien d'original. Leur idéal

(1) W. Palmer : *Notes of a visit to the Russian Church.*, p. 200-201.

demeura toujours en arrière ; leurs modèles furent toujours au dehors. C'est ainsi qu'au XIe siècle, un moine du nom de Théodore introduisit aux Grottes de Kief, d'où ils se répandirent au loin, les statuts du monastère constantinopolitain de Stoudion, avec la pratique de la vie commune. Les milices religieuses de la Russie n'ont jamais offert cette prodigieuse variété de troupes, d'armes, d'uniformes de toute couleur, qui a donné tant d'éclat et de puissance aux armées monastiques de l'Occident. Par suite, les monastères russes n'ont rien connu de comparable aux grandes figures de moines pacifiques ou batailleurs, hommes d'action, hommes de plume, au besoin hommes d'état, qui ont tant remué le monde latin. La Russie a eu des moines ; elle n'a pas eu d'ordres religieux. De même que chez nos bénédictins, les monastères russes ont quelquefois été des colonies, partant des dépendances les uns des autres, mais de ce groupement n'est sortie aucune puissante congrégation. La vie monastique a ainsi manqué à la fois de variété et de cohésion, de diversité et d'unité.

Sauf les grandes laures, la population des cloîtres n'est plus aujourd'hui ce qu'elle fut autrefois. Le peuple y afflue en pèlerinage, les moines qui s'y enferment sont relativement en petit nombre ; souvent ils semblent n'être plus que les gardiens de ces forteresses religieuses, jadis habitées par des milliers d'hommes. La décadence graduelle du monachisme est déjà indiquée par la répartition géographique des monastères. La plupart se groupent à l'entour des vieilles capitales ou des vieilles républiques, de Kief, de Moscou, des deux Novgorod, de Pskof, de Tver, de Vladimir. Dans les régions de colonisation récente, dans la *terre noire* ou les steppes du sud, les couvens sont rares. Les Russes en établissent cependant toujours quelques-uns dans les contrées nouvellement colonisées, ainsi en Crimée, ainsi dans le Caucase, où les moines russes ont repeuplé des cloîtres abandonnés depuis des siècles ; ainsi en Sibérie et en Asie centrale. Dans ces régions écartées, les couvens sont d'ordinaire fondés et dotés par l'état, comme des établissemens d'intérêt public, servant de point d'appui à la colonisation et à la russification.

Il y a aujourd'hui dans l'empire environ 550 couvens, abritant près de 11,000 moines et de 18,000 religieuses, soit moins de 29,000 personnes pour le clergé noir des deux sexes (1). Un pareil chiffre, pour un tel empire, n'a de quoi alarmer personne, d'autant que, si le nombre des religieuses tend à croître, le nombre

(1) D'après les comptes-rendus du procureur du saint-synode (déc. 1886), la Russie possédait 380 couvens d'hommes, comptant une population de 6,772 moines et de 4,107 novices, soit en tout, 10,879 religieux, — et 171 couvens de femmes, renfermant 4,941 nonnes et 12,966 novices ou sœurs converses, soit en tout 17,907 religieuses.

des moines reste stationnaire. Il n'y a là rien de comparable au spectacle offert naguère par l'Espagne ou l'Italie. En dépit des obstacles de tout genre apportés chez nous au recrutement des congrégations, la Russie orthodoxe, avec une population de fidèles presque double, compte cinq ou six fois moins de religieux, de frères ou de sœurs de toute sorte que la France catholique; peut-être en a-t-elle moins que la minuscule Belgique. Ce qui ne se retrouve guère qu'en Russie, ce sont les vastes cités monastiques, telles que Troïtsa ou Petchersk, encore peuplées de centaines de moines. Elles font revivre à nos yeux les légendaires colonies d'ascètes de l'Orient ou des îles de Lérins. La laure des catacombes de Kief contient 600 moines ou novices. Dans la même province, un couvent de femmes, dit de Florovo, renferme près de 500 religieuses. Une remarque encore à faire, c'est qu'en Russie, comme dans la France de l'ancien régime, il y a plus de couvens d'hommes que de couvens de femmes, ce qui, du reste, n'empêche pas les religieuses de l'emporter aujourd'hui par le nombre.

Aux moines officiellement enrégimentés dans les monastères de l'empire, il faut ajouter les irréguliers du monachisme, les Russes enrôlés dans les couvens du dehors, au Mont-Athos notamment. Un des vingt « couvens chefs » de la Sainte-Montagne, le Pantalemon ou Rossicon, en abrite 400 ou 500. D'autres occupent les ermitages de Saint-André et du prophète Élie, ou mènent isolément la vie de solitaires. Anachorètes ou cénobites, ces moines russes de l'Athos sont, pour la plupart, venus à l'Agion-Oros en simples pèlerins, quelques-uns encore enfans. La beauté du site, la douceur du climat, la facilité de l'existence, la contagion d'une pieuse oisiveté, les ont retenus. Ils vivent là en liberté, dans une molle contemplation, entre l'azur du ciel et la nappe bleue de la mer Égée, loin des règlemens et du contrôle du saint-synode impérial. Le gouvernement de Pétersbourg, tout en les soutenant dans leurs démêlés avec les caloyers grecs, ne daigne pas leur reconnaître le titre de moines, car les lois interdisent de prendre le voile sans autorisation. Il se défie de ces libres colons de la vieille république monacale. Loin d'en encourager l'émigration, il les traite à l'occasion en déserteurs; il leur a plus d'une fois interdit le voyage et les quêtes dans la mère patrie. Les moines russes de l'Athos, au besoin déguisés en laïques, n'en continuent guère moins à faire en Russie de fructueuses collectes. Quêter pour les ermites de l'Athos est une ressource des aventuriers avides d'exploiter la crédulité populaire.

Malgré la faveur que lui témoigne encore le peuple, le monachisme, en Russie comme dans tout l'Orient, est en déclin, moins

cependant qu'en Grèce et dans les autres états orthodoxes, où les couvens, déjà bien réduits de nombre, semblent menacés d'une prochaine disparition. Ce n'est pas seulement que notre civilisation est mortelle à l'ascétisme oriental; que l'activité ou la sécurité de la vie moderne éloigne du cloître beaucoup des âmes qui venaient y chercher un asile; c'est que, en Orient, la vie religieuse ne s'est point, comme chez nous, successivement adaptée à toute les évolutions de la société pour les seconder ou les arrêter; c'est qu'elle ne s'y est point renouvelée par le travail ou par la charité.

La vie formaliste du moine russe, presque tout entière absorbée en pratiques machinales, a peu d'attraits pour les natures cultivées. Il se cache cependant, sous la robe noire du religieux, quelques hommes du monde, d'anciens officiers par exemple. J'ai entendu citer des hégoumènes qui avaient commandé des régimens avant de commander des couvens. Pareils au P. Zosime des *Frères Karamazof* de Dostoïevsky, ils avaient demandé à la cellule d'un monastère la paix ou l'oubli. Les anciens soldats ne sont pas rares parmi les moines; sous le régime du long service militaire, beaucoup de vieux troupiers échangeaient l'uniforme contre le froc, et la caserne contre le cloître. Parmi les religieux sortis du peuple, plus d'un pourrait faire la même réponse que le moine de Vologda à l'Anglais Fletcher : « Pourquoi es-tu entré au couvent? lui demandait l'envoyé de la reine Élisabeth. — Pour manger en paix. »

L'entretien de leurs couvens, le service de leurs églises, le chant des longs offices du rite grec, voilà la principale occupation des moines russes; le travail des bras ou de la tête ne tient dans leur vie qu'une place secondaire. Selon l'usage des couvens grecs, le noviciat, pour la plupart, ne consiste guère qu'à servir les moines plus âgés. Le novice, comme l'indique son nom russe *(poslouchnik)*, est une sorte de serviteur, on pourrait presque dire de domestique. Aussi, novice et frère lai ou frère convers sont-ils en russe synonymes. Rien qui rappelle, dans ces couvens, la lente et scrupuleuse initiation donnée aux futurs religieux dans les noviciats des ordres catholiques. Le novice russe n'apprend guère de la vie monastique que la routine; c'est elle qui le forme à l'existence toute mécanique de la plupart des moines.

On entend encore en Russie parler des richesses des couvens : il faut savoir ce que sont ces richesses. Les monastères russes ont perdu la plupart de leurs terres, ils ont conservé les objets mobiliers, les présens, les *ex-voto* amoncelés dans leur sein depuis des siècles. Rien en Italie ou en Espagne ne peut plus donner une idée de ces splendeurs; l'or et l'argent revêtent les châsses des saints et l'*iconostase* de l'autel; les perles et les pierreries couvrent les

ornemens sacrés et les images. Ces trésors appartiennent aux icones et aux saints : les moines n'en sont que les gardiens; ils peuvent vivre pauvres au milieu d'eux.

Jadis les couvens possédaient de vastes domaines : les terres et les villages s'étaient accumulés dans leurs mains, aussi bien que les pierres et les métaux précieux. Dans la sainte Russie comme partout, l'état dut de bonne heure chercher à contenir l'extension des biens de l'église. Les propriétés des monastères s'étaient démesurément agrandies à la faveur de la domination tatare; l'autocratie moscovite s'en inquiéta dès le xve et le xvie siècles. En dépit de leur piété souvent bigote, les derniers princes de la maison de Rurik n'hésitèrent pas à mettre une borne à la mainmorte monastique. Ivan III avait déjà confisqué les biens des églises et des couvens du territoire de Novgorod. Ivan IV, au milieu de ses *oprit-h-niks* et de son harem de la Slobode-Alexandra, avait beau mettre sa dévotion à parodier la vie religieuse, le Terrible se plaisait à réprimander les moines, les poursuivant de ses pédantesques sarcasmes, leur reprochant leur paresse, leur vie molle et déréglée attribuant leurs vices à l'excès de leurs richesses. Sous son règne, le concile de 1573 fit défense aux monastères les plus opulens d'acquérir des terres nouvelles; le concile de 1580 étendit cette interdiction à tous les couvens. Le clergé régulier et séculier, menacé dans sa fortune, recourut naturellement à ses armes spirituelles. A la liturgie furent ajoutés des anathèmes contre les spoliateurs de l'église. Dans un missel du diocèse de Rostof de 1642 se trouve, en marge de ces anathèmes, cette annotation à l'usage du protodiacre : « chante fort (1). »

Ces solennelles imprécations lancées par la voix de tonnerre des diacres ne réussirent pas à conjurer la sécularisation. Le tsar Alexis retira aux moines l'administration de leurs terres; Pierre le Grand s'adjugea le meilleur de leurs revenus; Pierre III entreprit de séculariser tous les biens de l'église; Catherine II ne les rendit au clergé que pour s'en faire concéder l'abandon par les autorités ecclésiastiques. Les biens incamérés par l'amie de Voltaire, en 1764, comprenaient 1 million *d'âmes*, les femmes non comprises, selon le système de dénombrement des serfs. Les deux tiers appartenaient aux moines : Troïtsa seul avait 120,000 paysans mâles. Solovetsk possédait presque toute la côte occidentale de la Mer-Blanche, avec des salines, des pêcheries et une flotte de cinquante voiliers. Aux couvens de tout ordre, la tsarine ne laissa que quelques terres sans serfs, des moulins, des prairies ou pâturages, des étangs pour la pêche, des bois pour le chauffage.

(1) *Vozglasi velmi.* — *Rousskaia Starina*, fév. 1880, p. 207.

En s'emparant de la plus grande partie des biens des monastères, l'état s'était engagé à contribuer à l'entretien des moines. De là l'allocation « aux laures et monastères » qui figure encore au budget impérial. Cette subvention montait, en 1875, à 440,000 roubles ; en 1887, elle était réduite à 402,000. Cette somme était inégalement répartie entre plus de trois cents monastères, habités par 5,500 moines ou frères lais et par au moins autant de religieuses. Chacun des couvens subventionnés ne recevait guère en moyenne qu'un millier de roubles, c'est-à-dire à peine de quoi entretenir une de ses églises. En fait, pour une trentaine de ces couvens, l'allocation gouvernementale ne dépassait pas 500 roubles, tombant pour quelques-uns à 20 roubles. Calculés par tête de religieux, les subsides annuels du gouvernement n'atteignaient pas en moyenne 40 roubles, soit, au cours du change, moins d'une centaine de francs. Si sobre que soit leur table, ce n'est pas avec une pareille dotation que peuvent vivre les monastères et les moines. Aussi entend-on souvent réclamer la suppression de ces subventions de l'état, d'autant que les monastères subventionnés sont parfois les plus riches. Les défenseurs des couvens répondent que ces allocations du trésor ne sont qu'une maigre indemnité des biens qui leur ont été enlevés.

Ces biens confisqués au XVIIIe siècle, les monastères russes sont parvenus à les reconstituer, en partie, au XIXe siècle. C'est là un phénomène qui n'a rien d'étrange ; il s'est reproduit partout sous nos yeux ; la générosité de la foi et l'avare économie de la vie religieuse suffisent à l'expliquer. En enlevant leurs biens aux couvens, le gouvernement russe leur a laissé ou leur a rendu la faculté d'en acquérir de nouveaux. L'état a opposé d'autant moins d'obstacles à la reconstitution de la fortune monastique que, grâce à l'organisation de l'église, l'emploi de cette fortune n'échappe pas entièrement au contrôle du gouvernement.

Comme institution de l'état, les monastères jouissent de la personnalité civile ; pour chaque acquisition de terre, à titre onéreux ou gratuit, il leur faut toutefois une autorisation. Non content de leur permettre d'accepter les libéralités des particuliers, l'état a parfois lui-même concédé aux moines des domaines pris sur les biens de la couronne. On calcule que, de 1836 à 1861, le gouvernement impérial a ainsi distribué, entre 180 couvens, 9,000 désiatines de terres ou de prairies et 16,000 désiatines de forêts (1). Vers la fin du règne d'Alexandre II, les propriétés territoriales du clergé noir étaient évaluées à près de 156,000 désiatines ; et, depuis, elles ont dû grandir encore. Les monastères du gouvernement

(1) La désiatine vaut 1 hectare 9 ares.

de Novgorod possédaient ensemble environ 10,000 désiatines ; Saint-Serge seul en possédait 7,000. Pour apprécier cette fortune immobilière, il ne faut pas oublier qu'en Russie, dans le nord surtout, où sont situés la plupart des couvens, il y a nombre de terres de 50,000, voire de 100,000 hectares et plus, et que souvent les revenus de ces immenses domaines sont inférieurs au revenu d'une ferme vingt fois moindre en Occident. Il n'en est pas moins vrai que certains couvens sont redevenus de grands propriétaires, à telle enseigne que l'on a pu se demander s'ils n'avaient pas le droit d'être représentés aux assemblées territoriales (*zemstvos*).

Les terres ne forment, en tout cas, que la moindre partie de la fortune ou des revenus des monastères. Beaucoup possèdent en outre des capitaux que leurs supérieurs font valoir au mieux de leurs intérêts. On disait, il y a quelques années, que Solovetsk, cette ultima Thulé du monde monastique, Solovetsk de la Mer-Blanche, cet asile classique de la vie ascétique, avait perdu 600,000 roubles dans la banqueroute de Skopine. Plusieurs couvens des deux sexes ont été victimes du même sinistre financier. Abbés et abbesses, avec une avide ingénuité fréquente chez les gens d'église, avaient confié leurs économies à cette banque municipale qui servait aux déposans un intérêt de 6 1/2. Les affaires d'argent, les placemens de capitaux sont, dans la sainte Russie comme ailleurs, un des soucis des chefs de maisons religieuses. Quoique, à cet égard, les abus et les plaintes même soient rares, certains faits, tels que le procès de l'abbesse Métrophanie, sous Alexandre II, ont montré que le soin d'enrichir leur communauté entraînait parfois les saintes âmes à de profanes habiletés. D'une famille aristocratique fort bien en cour, elle-même ancienne *freiline* ou demoiselle d'honneur de l'impératrice, l'abbesse Métrophanie fut traduite en cour d'assises pour avoir employé, au profit de son couvent et de ses bonnes œuvres, des moyens peu réguliers, tels que captations, dols, faux. Le jury était composé de marchands, de petits bourgeois (*mechtchanes*), de paysans, c'est-à-dire des classes les plus respectueuses de la foi et de l'habit religieux : on eût pu craindre que la robe de l'accusée en imposât aux jurés de Moscou. L'ancienne *freiline* n'en fut pas moins condamnée. Quelques années plus tard, sous Alexandre III et sous l'administration de M. Pobédonostsef, il est fort douteux que la même abbesse eût été traduite devant le jury ; en tout cas, d'après les nouveaux règlemens, l'affaire eût été jugée à huis-clos. Pour avoir été reconnue coupable par les tribunaux laïques, l'abbesse Métrophanie n'en a pas moins gardé la vénération de dévots admirateurs ; pour quelques-uns, sa charité était tout son crime, et sa condamnation n'a été qu'un martyre.

A certains couvens russes, comme aux jésuites du XVIIIe siècle,

et à certaines maisons religieuses de nos jours, on a reproché de se livrer à des opérations industrielles ou commerciales sans même payer patente. L'Anglais Fletcher disait, au XVIe siècle, que les moines étaient les plus grands marchands de la Russie. Aujourd'hui, on ne saurait dire que les monastères d'hommes ou de femmes s'adonnent au commerce ; ils se contentent de vendre les produits de leurs terres ou de leur travail. Ce qui est vrai, c'est que plusieurs possèdent, dans les villes, des maisons et des magasins qu'ils louent aux commerçans, et d'où ils tirent un revenu élevé. Saint-Serge, par exemple, touche annuellement une centaine de milliers de roubles pour ses maisons et magasins de Moscou et de Pétersbourg. En outre, certains marchands moscovites lui abandonnent une part du revenu de leurs immeubles ou du produit de leurs affaires.

Les couvens ont beau posséder des terres ou des maisons au soleil, il est malaisé d'évaluer leur richesse. Les sources en sont trop multiples et trop cachées. On a évalué l'ensemble de leurs revenus à une dizaine de millions de roubles, ce qui, pour plus de cinq cents couvens, ne ferait pas 20,000 roubles par maison. On a de même estimé leurs valeurs mobilières à 20 ou 25 millions (de roubles), sans compter les objets précieux de toute sorte : or, argent, pierreries, vases, reliquaires, en possession des moines. En Russie, comme ailleurs, il s'est trouvé des barbares pour conseiller de mettre en vente ces vénérables trésors de l'art national, afin de mieux doter la bienfaisance publique ou l'enseignement populaire. D'autres amis du progrès, faisant valoir que les richesses ne conviennent point à l'institution monastique, se contenteraient de mettre la main sur les terres et sur les revenus des moines pour grossir le budget de l'instruction publique. C'est là une question qu'on a plus d'une fois agitée. Quelques réformateurs iraient jusqu'à supprimer entièrement les couvens, dans l'intérêt même de la religion, afin d'attribuer leurs revenus au clergé séculier. Les projets de ce genre sont rarement exempts d'une part d'illusion. On oublie que les grandes laures historiques de la Russie ne sauraient vivre sans revenus : que le peuple n'est pas préparé à les voir fermer ou à voir de simples popes y remplacer les moines. On oublie surtout que la plus grande partie des ressources des monastères leur vient toujours de l'aumône, et que supprimer les couvens, ce serait, le plus souvent, supprimer leurs revenus.

Les moines ont conservé la principale source des revenus monastiques, les offrandes, source ancienne, profonde, qui, depuis des siècles, jaillit de toutes les couches de la terre russe ; loin de tarir, elle va sans cesse grossissant. Aux couvens appartiennent la plupart des reliques et des images en renom ; aux couvens vont la plupart des pèlerins et des aumônes. Les chemins de fer et l'émancipation

des serfs, les facilités morales et matérielles laissées au moujik ont prodigieusement développé les pèlerinages. Il y a une vingtaine d'années, Kief s'enorgueillissait de la visite de deux cent mille pèlerins. Les savans s'effrayaient, pour la santé publique, de ces agglomérations d'hommes à certaines fêtes. Comme dans les grands pèlerinages de l'Inde, de la Perse, de l'Arabie, on faisait remarquer que, en Europe, le choléra semblait parfois avoir pris son point de départ, à Kief, parmi les pèlerins. Aujourd'hui, le nombre des pieux visiteurs des catacombes de Petchersk a quadruplé et quintuplé. Kief est devenu le premier pèlerinage du monde chrétien, si ce n'est du globe. En certaines années, en 1886 notamment, la ville sainte de Dniepr a compté, assure-t-on, près de 1 million de pèlerins, qui tous ont acheté un cierge et laissé une obole.

A Saint-Serge, de même qu'à Petchersk, l'affluence est telle qu'à certaines solennités les cierges finissent par manquer. Il arrive aux moines de Troïtsa de revendre cinq fois de suite le même cierge aux pèlerins qui viennent prier sur la tombe de saint Serge. La vente des croix et des saintes images, fabriquées à la laure, est une autre source de revenu. Ces pieux souvenirs ne sont cédés aux fidèles qu'avec un bénéfice de 100 ou 200 pour 100. Les aumônes perçues pour la remise du pain bénit (*prosfora*) rapportent à Troïtsa de 80,000 à 100,000 roubles par an. Vers 1870, le même monastère ne tirait de ses *prosfory* qu'une trentaine de mille roubles, et, vers 1830, qu'un millier. On voit la progression. Il y a, en outre, le produit des messes dites à la fois, à toute heure, dans les douze églises de la laure, et des *Te Deum* ou des *Requiem* chantés devant la châsse de saint Serge. Un tiers est prélevé par le métropolite ; le surplus revient au couvent. Les moines ont le produit des *Te Deum* chantés par eux devant d'autres reliques ou d'autres images, et la piété des marchands de Moscou ne les laisse pas chômer.

Les grands monastères ont encore une autre source de revenus : ce sont les auberges et les buffets établis à leurs portes et loués par les moines aux industriels qui les exploitent. A Troïtsa, les hôtelleries de la laure hébergent ainsi des milliers de personnes. Il est vrai qu'à Troïtsa même, à Petchersk et dans nombre de couvens, les pèlerins pauvres reçoivent une hospitalité gratuite, ou bien, comme à notre Grande-Chartreuse, les voyageurs laissent en partant une aumône à leur convenance. Dans quelques monastères, les pèlerins ne se contentent pas d'une courte visite. Il en est qui, pour accomplir un vœu, y font une longue station. A Solovetsk notamment, sur les dix ou quinze mille passagers qui profitent du court été d'Arkhangel pour atteindre en bateau la citadelle monas-

tique de la Mer-Blanche, plus d'un reste des mois et parfois des années en servage volontaire au profit des moines.

De ces revenus monastiques de provenances si diverses, une partie, nous l'avons vu, va aux métropolites ou aux archevêques, à ce que nous pourrions appeler la mense épiscopale des grands sièges. Le reste n'est pas toujours perdu pour le pays : la bienfaisance publique ou l'instruction populaire en ont déjà leur part. Comprenant que le meilleur moyen de défendre leurs revenus était d'en user noblement, le clergé noir et les monastères ont commencé à faire d'eux-mêmes ce que leurs adversaires prétendaient leur imposer. Beaucoup ont fondé des écoles, des asiles, des hôpitaux. Ce n'était pas toujours chez eux une innovation. Plusieurs avaient, dès le moyen âge, ouvert des refuges pour les pauvres et les mendians. Aujourd'hui, une bonne partie des sommes léguées aux couvens est affectée, par les donateurs mêmes, à la création d'établissemens d'enseignement ou de charité. Outre des écoles et des orphelinats pour les enfans des deux sexes, saint Serge a fondé naguère un hôpital de femmes. D'autres ont construit des asiles pour les infirmes ou les vieillards. Il y a aujourd'hui plus de soixante hôpitaux attachés à des couvens ou entretenus à leurs frais.

Une chose distingue ces fondations monastiques des fondations analogues de l'Occident, c'est que toutes ces œuvres sont plutôt entreprises avec l'argent des monastères que par les mains des religieux. Les écoles, les refuges, les hospices établis par les moines sont souvent tenus par d'autres. Parfois même (ainsi pour l'hôpital de femmes élevé par saint Serge), les monastères abandonnent au clergé diocésain l'administration, et jusqu'au service religieux, des établissemens fondés par eux. C'est que le caractère séculaire du monachisme russe persiste, et que ni l'église ni l'état ne semblent désireux de l'en voir changer. Ils craindraient de laisser les moines s'écarter du vieil esprit de leur institut, et prendre, comme leurs frères d'Occident, une part trop indépendante aux luttes de la vie et aux affaires du siècle. Veut-il réclamer le concours du clergé, pour l'enseignement, par exemple, le gouvernement préfère s'adresser au clergé séculier ; il est peu disposé à laisser s'établir des congrégations pouvant apporter dans l'éducation du peuple un esprit particulier. Les Russes qui reprochent le plus aux moines leur oisiveté ne se soucieraient pas toujours de les en voir sortir ; ils aimeraient mieux les ramener aux solitudes de la Thébaïde. Aux ordres militans, aux actives et remuantes congrégations de l'église romaine, la plupart préfèrent encore des ascètes voués à la contemplation ou à la routine des rites traditionnels. S'il n'y a pas plus de Russes à demander l'entière suppression des monastères, c'est, comme je l'entendais dire à l'un d'eux, que

l'esprit ascétique est encore trop vivant dans les couches populaires pour que le peuple se passe entièrement de moines. « En fermant nos monastères, nous risquerions, me disait-il, de faire ouvrir des skytes clandestins. Or mieux vaut des couvens de l'état que des moines occultes. »

II.

Moins nombreux que les couvens d'hommes, les couvens de femmes sont d'ordinaire plus peuplés. Au premier abord, les statistiques officielles semblent indiquer moins de religieuses que de religieux ; à y bien regarder, on voit que, dans les cloîtres, le nombre des femmes dépasse celui des hommes. La loi ne les admettant aux vœux monastiques qu'à quarante ans, la statistique ne compte comme religieuses que les filles ayant dépassé cet âge. Les règlemens, qui, depuis Pierre le Grand, interdisent aux jeunes filles la profession monastique, ne leur défendent pas l'entrée du cloître. Elles y vivent comme novices, et restent libres de rentrer dans le monde et de se marier. Beaucoup, préférant cette liberté, vieillissent au couvent sans faire de vœux.

Le nombre des femmes qui prennent le voile est, depuis un siècle, en progression sensible. En 1815, il n'y avait, dans l'empire, que 91 couvens, avec moins de 1,700 religieuses professes. Vers 1870, la Russie ne comptait encore que 11,000 nonnes ou novices, réparties en 148 monastères. Une quinzaines d'années plus tard, en 1886, le chiffre des femmes vouées à la vie religieuse était monté à près de 18,000 et le nombre de leurs couvens à 171. Quoiqu'il y ait encore loin de là aux 120,000 ou 130,000 sœurs de toute robe possédées par la France, on voit qu'en Russie, comme partout de nos jours, c'est sur la femme que le cloître exerce le plus d'attraction.

En dehors des novices ou des nonnes qui portent la robe à traîne de la religieuse orthodoxe, la Russie compte quelques milliers de béguines ou *tchernitsy*, c'est-à-dire femmes vêtues de noir. Ces *tchernitsy*, sorte de chanoinesses plébéiennes, vivent en commun, dans le célibat et dans le jeûne, sans faire de vœux, gardant chacune son pécule et sa liberté. Elles sont, d'habitude, fort respectées du peuple ; on prétend que beaucoup d'entre elles ne revêtent la robe sombre de *tchernitsa* que pour vivre indépendantes de leurs familles. Pour ces filles du peuple, chez lequel la femme est encore tenue dans un servage oriental, cette profession de piété est un procédé d'émancipation. Quand une fille d'artisan ou de paysan veut se faire *tchernitsa*, il est d'usage de lui abandonner la part de l'avoir commun qui doit lui revenir à la mort de ses parens. Ce sont

ces béguines que l'on rencontre quêtant dans les rues ou à la porte des églises, coiffées d'un épais bonnet rond avec de grandes oreilles. La religieuse demeure enfermée dans son couvent ; si elle n'est pas strictement cloîtrée, il lui faut pour sortir une permission de l'abbesse (1).

La noblesse et les professions libérales apportent aux couvens de femmes un contingent presque aussi élevé que celui des familles sacerdotales. La raison en est simple : pour les filles du clergé comme pour les autres, le monastère n'est qu'une retraite ; pour les fils de popes, c'est une carrière. La plupart des nonnes orthodoxes sortent de la classe des marchands ou des petits bourgeois *(mechtchané)*. Pour y être moins nombreuses qu'en Occident, les femmes du monde ne sont pas rares au couvent. Plus d'une y vient chercher un abri contre le chagrin ou la passion, telle que la pâle religieuse rencontrée par Théophile Gautier à Troïtsa, telle que la Lise de Tourguénef, qui, entre elle et l'homme qu'elle aime, met l'infranchissable barrière du voile. Pour la femme plus encore que pour l'homme, le cloître reste l'hospice des douleurs morales. Tant que son âme aura des générosités que la vie ne sait employer, tant que son cœur aura des blessures dont il ne voudra guérir, les couvens sont assurés de ne pas demeurer vides.

Les monastères de femmes vivent généralement du travail des religieuses ou d'aumônes. Des sœurs quêteuses voyagent pour recueillir les offrandes des bonnes âmes. Les nonnes n'ayant pas d'églises à desservir, les exercices de piété leur laissent, pour le travail, plus de temps qu'aux religieux de l'autre sexe. Aussi leur vie est-elle moins oisive. Elles se livrent à des travaux manuels de toute sorte, et le produit en est parfois mis en vente. Certains couvens sont renommés pour la confection de riches étoffes, de broderies d'or et d'argent et de vêtemens d'églises. D'autres s'adonnent à diverses fabrications industrielles. Ainsi, par exemple, à Arsamas, dans le gouvernement de Nijni-Novgorod, le monastère d'Alexéievsk, dont les ateliers, autrefois décrits par Haxthausen, ont conservé leur vieille réputation.

S'ils emploient utilement leurs loisirs et leurs revenus, la plupart de ces couvens russes manquent d'un des principaux attraits des nôtres, l'esprit de sacrifice, le dévoûment au prochain. Communautés de femmes ou d'hommes, la Russie compte peu de maisons entièrement consacrées au soin des pauvres, des malades, des vieillards, des enfans. Cet admirable génie de la charité, qui, dans

(1) Dans la *Rous* primitive, les précautions prises vis-à-vis des religieuses étaient telles que, d'après un récent historien, les aumôniers de monastères de femmes devaient être eunuques. (Goloubinsky : *Istoriia rousskoi tserkvi*, t. II, p. 529; L. Léger : *Chronique dite de Nestor*, 304.)

l'église catholique, en France particulièrement, a rajeuni la profession religieuse, l'adaptant merveilleusement à toutes les misères humaines, n'a encore qu'effleuré l'église orthodoxe de Russie. Déjà cependant se manifeste chez elle une sorte de pieuse contagion. Les religieuses se sont toujours, dans leur intérieur, occupées d'œuvres de charité. Elles tendent à leur faire une place plus large. Quelques abbesses ont fondé des hôpitaux où les malades sont soignés par la main des épouses du Christ. Il s'est même formé quelques congrégations spécialement vouées au soin des infirmes et des pauvres. La Russie est fière d'avoir, elle aussi, ses sœurs de charité; à l'inverse de ce qui se fait à Paris, Pétersbourg et Moscou cherchent à les substituer dans les hôpitaux aux infirmières mercenaires. On ne leur fait guère qu'un reproche, leur trop petit nombre.

Elles ont beau porter le nom de sœurs de charité, ces sœurs russes ne sont pas, en général, regardées comme des religieuses. Elles ne font pas de vœux; elles n'ont pas de règles ou de constitutions spécialement approuvées par l'autorité ecclésiastique. Ce ne sont, pour la plupart, que de pieuses femmes associées pour le soin des malades. Comme tout, en Russie, doit commencer avec un but patriotique et sous la protection du pouvoir, ces sœurs, placées sous le patronage de l'impératrice Marie Alexandrovna, ont été instituées pour soigner les blessés militaires. La guerre turco-russe de 1877-1878 ouvrit subitement à leur activité un champ immense. Des femmes du monde s'enrôlèrent parmi elles; les salons des deux capitales fournirent aux ambulances des infirmières aux mains délicates. Beaucoup avaient trop présumé de leurs forces; elles ont rejoint leurs blessés dans les cimetières improvisés de Bulgarie. A une époque où la femme russe était tourmentée d'un vague besoin de dévoûment, pouvait-elle rester sourde à l'appel fait à sa générosité par la patrie et la pitié? Comme aux plus nobles élans se mêlent les bouffées des passions et les fumées de la vanité, la vogue mondaine, le goût des aventures, l'amour-propre même, ne furent pas étrangers à cette levée de la charité. Aussi, à dire vrai, tout ne fut pas sujet d'édification parmi ces sœurs laïques. La guerre terminée, les femmes qui avaient servi sous le brassard de la croix rouge ne furent pas toutes licenciées. A défaut des blessés de l'armée, elles se mirent à veiller les malades des hôpitaux. Leur œuvre s'est ainsi perpétuée.

La religion a beau sembler seule capable de provoquer ou de soutenir de semblables renoncemens, ces volontaires de la charité ne se sont pas toutes inspirées des exemples du Christ. Il en est qui, en partant soigner les blessés ou les malades, n'ont guère vu là qu'une manière « d'aller au peuple, » un peu moins décevante que l'apostolat révolutionnaire. Parmi les jeunes filles aux cheveux courts ac-

courues au chevet des blessés de Plevna, plus d'une s'honorait d'avoir substitué l'amour de l'homme à l'amour de Dieu, faisant fi de l'antique charité chrétienne au profit des viriles doctrines de la solidarité et de l'altruisme. L'âme russe a une sincérité de foi qui la rend plus capable de pareils exploits. La religion que prêchaient aux mourans ces modernes sœurs n'était pas toujours celle de l'Évangile. Il s'est trouvé, sous cet habit de la charité, de jeunes socialistes pour faire de la propagande jusque dans les ambulances ou les hôpitaux. Quelques-unes de ces sœurs (je le tiens d'un témoin oculaire) s'étaient donné pour mission, dans les camps de Bulgarie, d'écarter des blessés l'ombre de Dieu. Disputant les âmes aux superstitions des popes, elles poursuivaient de leurs sarcasmes la pusillanimité des moribonds assez faibles pour accepter les consolations d'une foi surannée. On voit que, pour porter le nom de sœurs de charité, ces infirmières n'étaient pas toutes des religieuses.

Ce ne sont point celles-là qu'on cherche à enrôler pour les hôpitaux. Elles n'ont, du reste, jamais été qu'en minorité parmi les libres servantes des malades. Si ce n'est pas la religion qui les a toutes amenées au pied du lit des pauvres, c'est d'ordinaire la religion qui les y fait rester. Une institution comme celle des sœurs de charité ne saurait guère s'étendre et ne saurait guère durer qu'en se soumettant à l'austère discipline de nos filles de Saint-Vincent-de-Paul ou de nos Petites-Sœurs des pauvres. Quelque vivaces qu'en soient les racines au cœur de la femme, la charité a besoin, pour donner tous ses fruits, de l'égale chaleur de la foi et du couvert de la vie religieuse. Il y faut la continence, la pauvreté volontaire, l'obéissance filiale. Cela est si vrai qu'en Angleterre on a vu des protestans fonder, pour le soin des infirmités humaines, de véritables communautés de femmes.

III.

A côté ou au-dessous du clergé noir vient le clergé blanc, le clergé séculier et marié. Ce clergé a été longtemps érigé en corporation héréditaire : alors même que les murailles de la caste ont été officiellement renversées, il continue à former une sorte de tribu de Lévi. Aujourd'hui encore, dans les séminaires, l'on ne rencontre guère que des fils de popes.

Recteurs, professeurs, élèves, les hôtes des écoles ecclésiastiques de tout ordre se recrutent presque uniquement parmi les fils et les filles de prêtres, car il y a des établissemens pour leurs filles, aussi bien que pour leurs fils. Académies de théologie ou séminaires sont moins faits pour les jeunes gens qui veulent entrer dans le clergé que pour les jeunes gens issus du clergé. En dépit des lois qui en

ouvrent l'accès à toutes les classes, les fils de popes sont encore presque seuls à solliciter d'y être admis. Beaucoup, il est vrai, ne font que traverser le séminaire pour passer dans les carrières civiles. Les séminaires n'en ont pas moins gardé un caractère de caste ; à certains égards, ils sont la propriété et la forteresse de la caste. Ils l'entretiennent dans son isolement, en donnant aux enfans du clergé une éducation à part, dans des maisons pratiquement fermées aux autres familles. Aussi, pour supprimer la caste, a-t-on parfois proposé de supprimer le séminaire. Ce serait peut-être le seul moyen d'avoir un clergé vraiment séculier. Par malheur, l'église entend nourrir ses prêtres d'autres alimens que des sciences profanes. La vocation sacerdotale exige un long dressage, difficile dans des collèges publics, au milieu de jeunes gens voués à de tout autres soucis. Si rien ne l'oblige à conserver des écoles primaires spéciales pour ses filles et ses fils, le clergé ne saurait guère fermer ses séminaires pour donner aux futurs prêtres un enseignement tout laïque.

Ce n'est point qu'en Russie les séminaires et les écoles ecclésiastiques de tout rang se distinguent beaucoup, par les idées ou les sentimens, des établissemens laïques. L'esprit n'en est pas toujours meilleur. La religion même est loin d'y posséder toujours sur les âmes l'ascendant que semblerait lui devoir assurer l'éducation cléricale. De ces maisons ecclésiastiques sont, de tout temps, sortis nombre d'incrédules. Si le fait n'est nullement particulier à la Russie, il n'est nulle part plus fréquent. Cette anomalie apparente s'explique, en partie, par le régime longtemps suivi dans les séminaires, par les rigueurs morales et les privations matérielles infligées aux séminaristes. En dépit des lois et des privilèges officiels du clergé, on n'y a longtemps connu d'autre discipline que les verges et les châtimens corporels. Les supérieurs, dit-on, n'y ont même pas toujours renoncé aujourd'hui. Mal nourris, insuffisamment vêtus, aigris par de précoces souffrances, ne connaissant guère de la religion que de fastidieuses pratiques, les séminaristes prenaient en aversion et leurs maîtres et leur vocation, et la société et l'église. Les académies ecclésiastiques ne valaient pas beaucoup mieux ; les étudians en théologie ne se faisaient pas scrupule de fréquenter le *traktir* ou le *kubak*. Jusque parmi cette élite de la jeunesse sacerdotale, la débauche et les orgies de toute sorte n'étaient pas rares. Il arrivait à ces élèves en théologie d'être rapportés du cabaret ivres-morts ; dans leur argot de séminaire, cela s'appelait, naguère encore, la translation des reliques. Un fils de prêtre, mort à vingt-trois ans de misère et d'excès, Pomialovsky, s'était fait un nom en dépeignant, dans ses *Nouvelles*, la vie des « vieilles bourses » (ainsi nommait-on dans le peuple les séminaires) ; Pomialovsky y avait lui-même été élevé

comme boursier. A une certaine époque, ces maisons avaient si mauvaise réputation que, pour les peupler, la police était obligée de recourir à une sorte de presse parmi les enfans du clergé. Les professeurs, mal payés, mal traités par les supérieurs monastiques, étaient aussi misérables et aussi mécontens que leurs élèves. Comment, après cela, s'étonner que les séminaires russes aient longtemps été une pépinière du radicalisme?

Aujourd'hui même, malgré les réformes accomplies par le comte Tolstoï et par M. Pobédonostsef, l'esprit des séminaires orthodoxes n'est pas toujours beaucoup plus religieux. Le séminariste libre penseur est un type qui n'a pas encore disparu. Sous Alexandre III, les écoles du clergé se sont parfois montrées non moins indisciplinées que les gymnases civils ou les universités. Les révoltes n'y sont pas sans exemple. On a vu, à Moscou, en 1885, le métropolite contraint de recourir aux bons offices de la police pour dompter une rébellion de son séminaire. Comme correction, les mutins furent, dit-on, fustigés jusqu'au sang, *manu militari*, en présence du métropolite, qui les excitait au repentir, après avoir, selon les mauvaises langues, béni de sa main les verges. Deux ou trois ans plus tôt, toujours sous Alexandre III, les séminaristes de Voronèje, mécontens de leur recteur, s'étaient appropriés, contre lui, les procédés des conspirateurs politiques contre le tsar. Ils avaient tout simplement tenté de faire sauter leur supérieur au moyen de matières explosibles placées dans un calorifère donnant sur son cabinet. Et ce n'était pas, chez ces futurs ecclésiastiques, une invention nouvelle; deux ans auparavant, en 1879, ils avaient, de la même manière, essayé de se débarrasser de leur inspecteur. Il n'y a que des séminaristes russes pour se permettre de pareils expédiens. Cette année même, parmi les conspirateurs qui, en mars 1887, avaient fabriqué, pour l'empereur Alexandre III, des bombes strychninées, il se rencontrait « un candidat (bachelier) en théologie » de l'académie ecclésiastique. On sait, du reste, qu'il n'est pas de procès politique où ne figurent des fils de popes.

Jusque vers la fin du règne d'Alexandre II, les élèves diplomés des séminaires étaient admis à l'université, au même titre que les élèves des collèges classiques. Cette faculté leur a été brusquement retirée, durant la crise du nihilisme. Est-ce l'appréhension de leurs tendances radicales, est-ce la défiance de leur pauvreté et des mauvais conseils de l'indigence, qui a fait fermer aux séminaristes les portes du haut enseignement? Était-ce uniquement le désir de restreindre le nombre des étudians et d'arrêter le recrutement des groupes révolutionnaires en diminuant le prolétariat lettré? Était-ce simplement, comme l'affirmaient les rapports officiels, l'infériorité des séminaires vis-à-vis des gymnases classiques? Toujours

est-il qu'en coupant aux séminaristes l'entrée de l'université, en rejetant sur les académies de théologie les fils de popes sans vocation ecclésiastique, le gouvernement a renforcé l'isolement de la caste sacerdotale. L'état a dressé une barrière de plus entre les enfans du clergé et les classes instruites.

Si les jeunes gens issus du clergé continuent à être élevés dans des écoles spéciales, l'enseignement donné dans ces écoles se rapproche singulièrement de celui des établissemens laïques. Les séminaires russes ont à peu près les mêmes programmes que les gymnases, avec cette différence que, durant les dernières années, les études théologiques se superposent aux études classiques. Ce qu'on appelle en France le grand et le petit séminaire se trouvent ainsi réunis. L'enseignement des séminaires russes n'est point ce qu'on se figure à l'étranger. En peu de pays, les connaissances demandées au clergé sont aussi variées : c'est le slavon liturgique, puis le latin, puis un peu de grec, quoique le grec tienne peu de place pour un pays de rite grec. L'élève n'est point borné aux langues anciennes et aux lettres sacrées : une langue vivante, le français ou l'allemand, à son choix, doit lui ouvrir l'accès du monde moderne et les sources des cultes dissidens. Les programmes sont pleins de promesses ; les lettres n'y font pas tort aux sciences. A la géométrie, à l'algèbre, à la physique, s'ajoute, pour le futur curé, un peu de botanique, d'économie rurale et parfois même de médecine. Le tout est couronné par l'histoire, la philosophie, la théologie, dont chaque branche a son enseignement spécial. Il serait difficile de concevoir, pour des ecclésiastiques, un plus large système d'enseignement. L'inconvénient est, comme dans toutes nos écoles modernes, que les matières enseignées se pressent dans un temps trop limité, en sorte que l'ampleur des études prend sur leur profondeur.

L'ignorance n'est point la principale plaie du clergé russe ; c'est la pauvreté, ou plutôt le manque de moyens d'existence indépendans. Le clergé paroissial n'est point salarié ou ne l'est que d'une façon insuffisante. Un tiers seulement des popes touche une allocation de l'état, et ces privilégiés ne sauraient vivre de ce que l'état leur donne. Les provinces où les cultes étrangers ont de nombreux adhérens sont les seules où les prêtres orthodoxes reçoivent un traitement sérieux. Dans ces régions, la politique unit l'intérêt de l'orthodoxie à l'intérêt national ; elle empêche l'état de laisser le pope à la charge de son troupeau. Alors même, le curé russe ne reçoit guère plus de 300 roubles ; avec cela, le pope, père de famille, se trouve encore souvent dans une situation inférieure à celle des ministres des confessions rivales, qui d'ordinaire sont, eux aussi, salariés par l'état. Les défiances mêmes du gouvernement contre les hétérodoxes

l'engagent à en payer le clergé pour le mieux tenir sous sa main. Avec le clergé orthodoxe, il n'est pas besoin de tels moyens; l'état le tient sous sa tutelle par assez d'autres liens. Cet exemple montre l'erreur de ceux qui font consister la séparation de l'église et de l'état dans la suppression du budget des cultes. Peu d'églises ont été aussi étroitement unies à l'état que l'église russe, et, jusqu'à une époque toute récente, il n'y avait pas en Russie de budget des cultes. Aucun clergé n'a été plus dépendant du gouvernement, et, aujourd'hui encore, la plus grande partie de ce clergé ne reçoit rien du trésor.

Alors que, chez nous, l'on en discute la suppression, la Russie incline au salariat des cultes. Chez un peuple, en effet, où l'église est liée à l'état, le salariat du clergé offre à tous deux plus d'avantages que d'inconvéniens. Pour que le prêtre ait profit à se passer des subventions du gouvernement, il faut qu'il soit libre de sa tutelle. Dépendre à la fois de l'état par l'administration ecclésiastique, et des fidèles par les besoins pécuniaires, c'est pour un clergé une trop lourde servitude. Pour qu'il n'en soit pas écrasé, il faut que l'une de ces deux dépendances l'affranchisse de l'autre. Dans un pays encore pauvre, comme la Russie, subventionner le prêtre serait le meilleur moyen de le relever aux yeux du peuple. L'obstacle est dans les finances. Le chapitre du culte orthodoxe est déjà un de ceux qui ont le plus grossi, dans un budget dont tous les chapitres se sont singulièrement enflés. L'allocation du saint-synode a plus que décuplé depuis une cinquantaine d'années : en 1833, elle n'atteignait pas 1 million de roubles; en 1887, elle montait à près de 11 millions. Il est vrai que le clergé urbain ou rural ne touchait guère que la moitié de ces 11 millions (1). Sur 33,000 paroisses, 18,000 environ avaient seules part aux libéralités de l'état. Heureusement pour l'église que la piété privée est plus généreuse

(1) Voici, d'après le budget de 1887, comment se répartissent les sommes allouées au saint-synode et au culte orthodoxe :

	roubles.
Administration centrale	246.789
Chapitres des cathédrales, consistoires, archevêchés et évêchés	1.437.493
Monastères	402.472
Clergé des villes et des campagnes	6.392.022
Subvention aux établissemens d'instruction du clergé	1.748.060
Établissemens orthodoxes à l'étranger	188.122
Travaux de construction	265.541
Dépenses diverses	307.643
TOTAL	10.988.142

Ajoutons, comme point de comparaison, que le service des cultes étrangers était inscrit au même budget de 1887 (chapitre du ministère de l'intérieur) pour la somme de 1,758,000 roubles.

envers elle que le trésor. Le budget que lui octroie l'état est au moins doublé par les libres dons des particuliers. Le clergé recueille des quêtes, des troncs des églises, des offrandes de toute sorte, une douzaine de millions de roubles. En outre, le saint-synode possède des capitaux, une sorte de fonds de réserve amassé peu à peu et montant à une trentaine de millions (de roubles), dont le revenu s'ajoute au budget du culte orthodoxe.

En Russie, de même qu'en France, le budget du culte dominant pourrait être regardé comme une dette nationale. Là aussi, la subvention accordée à l'église n'est qu'une mince indemnité des biens qui lui ont été enlevés. Dans l'ancienne Moscovie, l'église possédait d'énormes propriétés territoriales. La terre et les paysans étaient la monnaie du pays; les princes et les boyars, pauvres de numéraire, payaient en terres les prières du clergé. C'est ainsi que l'église était devenue le plus grand propriétaire de la Russie. Ses biens, déjà limités par les vieux tsars, l'église les a, pour la plupart, perdus au XVIIIe siècle. La sécularisation, effectuée en 1764, atteignit le clergé blanc en même temps que les couvens. En s'emparant des biens ecclésiastiques, Catherine II, comme une trentaine d'années plus tard notre assemblée constituante, prétendait n'y porter la main qu'afin d'en faire un meilleur usage « pour la gloire de Dieu et le bien du pays. » Plus heureuse ou plus habile que la révolution française, la tsarine eut l'art de faire ratifier par le clergé la dépossession de l'église. Un seul prélat, Arsène Matséiévitch, archevêque de Rostof, protesta au nom des canons de l'église. On lui répondit en le dépouillant de l'épiscopat. Comme plus d'un des récalcitrans aux volontés autocratiques, il fut déclaré fou ou radoteur (*vral*), et à ce titre enfermé pour la vie dans une prison de Revel. Il y mourut après vingt ans de captivité, et sa mort fut tenue secrète, de peur que les dévots n'eussent l'idée de l'honorer comme confesseur de la foi.

Le clergé séculier, de même que les couvens, a conservé ou recouvré une partie de ses terres. Dans chaque paroisse, le pope a d'ordinaire la jouissance d'un champ; la plupart des communes lui attribuent une trentaine de désiatines (1). Les prêtres qui reçoivent un traitement du trésor sont parfois les mieux dotés de terres. C'est que, dans les provinces de religion mixte, là où il est en concurrence avec le curé catholique, le pasteur protestant ou le mollah musulman, le pope est soutenu par l'état, comme un agent de russification. D'après les statistiques du *Zemstvo* de Podolie, les 1,350 paroisses orthodoxes de ce seul diocèse se partageaient 80,000 désiatines de champs labourés, rapportant environ 600,000 roubles, et à ces

(1) On se rappelle que la désiatine vaut un 1 hectare 9 ares.

champs venaient s'ajouter des potagers, des prairies, quelques bois.

Les diocèses de la Russie centrale sont souvent moins favorisés. Dans un village du gouvernement de Voronèje où j'ai séjourné, à Kourlak (1), sur le Bituk, l'église possédait 12 désiatines; la moitié, c'est-à-dire 6 désiatines, revenait au prêtre; le quart, autrement dit 3 désiatines, revenait au diacre; et le reste, soit 1 désiatine 1/2 par tête, formait le lot des deux chantres ou sacristains. Comme point de comparaison, il est bon de dire que, dans toute cette région, la part de terre attribuée à chaque paysan par le statut d'émancipation dépassait les 6 désiatines du pope. Quant au *pomechtchik*, à l'ancien seigneur qui me donnait l'hospitalité, son domaine n'avait pas moins de 40,000 hectares; il lui fallait des relais pour aller d'une extrémité à l'autre de ses champs.

Prêtres et diacres ont beau jouir de tant et tant de désiatines, ce leur est souvent une mince ressource dans un pays peu peuplé, où parfois la terre n'a de valeur qu'autant qu'on la peut cultiver soi-même. Les paysans prêtent d'ordinaire au pope un travail gratuit, mais insuffisant. Souvent le prêtre est réduit à mettre lui-même la main à l'ouvrage. A Kourlak, par exemple, le pope cultivait la moitié de ses 6 désiatines et louait l'autre. La principale ressource du clergé n'est pas là, elle est dans les cérémonies religieuses, dans le casuel. Il y a, dans chaque paroisse, deux, trois, quatre familles, souvent vingt ou vingt-cinq personnes, à vivre de l'autel. Tout ce monde pourrait encore trouver là un revenu suffisant, si le produit de chaque église était abandonné à son clergé. Or il n'en est point ainsi : certaines aumônes, certaines taxes ecclésiastiques sont réservées aux caisses du diocèse ou du synode.

Dans les églises orthodoxes, chez les Grecs comme chez les Russes, une des branches de revenus les plus régulières est la vente des cierges : cette vente se peut comparer à la location des bancs ou *pews* en Angleterre et des chaises en France. Les orthodoxes, qui ne s'assoient point pendant les offices et prient d'ordinaire debout, n'entrent guère dans la maison de Dieu sans acheter à la porte un petit cierge qu'ils laissent à l'église ou qu'ils brûlent devant une image. Les dévots en allument à la fois devant plusieurs saints. La pâle lueur des cierges remplace devant les icones la prière qu'elle symbolise. L'église tient à la pureté de la cire, dont l'odeur ambrée doit se mêler au parfum de l'encens; on veut qu'elle soit fabriquée par les ouvrières ailées auxquelles le Seigneur en a confié le soin. Dans cette Russie où le peuple boit encore de l'hydromel, et où tant de terres n'ont jamais porté que des fleurs sauvages, les ru-

(1) Ce village était relativement pauvre de terres, les paysans n'ayant reçu, lors de l'émancipation, que le « quart de lot gratuit. »

chers sont nombreux. En certaines régions, vers l'extrême nord, vers l'Oural ou le Caucase, l'on se contente souvent de recueillir les rayons des essaims en liberté. Sauvages ou domestiques, les innombrables abeilles de l'immense empire travaillent avant tout pour le Christ et pour ses saints. Des 50 millions de kilogrammes de cire qu'elle récolte annuellement, la Russie consomme la plus grande partie dans ses églises. Autrefois, la confection des cierges était abandonnée à l'industrie privée. Aujourd'hui, l'église, en bonne ménagère, s'en charge souvent elle-même. Nombre d'évêques ont leur fabrique diocésaine; plus d'un couvent a également la sienne. De cette façon, tout le produit de cette pieuse industrie revient à Dieu et à ses ministres. Je ne sais exactement combien de millions rapportent au clergé la vente et la fabrication des cierges. Toujours est-il que c'est un de ses principaux revenus. Aussi, l'une des questions les plus agitées dans le monde de l'église a-t-elle été celle de la répartition du produit de cette vente. Le plus net de ce saint trafic va encore, croyons-nous, au saint-synode et aux écoles ecclésiastiques.

A l'inverse du prêtre catholique, le pope ne peut guère compter parmi ses ressources les honoraires de ses messes. On dit bien la messe pour les morts, surtout aux anniversaires funèbres, mais l'usage n'est point d'en multiplier la répétition. Les dispenses de jeûne et de carême ne sont non plus d'aucun secours pécuniaire pour le diocèse ou les paroisses. L'orthodoxie orientale, pour ses quatre carêmes, ne donne pas de dispenses, chacun les observe suivant sa conscience; au jeûne, elle ne substitue point l'aumône. L'église gréco-russe a dû chercher d'autres sources de revenus. Obligée de faire vivre de l'autel un clergé pourvu de famille, on comprend qu'elle en soit arrivée à faire argent de tout, et qu'aucune de ses cérémonies, aucun de ses sacremens ne soit gratuit. Les inconvéniens d'une pareille pratique, pour la dignité du clergé, n'échappent pas aux autorités ecclésiastiques. Elles voudraient en affranchir au moins les deux sacremens demeurés entièrement gratuits dans l'église latine : la confession et la communion. En 1887, le saint-synode a résolu d'interdire aux pénitens de remettre de l'argent dans la main du prêtre, ou de lui en laisser sur une table après la confession. Il a de même décidé de supprimer l'usage, pour nous assez bizarre, de déposer une offrande sur un plat en buvant du vin chaud après la communion. Pour remplacer cette branche de revenus, le saint-synode a ordonné de placer dans les églises des troncs spécialement destinés à recueillir les dons des fidèles qui viennent faire leurs dévotions. Cette mesure a été appliquée à Moscou, dès 1887, durant la semaine sainte. Comme il fallait s'y attendre, la recette a été en notable déficit sur les années précédentes. Il s'est rencontré des orthodoxes qui ont jeté dans les troncs des boutons et des

chiffons de papier, au lieu de pièces d'argent ou de billets de banque. Si le nouveau système est plus conforme à la dignité du prêtre, il est assurément moins favorable à ses intérêts. Aussi est-il douteux qu'il puisse être maintenu ou étendu à toutes les paroisses. A plus forte raison ne saurait-on supprimer la rétribution perçue par le prêtre pour les autres sacremens.

Si le Russe du peuple recourt souvent aux services du pope, il les rémunère chichement : pour les principales cérémonies, à peine donne-t-il un ou deux roubles ; pour les plus petites et les plus fréquentes, quelques kopeks (centimes du rouble). La multiplicité de ces redevances peut seule dédommager le clergé de leur modicité : aussi n'en néglige-t-il aucune. Il tend à se transformer en agent financier, en collecteur de taxes. Tout se paie, et le plus souvent rien n'a de tarif. La misère besogneuse du pope doit le disputer à l'avare pauvreté du moujik. Pour une cérémonie, pour un mariage ou un enterrement, on négocie, on marchande, comme on ne marchande plus qu'en Russie. De là toute sorte d'anecdotes, de contes, de légendes. Une fois, c'est un pope qui, pour se venger de la ladrerie du père, donne à l'enfant qu'il baptise un nom ridicule. Une autre fois, c'est un paysan qui demande à son curé l'autorisation de se marier dans une autre paroisse. « C'est fort bien, répond le ministre de Dieu, mais as-tu calculé ce que me coûte ton départ? D'abord je t'aurais marié ; soit tant de roubles. Puis, tu auras des enfans ; mettons sept : cela me ferait sept baptêmes. Puis, plusieurs de tes enfans viendront à mourir ; mettons trois : cela me ferait trois enterremens. Puis tu auras des fils ou des filles à marier ; mettons quatre : cela me ferait quatre mariages. — Mais, *batiouchka*, réplique le paysan, tu es déjà vieux, tu pourrais mourir avant tout cela. — C'est vrai, mon ami, riposte le pope, nous sommes tous mortels ; aussi je ne te demanderai que dix roubles. »

La rapacité du clergé a fourni la matière de plusieurs contes populaires. Ces *skazki* montrent quelle opinion l'impitoyable levée du casuel a donné du pope au moujik. Pour juger des sentimens d'un peuple à l'égard de ses prêtres, on ne saurait, il est vrai, s'en fier à ses contes ou à ses proverbes. Monastique ou séculier, le clergé a partout été en butte aux traits de la satire populaire. Ce qui distingue la raillerie russe, c'est son âpreté. En voici un exemple d'après un conte recueilli par Afanasief. Un pope, c'est là chose commune, a refusé de célébrer les funérailles d'une femme pauvre. Le mari, en creusant lui-même la tombe, découvre un trésor ; il porte une pièce d'or au prêtre. Aussitôt les prières sont dites ; le pasteur, tout changé, assiste au repas mortuaire ; il y mange et boit comme trois personnes. La richesse du festin servi

par le pauvre homme étonne le curé; il l'interroge, il l'adjure de confesser son péché. « As-tu tué quelque marchand? lui dit-il. — J'ai découvert un trésor, » répond le moujik. Le pope décide de s'emparer de la trouvaille de son paroissien en lui faisant peur. D'accord avec sa popesse, il imagine de se déguiser en diable. Pour cela, il s'affuble de la peau d'une chèvre. Le stratagème réussit, le moujik livre son trésor; mais, en le rapportant, le pope s'aperçoit que la peau de chèvre s'est attachée à ses membres. Cette naïve légende pourrait servir d'allégorie. Comme la peau de chèvre, le renom de cupidité s'est attaché au prêtre; il s'est collé à son front, il le défigure, il fait prendre le ministre de Dieu pour un suppôt du diable. Avoir des yeux de pope est une expression proverbiale pour désigner des regards avides.

Les évêques cherchent à modérer la cupidité de leurs prêtres; ils savent au besoin leur donner d'édifiantes leçons. Voici à cet égard un trait que j'ai tout lieu de croire exact. Une pauvre femme était venue trouver Mgr Dmitri, alors archevêque de Toula, le suppliant de lui avancer deux roubles. Le prélat, dont la charité était légendaire, ne put les trouver sur lui. « Que voulez-vous faire de ces deux roubles? demanda-t-il à la femme. — Mon mari est mort, répondit-elle, je voudrais faire dire pour lui les prières de l'église, et le prêtre exige deux roubles pour l'enterrement. — Je ne puis vous les prêter aujourd'hui, répliqua Mgr Dmitri; mais je présiderai moi-même demain aux funérailles de votre défunt. » Et il tint parole, à la consternation du pope, ainsi mis en cause. Le service funèbre terminé, l'évêque, au lieu d'adresser un reproche au prêtre, lui tendit un billet de deux roubles, en disant : « Prenez, vous n'êtes pas comme moi. Vous n'avez pas d'appointements, vous n'avez que votre casuel pour vivre. » Cela, en effet, est d'ordinaire exact et explique l'apparente rapacité des malheureux popes.

Le premier souci d'un prêtre, en prenant possession d'une paroisse, est de s'enquérir de la valeur du casuel. Il y a deux ans, un jeune pope du diocèse de Volhynie avait été nommé à une cure du district de Rovno. Ayant appris que c'était une paroisse pauvre, il écrivit à l'archevêché pour en solliciter une plus lucrative. L'archevêque, Mgr Palladius, fit droit à la demande du jeune ecclésiastique, mais en même temps il écrivit en marge de la requête : « Le pétitionnaire sollicite une paroisse de rapport. Pour l'obtenir, il faut travailler et s'en montrer digne. Les préoccupations matérielles cadrent mal avec la mission ecclésiastique. Le pétitionnaire ferait peut-être bien de chercher son avantage en dehors du sacerdoce, qui ne paraît pas être sa vocation (1). » Je doute que le

(1) La note de l'archevêque, publiée par le consistoire pour la gouverne du clergé diocésain, fut reproduite par les journaux, notamment par le *Kievlianine* (oct. 1885).

prêtre en question ait suivi le conseil épiscopal. Pour la plupart des popes, la prêtrise n'est qu'une carrière qu'ils ne se font pas scrupule d'exploiter de leur mieux.

Les exigences pécuniaires du clergé sont si connues que, en mainte contrée, elles constituent un obstacle au progrès de l'orthodoxie. « La foi russe est trop chère, » répondent aux convertisseurs certains indigènes de Sibérie. « Le pope est trop avide, disent de leur côté les *raskolniks;* les sacremens sont trop dispendieux. » Cette considération toute matérielle n'a pas été étrangère au succès de quelques-unes des sectes les plus récentes, les stundistes, par exemple. Plus d'un moujik en est venu à se persuader de l'inutilité des sacremens, à la suite d'une dispute avec le prêtre sur le prix d'une cérémonie. L'un des sectaires les plus en vue de cette fin de siècle, Soutaïef, n'avait pas débuté autrement.

Les fléaux physiques, la sécheresse, les épidémies, sont, pour le pope rural, autant d'occasions de profits. J'ai ainsi vu, dans le Midi, le clergé bénir successivement les melons de chaque paysan. Parfois, quand elles n'obtiennent pas le résultat désiré, les prières de l'église se retournent contre ses ministres. Le moujik les accuse de lui avoir fourni de mauvaises oraisons ou d'avoir mal accompli les rites. Dans une commune du gouvernement de Voronèje, comme la sécheresse ne finissait point, les paysans imaginèrent d'immerger le prêtre dans la rivière. D'ordinaire, c'est pour les sorcières qu'ils réservent ce suprême argument; mais, entre le magicien et le prêtre, entre les incantations de l'un et les invocations de l'autre, l'obscure intelligence du moujik ne fait pas toujours grande différence, d'autant que prêtre et sorcier lui offrent à peu près le même genre de secours, à des conditions analogues. La pauvreté du clergé l'oblige à se prêter à des pratiques peu dignes de l'église; elle fait quelquefois de lui le complice des superstitions populaires. C'est ainsi que s'est perpétué longtemps l'usage d'emporter des prières dans un bonnet pour les femmes en couches. Le paysan tendait son bonnet fourré (*chapka*) pour que le prêtre pût y réciter ses *oremus*. La prière dite, il fermait avec soin le bonnet pour ne pas la laisser échapper, et la transmettre intacte à l'accouchée, sur la tête de laquelle il la répandait en agitant sa *chapka*. Cette coutume, condamnée par le *Règlement spirituel* de Pierre le Grand, a, dans certaines contrées, persisté jusqu'à nos jours. On comprend la faiblesse du pope vis-à-vis de superstitions dont il vit.

Il faut se garder de croire que ces faiblesses enlèvent à l'humble clergé rural tout sentiment de sa haute mission. Les fonctions du prêtre se ravalent trop souvent pour lui à l'accomplissement mécanique des rites et de la liturgie; mais ces rites, il les célèbre avec la conscience de leur valeur religieuse et morale. Le pope est d'or-

dinaire fidèle à ce qu'on pourrait appeler le devoir professionnel. Cet homme aux manières vulgaires, à l'horizon borné, sait, à l'occasion, trouver des consolations pour les malades et des exhortations pour les mourans. Il a le secret du langage qu'il faut parler aux simples et aux ignorans. Plus il est près du peuple, par les mœurs, par les défauts mêmes, mieux peut-être il sait s'en faire comprendre. Les prêtres de la nouvelle génération, plus instruits, plus réservés, plus sobres, ne sont pas toujours ceux qui inspirent le plus de confiance au moujik. Il préfère parfois le pope de l'ancien type, avec sa bonhomie, sa grossièreté et ses vices qui sont les siens. « Je sais qu'il se soûle, disait de son curé un paysan, mais c'est un bon chrétien, et il n'est gris ni le samedi soir ni le dimanche matin. » A demi paysan durant la semaine, le pauvre pope redevient prêtre en revêtant la chasuble et l'épitrachelion. La mystérieuse vertu de la religion le porte au-dessus de ses chétives préoccupations et l'élève, pour une heure, au niveau de ses sublimes fonctions. Elles sont particulièrement rudes, ces fonctions du prêtre, sous un tel ciel, avec un tel hiver et les énormes distances des paroisses russes. Pour aller, sur ces plaines sans abri, porter l'extrême-onction à un malade ou confesser un mourant, il ne faut guère moins, en certaines saisons et en certaines régions, qu'une sorte d'héroïsme. Or, si le pope veut en être payé, il est inouï qu'il refuse les sacremens. Plus d'un a été surpris par l'ouragan en portant le viatique par une nuit d'hiver. Pour se donner des forces, il avait, avant de partir, bu d'un seul coup un large verre de *vodka;* et le lendemain sa femme ou ses enfans ont retrouvé son cadavre sous la neige. J'ai entendu raconter plus d'un trait de ce genre. Ce qui est peut-être plus rare, c'est un prêtre en réputation de sainteté, attirant à son église la piété populaire. Il s'en rencontre cependant quelques-uns. Ainsi, dans ces dernières années, le P. Ivan Iliitch Serguief, archiprêtre de Saint-André de Cronstadt. C'est, pour le peuple des environs, une sorte de curé d'Ars ou de dom Bosco. On lui attribue des guérisons miraculeuses, on a foi dans la vertu de ses prières; aussi vient-on de tous côtés lui en demander ou se confesser à lui, si bien que son église présente en tout temps l'aspect encombré des églises orthodoxes un vendredi du grand carême.

IV.

La situation du pope explique le peu de considération et le peu d'influence du clergé. Le respect que le Russe, le moujik ou le marchand porte à la religion, rejaillit peu sur ses ministres. Il ne se fait

pas faute de se moquer du prêtre, qu'il salue du nom de père et dont il baise dévotement la main. Dans son exagération même, cette distinction entre l'église et le prêtre fait honneur au sens spirituel du peuple : sa religion n'est point si grossière qu'elle lui fasse confondre l'église avec le pope. Pour le paysan, le pope est une sorte de *tchinovnik* spirituel, qui, de même que les autres fonctionnaires, prélève des redevances sur le pauvre monde. Il se reproduit, chez le peuple, le même phénomène dans l'ordre religieux que dans l'ordre politique. Les ministres de Dieu ne lui inspirent guère plus de sympathie que les employés du tsar. Sa dévotion filiale au maître ne s'étend pas à ses représentans. Sur le paysan, le prêtre a peut-être moins d'empire qu'il n'en possède dans nos campagnes de France où, d'ordinaire, il en a si peu. Rien cependant ne lui interdit d'en acquérir un jour, car, par la religion, le pope est encore le seul qui ait prise sur le moujik.

Sur les hautes classes, le clergé n'a pas l'influence que lui donnent ailleurs l'éducation, les femmes, ou la politique. Nulle part l'église et ses ministres n'occupent moins de place dans ce qu'on appelle le monde. Le pope est tenu à distance de la maison seigneuriale et exclu de la société cultivée. Ce n'est pas dans les maisons russes qu'on aurait l'idée de réserver la place d'honneur aux ecclésiastiques. Le respect pour la religion s'y allie fort bien avec le dédain de la soutane. « Le prêtre, disait J. de Maistre, est employé comme une machine. On dirait que ses paroles sont une espèce d'opération mécanique qui efface les péchés comme le savon fait disparaître les souillures matérielles. » Même dans les familles qui se croient religieuses, il en est encore souvent ainsi. On requiert le pope à jour fixe, à peu près comme le blanchisseur, a dit M. E.-M. de Vogüé; ses offices payés, on se croit quitte envers lui.

Tenu à l'écart par les classes civilisées, qui diffèrent de lui par leur éducation, leurs manières, leurs idées ; plus voisin du peuple par son genre de vie, mais déjà trop supérieur aux moujiks pour se rabaisser sans souffrances à leur niveau, le pope russe, le pope rural surtout, est isolé entre deux mondes, l'un au-dessus, l'autre au-dessous de lui, et se sent presque également étranger à l'un et à l'autre. Cet isolement social borne son horizon intellectuel. Retranché de la société cultivée, le pope ne peut rien apprendre que par les livres, et il n'a guère à sa portée que des traités de théologie ou des ouvrages surannés. La science, la connaissance du monde moderne, ne lui sont guère plus accessibles que la société.

L'une des causes et, en même temps, l'un des effets de cet isolement social, c'est qu'entre le clergé et les autres classes, il n'y a d'ordinaire ni liens de famille ni communauté d'origine. Sous ce

rapport, aucun clergé célibataire n'est plus séparé de la société civile que ce clergé marié. Comme, depuis des siècles, il se recrute presque entièrement lui-même, le mariage, au lieu de le mêler aux autres classes, l'en a tenu à l'écart. Le pope n'est pas seulement séparé du monde par son éducation de séminaire et ses fonctions, mais aussi par son origine et ses relations de parenté. Le plus souvent, le prêtre est un fils de pope qui a épousé une fille de pope, et tous deux ont été élevés dans les écoles spéciales aux enfans des ecclésiastiques. Se perpétuant lui-même par ses propres rejetons, le clergé n'est rattaché, par les liens du sang, ni au bas peuple ni aux classes instruites. Les laïques, les hommes cultivés surtout, entrent fort rarement dans les ordres, et moins encore parmi les popes que parmi les moines. A cette abstention séculaire, il n'y a guère d'exceptions que depuis peu d'années. J'ai entendu citer, sous Alexandre III, quelques propriétaires ou quelques étudians appartenant à la noblesse qui s'étaient fait ordonner simples popes ; ainsi par exemple, dans le diocèse de Kharkof. Pour ces hardis novateurs, ce n'était peut-être encore là qu'une manière « d'aller au peuple, » de servir le peuple et le moujik, à une époque où tant de dévoûmens cherchent en vain leur voie.

L'émancipation des serfs et l'abolition des châtimens corporels ont indirectement relevé le clergé rural, que ses chefs s'étaient longtemps habitués à considérer comme une sorte de serf. L'on ne saurait se figurer, en Occident, de quelle manière les pauvres popes étaient, à une époque encore peu reculée, traités par leurs supérieurs. Les cours ecclésiastiques ne recouraient pas moins que les tribunaux séculiers aux punitions corporelles, et les consistoires diocésains en usaient largement vis-à-vis des clercs de tout ordre. Les mandemens épiscopaux se plaisaient à faire siffler le fouet aux oreilles du clergé. Après même que Catherine II eut adouci la législation, lorsque la caste ecclésiastique fut officiellement rangée au nombre des classes privilégiées exemptes des châtimens corporels, les verges continuèrent à cingler les épaules des prêtres de campagne. Le souvenir s'en est conservé dans les familles sacerdotales ; on s'y raconte de père en fils des traits de la manière dont certains prélats respectaient les prérogatives officielles de leur clergé. En voici un exemple emprunté aux mémoires d'un professeur d'académie, qui le tenait de son grand-père (1). C'était, vers la fin du XVIIIe siècle, un évêque de Vladimir, non point un de ces tyrans mitrés dont maint diocèse a gardé la légende, mais un évêque réputé bon enfant, recevant ses prêtres et ses clercs paternellement

(1) *Mémoires* de Rostislavof; *Rousskaïa Starina*, janvier 1880.

et les corrigeant de même à l'occasion. « Ah ! polisson ! leur disait le *vladyka*, du divan où il restait étendu, je vais te donner une leçon. Qu'on apporte les verges; déshabille-toi ! » Et, séance tenante, le prêtre ou le diacre, ainsi apostrophé, devait enlever sa soutane. On l'étendait à terre à demi nu : quatre hommes tenaient le patient par les quatre membres aux pieds de Monseigneur, de façon que l'œil épiscopal pût mesurer les coups. Des prêtres étaient parfois, sur l'ordre de l'évêque, contraints de tenir leur confrère, pendant que les verges lui étaient administrées par les gens du prélat, et cela devant tout le monde. Le châtiment était cruel, le sang coulait. La loi qui exemptait le clergé du service militaire n'était guère mieux respectée des chefs ecclésiastiques ; pour faire d'un prêtre un soldat, ils n'avaient qu'à le déposer. Encore sous Nicolas, un certain Mgr Eugène, évêque de Tambof, avait ainsi fait raser et incorporer dans l'armée nombre de ses popes. En une seule fois, il avait envoyé au régiment toute une fournée de prêtres et de séminaristes. S'ils ne sont plus fouettés pour une peccadille ou enrégimentés sur un caprice épiscopal, les popes peuvent toujours être emprisonnés sur une sentence de leur évêque et de son consistoire. Ils peuvent aussi (et, avec eux, parfois les laïques) être condamnés à « la pénitence ecclésiastique. » Dans ce cas, c'est un couvent qui sert de geôle ; les clercs ainsi punis sont d'ordinaire internés dans un monastère. L'église a ses prisons aussi bien que ses tribunaux. La forteresse de Souzdal a ainsi été transformée en maison de détention pour les membres du clergé ; elle avait encore pour commandant, il y a quelques mois, un moine, l'archimandrite Dosithée.

L'état et l'église ont un intérêt manifeste à relever la situation du clergé. D'Alexandre Ier à Alexandre III, il n'est pas un souverain qui ne s'en soit occupé. C'est une de ces questions qui, à chaque règne, reviennent à l'ordre du jour. L'empereur Alexandre II avait montré le prix qu'il attachait à cette œuvre, en suivant pour elle une marche analogue à celle qu'il avait adoptée pour l'affranchissement des paysans. C'était une autre émancipation qui avait tenté le libérateur des serfs. Dès 1862, il avait formé, dans ce dessein, une commission composée de membres du saint-synode et de hauts fonctionnaires. Ces études, poursuivies durant tout le règne du tsar libérateur et reprises sous son successeur, n'ont pas produit tout ce qu'on en avait espéré ; elles n'ont pas cependant été sans résultats.

Pour accroître les ressources des ministres de l'autel sans augmenter les charges de l'état ou des fidèles, on avait mis en avant un procédé en apparence fort simple : c'était d'élever les revenus du clergé en en réduisant le personnel. Jusqu'aux premières années

du règne d'Alexandre III, le saint-synode s'est appliqué à diminuer le nombre des paroisses et en même temps le nombre des hommes d'église. Il ne faisait, à son insu peut-être, qu'imiter les luthériens des pays scandinaves, où, pour des raisons analogues, on avait considérablement réduit le nombre des paroisses et des pasteurs. Ce n'était pas là une réforme appropriée au culte orthodoxe et à l'empire russe. L'immensité du territoire lui opposait un obstacle presque insurmontable. Au commencement du règne d'Alexandre III, on avait supprimé plus de trois mille églises. Quoiqu'un certain nombre aient été reconstruites ou rouvertes depuis, on ne saurait dire que le chiffre en soit trop considérable pour un tel empire. En 1887, la Russie ne compte pas en tout 33,000 paroisses, desservies par moins de 35,000 prêtres. Certaines de ces paroisses russes dépassent en étendue nombre de diocèses d'Italie ou d'Orient. Elles sont, en général, formées de plusieurs villages, parfois d'une dizaine de hameaux, souvent fort éloignés les uns des autres. Leurs dimensions mettent déjà le culte officiel hors de la portée d'une partie du peuple. Aussi ne saurait-on s'étonner que le gouvernement et le saint-synode aient renoncé à poursuivre la diminution du nombre des paroisses et des prêtres. Nous l'avions prévu à l'époque où ce système était en vogue (1). Les fidèles s'en sont montrés mécontens. Le clergé n'en a même pas retiré les avantages matériels qu'on s'en était promis. L'église, étant trop loin, a été moins fréquentée et les offrandes ont baissé d'autant. On s'est aperçu qu'éloigner le prêtre de ses paroissiens, c'était éloigner le peuple de la religion.

Comme on ne peut améliorer la situation des membres du clergé en en diminuant le nombre, on a imaginé d'autres expédiens. On s'est demandé si, à défaut de l'état, les prêtres ne pourraient pas être rétribués par les assemblées provinciales (*zemstvos*) ou par les communes. La commune ou le *zemstvo* assurerait au pope un traitement fixe, et l'on pourrait affranchir les fidèles de toutes les redevances actuellement perçues pour les cérémonies de l'église. La gratuité des sacremens satisferait le peuple, en même temps qu'elle relèverait le prestige du clergé. Malheureusement les finances des *zemstvos* ou des communes ne leur permettent guère de prendre à leur compte l'entretien des popes. La plupart ne sauraient s'en charger sans établir de nouveaux impôts, ce qui rendrait la réforme singulièrement moins populaire.

On cite quelques communes qui ont voté des appointemens à leur prêtre, mais c'est là une exception, et de pareilles résolutions sont révocables. Pour encourager les assemblées rurales à rétribuer

(1) Voyez la *Revue* du 15 juin 1874, p. 830-831.

leur clergé, des laïques ont conseillé d'abandonner aux paroisses le choix de leur curé. Cette idée a trouvé faveur dans certains cercles, à Moscou surtout. Des écrivains à tendances slavophiles se sont attachés à démontrer que l'élection des curés était conforme aux coutumes nationales et aux canons de l'église. Loin d'être une innovation, le choix des pasteurs par leurs ouailles ne serait en Russie qu'un retour aux anciens usages. Il est vrai que l'élection des membres du clergé donnait souvent lieu à des scandales dont témoignent les conciles moscovites du XVIe et du XVIIe siècle. Les candidats aux postes ecclésiastiques achetaient parfois les voix des électeurs. La coutume d'élire le curé se serait maintenue plus longtemps dans la Petite-Russie que dans la Grande. On en trouverait des traces, dans le diocèse de Kief, jusque vers 1840. Au cœur même de la Grande-Russie, le célèbre métropolite Platon aurait encore, sous Alexandre Ier, reconnu aux paroisses le droit de lui présenter un candidat aux cures vacantes.

Le *zemstvo* de Moscou avait demandé, en 1880 et 1884, que le droit d'élection, ou au moins de présentation, fût rendu aux paroisses. D'autres assemblées provinciales s'étaient prononcées dans le même sens. Cette intervention des *zemstvos*, le saint-synode l'a blâmée par la bouche du haut-procureur, comme un empiètement des autorités laïques sur le domaine de l'église. D'après la vénérable assemblée, si l'église laissait autrefois les paroisses désigner leur pasteur, cela tenait à l'insuffisance du nombre d'hommes instruits connus des évêques. Il n'en est plus de même aujourd'hui que les séminaires forment la pépinière naturelle du clergé; l'élection des curés ne serait, à en croire le saint-synode, qu'un retour aux temps d'ignorance (1). Cette objection n'a pas convaincu les partisans de l'élection; ils répondent aux chefs de la hiérarchie que le choix des paroisses pourrait être limité aux candidats ayant achevé leurs études théologiques. En fait, les assemblées de villages ou de *volost*, qui se croient en droit de donner leur avis sur tout ce qui intéresse la commune, se permettent parfois de demander la nomination ou le renvoi d'un prêtre. Le ministère de l'intérieur, d'accord avec le haut-procureur, a, en 1887, interdit aux assemblées de paysans de s'immiscer dans de pareilles questions.

L'avantage de l'élection des prêtres, ce serait, en intéressant le peuple au choix de ses pasteurs, de le rapprocher du clergé. Ce rapprochement, on l'a poursuivi par d'autres moyens; ainsi, notamment, par la création des curatelles paroissiales (*prikhodskiia popetchitelstva*). L'un des appas des sectes pour l'homme du peuple, c'est que les adhérens du *raskol* sont membres d'une communauté

(1) *Compte-rendu du haut-procureur pour 1884* (déc. 1886).

solidaire, qu'ils participent à son administration comme à ses dépenses, que son oratoire leur appartient, qu'ils s'y sentent chez eux. Les curatelles de paroisses, instituées en 1864, devaient donner aux laïques orthodoxes une part dans la gestion des affaires de leur église. C'étaient une sorte de conseil de fabrique et en même temps un bureau de bienfaisance, parfois même un conseil scolaire. A l'aide de ces curatelles laïques, on comptait relever à la fois la situation matérielle et l'autorité morale du clergé. Nous ne voyons pas qu'elles aient beaucoup servi à l'une ou à l'autre. Créés d'en haut, par voie administrative, ces conseils de paroisse ont manqué de spontanéité et d'indépendance. Un grand nombre d'églises n'en sont pas encore pourvues ; là où elles existent, elles n'ont souvent qu'une existence nominale. La curatelle doit être nommée par l'assemblée de paroisse (*prikhodskaïa skhodka*), et cette assemblée, composée de tous les habitans orthodoxes, il est souvent malaisé de la réunir. Lorsqu'on la convoque, c'est d'ordinaire pour une demande d'argent ; cela seul explique le peu d'empressement du peuple. Les offrandes volontaires devaient former la principale ressource de ces conseils de fabrique ; mais ces offrandes faisant défaut, on est souvent contraint d'astreindre les paroissiens à une sorte de taxe que la curatelle a grand'peine à percevoir, même pour les dépenses les plus urgentes.

Le gouvernement impérial a cherché dans l'école un autre moyen de rapprocher le peuple du clergé et de rehausser la situation du pope. Une nouvelle sphère d'activité a été ainsi ouverte à l'église. Les écoles paroissiales, confiées à ses soins, ont pris sous Alexandre III un rapide développement. Pendant que, en France, on cherchait à exclure la religion et le clergé de l'enseignement populaire, en Russie, le gouvernement appelait l'église et ses ministres à diriger l'instruction du peuple. Le comte Dmitri Tolstoï, à l'époque où il cumulait les fonctions de haut-procureur et celles de ministre de l'instruction publique, s'était déjà attaché à multiplier les écoles de paroisses, placées sous la direction du clergé local. Un moment, vers le milieu du règne d'Alexandre II, ces écoles étaient, au moins sur le papier, montées au chiffre d'une vingtaine de mille. Mais, comme il arrive souvent en Russie, où la fatigue et la négligence suivent de près l'engouement, la décadence des écoles paroissiales avait été aussi prompte que leur faveur. La plupart avaient disparu devant les écoles laïques inaugurées par les états provinciaux (*zemstvos*) (1). M. Pobédonostsef s'est donné pour mission de les relever. Sous son impulsion, les écoles de paroisses ont, de nouveau, surgi de tous côtés. Aucun ministre de l'instruction publique n'a autant fait, à

(1) Voyez l'*Empire des tsars et les Russes*, t. II, p. 203-207 (2e édit.).

cet égard, que ce procureur du saint-synode. A cette collaboration de l'église dans l'œuvre de l'enseignement populaire, le gouvernement impérial a découvert un avantage moral et un avantage matériel. Il se flatte d'instruire le peuple à moins de frais et à moins de risques. Le prêtre, le diacre, le clerc ordonné par l'église et placé sous l'autorité de l'évêque, lui paraît encore l'instituteur le plus sûr comme le moins cher. Les premiers résultats de l'instruction primaire en Russie n'ont pas, on doit l'avouer, été fort satisfaisans. Là aussi, on a éprouvé la vanité du préjugé banal, qui voit dans la diffusion de l'enseignement primaire un gage de moralité. Il s'en faut que la science de la lecture ou l'art de l'écriture aient toujours moralisé le moujik assez heureux pour avoir une école dans son village. On s'est, en même temps, aperçu que les paysans lettrés devenaient moins sourds aux revendications révolutionnaires. Le gouvernement russe a tenté ce que, à d'autres époques, ont fait d'autres gouvernemens, eux aussi consciens de l'utilité de l'instruction primaire et défians de ses résultats; Alexandre III et M. Pobédonostsef ont demandé la solution du problème à la religion et à l'église.

D'après le règlement de juin 1884, règlement élaboré par le saint-synode, les écoles paroissiales, ouvertes par le clergé orthodoxe, ont expressément pour but d'affermir dans le peuple les principes de la foi et de la morale chrétiennes, en même temps que de lui donner les premiers élémens des connaissances utiles. L'on ne saurait nier qu'un enseignement, ainsi fondé sur la religion, soit le plus conforme aux goûts et aux mœurs du paysan. M. Pobédonostsef n'exprime qu'une vérité d'expérience en constatant dans ses rapports que, pour inspirer confiance au peuple, l'instruction doit s'appuyer sur l'enseignement religieux. Le paysan russe désire entendre son fils chanter à l'église, et lui lire, durant les longues veillées de l'hiver, quelque livre de dévotion. C'est pour cela qu'il l'enverra le plus volontiers à l'école. En lui faisant apprendre à lire, il a peut-être moins en vue la vie et les avantages temporels que le bien de l'âme et le salut. Pour lui, comme pour notre moyen âge, la science ne doit être que la servante de la foi ; il ne l'estime qu'autant qu'elle se plie à cet humble office. Avec une pareille conception, avec les superstitions qui pèsent sur les campagnes, l'école religieuse est peut-être bien la plus capable d'arracher le moujik à « la puissance des ténèbres. »

Les difficultés (en laissant de côté la question financière) ne viennent pas du peuple, mais plutôt du clergé. L'église orthodoxe n'a jamais refusé ses ministres pour une pareille œuvre ; mais le prêtre russe en a-t-il la force? le prêtre russe en a-t-il le loisir? C'est ce que mettait en doute plus d'un esprit impartial. L'ignorance d'une

partie du clergé semblait le mal préparer au rôle d'instituteur. Cette objection, il est vrai, ne saurait s'étendre à un enseignement tout à fait élémentaire ; il dépend du clergé et des écoles ecclésiastiques de l'écarter entièrement. Pour cela, on a déjà fait à la pédagogie une place dans certains séminaires ; on a institué près de quelques-uns des écoles primaires modèles. Ailleurs, dans le diocèse de Nijni, par exemple, on a récemment (1887) créé des écoles normales ecclésiastiques. Quant au temps enlevé à l'église par l'école, le prêtre est moins l'instituteur que le directeur des nouvelles écoles paroissiales. L'évêque peut, en cas de besoin, lui substituer une autre personne. Le pope peut se faire aider ou suppléer dans son école par le diacre, ou par les clercs inférieurs, les serviteurs de l'église *(tserkorno-sloujitéli)*. L'on a proposé d'y employer spécialement les diacres ou les psalmistes, qui professeraient la semaine à l'école pour chanter le dimanche à l'église. Dans la pratique, ce serait à peu près la situation de nos anciens instituteurs qui échangeaient leur chaire pour le lutrin, avec cette différence que ces maîtres russes seraient eux-mêmes investis d'un caractère ecclésiastique. A défaut de diacre ou de psalmiste, le prêtre peut se faire aider par sa famille, par sa femme, par ses fils ou ses filles. Il y trouve une modeste rémunération.

L'enseignement, dit le règlement de 1884, est à la charge des prêtres ou autres membres du clergé. Il peut aussi être confié à d'autres maîtres ou maîtresses, mais toujours sous la surveillance du prêtre et avec l'autorisation de l'autorité diocésaine. Les maîtres doivent être pris de préférence parmi les anciens élèves des écoles ecclésiastiques. Le principe de la subordination de l'école à l'église a été ainsi poussé à ses dernières conséquences. On chercherait en vain, dans aucun pays de l'Europe, un système scolaire aussi délibérément « clérical. » Ces écoles paroissiales relèvent directement de l'autorité épiscopale ; elles ne peuvent être fondées, ni fermées, ni transférées à une administration civile qu'avec l'autorisation de l'évêque. Chaque diocèse a son conseil scolaire, en majorité composé d'ecclésiastiques. Chaque évêque a ses inspecteurs diocésains nommés par lui, ses prêtres inspecteurs ; il est vrai que ses écoles restent en outre soumises à l'inspection scolaire laïque.

L'école paroissiale étant une succursale de l'église, la direction générale de l'enseignement est réservée au saint-synode. C'est le saint-synode qui rédige les programmes, et ce que ces programmes mettent en première ligne, c'est l'histoire sainte, le catéchisme, les prières, le chant d'église. La lecture, l'écriture, les élémens de l'arithmétique (telle est d'ordinaire toute la sphère de cet humble enseignement) ne viennent qu'au second rang. Dans les écoles à

deux classes, ce qui est l'exception, on ajoute des notions élémentaires sur l'histoire nationale et sur l'histoire ecclésiastique. L'assistance aux offices, les dimanches, est obligatoire. A l'école pour les enfans on peut joindre, toujours avec l'autorisation épiscopale, des cours d'adultes, des sections techniques pour l'enseignement professionnel, des cours du dimanche. On y peut aussi annexer des bibliothèques populaires; le choix des livres appartient au saint-synode.

Ces écoles paroissiales sont encore trop récentes pour qu'on en puisse apprécier l'influence sur le peuple et sur le clergé. Quoiqu'elles n'aient que des moyens d'existence précaires, étant à la charge des paroisses ou des particuliers, elles ont pris un rapide développement. En quelques années, il en a surgi des milliers. Des confréries mi-religieuses, mi-patriotiques, telles que la confrérie orthodoxe de la Vierge à Saint-Pétersbourg ou la confrérie de Saint-Cyrille et de Saint-Méthode à Moscou, se sont donné pour mission d'en répandre les bienfaits. On les a vantées comme un préservatif contre l'esprit de secte. Katkof les célébrait comme un agent de russification dans les pays de nationalités ou de confessions mêlées. Ainsi, aux bords du Volga, chez les Tchouvaches ou les Tchérémisses; et cela non-seulement dans les régions à demi asiatiques, près des « allogènes » aux trois quarts païens, mais aussi sur les frontières européennes, dans les provinces occidentales, en Lithuanie, en Russie-Blanche, en Petite-Russie. Il est des localités où, dans l'école du pope, les catholiques sont plus nombreux que les orthodoxes. On ne permettrait pas au clergé catholique romain d'ouvrir école contre école.

Au moment de la promulgation de l'ukase de juin 1884, il ne restait, dans tout l'empire, que 3,000 écoles de paroisses; six mois plus tard, le clergé avait fondé près de 2,000 écoles nouvelles, et ce mouvement n'a fait que grandir. A la voix des évêques, sur le signe du haut-procureur du synode, les écoles ont surgi par centaines dans chacun des cinquante-quatre diocèses orthodoxes de l'empire. A en juger par les dernières années, il y aura bientôt peu de paroisses qui n'en soient pourvues. Les sceptiques, il est vrai, se demandent si toutes ces écoles fonctionnent, si nombre d'entre elles n'existent pas uniquement sur les registres des consistoires. L'on est encore en Russie exposé à de pareilles mystifications. Il suffit d'un ordre ou d'un vœu des gouvernans du jour pour que les institutions encouragées en haut lieu sortent tout à coup du sol, sauf à ne jamais fonctionner que dans les rapports officiels ou à bientôt retomber dans le silence du néant. L'âge des villages improvisés de Potemkine n'est pas encore entièrement évanoui. Il se peut que, parmi ces milliers d'écoles improvisées à grand bruit, il y en ait des centaines sans

maîtres ou sans élèves. Cela s'est déjà vu en Russie, pour ces mêmes écoles de paroisses, sous Alexandre II, à une époque où l'on avait déjà songé à mettre l'enseignement populaire aux mains du clergé. Vers 1865, par exemple, les statistiques officielles inscrivaient jusqu'à 18,000 écoles ecclésiastiques paroissiales; et, quand on descendait à examiner le nombre des élèves de ces 18,000 écoles, on trouvait, non sans surprise, qu'il ne dépassait pas 100,000. Chacune de ces écoles de paroisses ne comptait ainsi en moyenne que cinq ou six élèves, ce qui revient à dire que beaucoup n'avaient qu'une existence nominale.

Il semble, il est vrai, n'en plus être de même aujourd'hui. A en croire les comptes-rendus officiels, les nouvelles écoles paroissiales auraient, en maint diocèse, une moyenne de vingt à trente élèves. Des centaines de milliers d'enfans des deux sexes apprendraient, sous la direction du pope, à déchiffrer les trente-six lettres de l'alphabet russe. Il s'est trouvé des localités si satisfaites de ce mode d'enseignement qu'elles voulaient transférer au clergé les écoles laïques. Un moment, il a été question de lui confier les libres écoles fondées par les *zemstvos*. Quoique la Russie ne soit pas encore en proie aux luttes du « laïcisme » et du « cléricalisme, » une pareille absorption de l'enseignement primaire par le clergé répugnerait à la plupart des Russes. Les avantages de la variété et de la concurrence ne leur échappent point. Parmi les amis attitrés de l'église, il s'en est rencontré d'assez clairvoyans pour ne pas lui souhaiter un monopole si manifestement au-dessus de ses forces. Le dernier des slavophiles, feu Aksakof, appréhendait de voir l'exclusion de l'élément laïque provoquer un antagonisme entre la société civile représentée par les zemstvos et les influences ecclésiastiques. L'idée d'abandonner à l'église l'enseignement populaire n'en a pas moins été agitée jusqu'au sein des assemblées provinciales. En quelques districts, les zemstvos ont eu assez de confiance dans le clergé pour lui remettre spontanément leurs écoles en continuant à les subventionner de leurs deniers. Le plus souvent, le zemstvo, en conservant ses propes écoles, y a fait une plus grande place aux matières religieuses, spécialement au slavon ecclésiastique ; c'était le meilleur moyen de gagner la confiance du peuple à l'enseignement laïque.

Si les écoles du zemstvo sont généralement demeurées indépendantes du clergé, il n'en est pas de même des petites écoles villageoises, dites écoles de lecture et d'écriture (*gramotnost*), où l'enseignement était donné par des paysans, d'anciens soldats ou des employés en retraite, dont le plus clair du traitement était d'être nourris par les parens de leurs élèves. Toutes ces chétives écoles « paysannes, » l'empereur Alexandre III les a placées sous la

direction des autorités ecclésiastiques. Comment s'en étonner alors qu'en France, au lendemain de la révolution de 1848, M. Thiers voulait abandonner tout l'enseignement primaire aux frères et aux curés? Il est vrai que l'église russe est loin d'avoir pour l'enseignement la même passion et les mêmes ressources que l'église catholique. Pour que le récent essor des écoles paroissiales se soutienne et que le règne d'Alexandre III ne revoie pas les déceptions du règne d'Alexandre II, il faut que les habitudes du clergé changent singulièrement. Naguère encore, il montrait si peu de souci de l'instruction du peuple qu'il ne se donnait même pas toujours la peine de lui apprendre le catéchisme. Les zemstvos avaient beau rétribuer le prêtre pour enseigner à l'école « la loi de Dieu, » ainsi que disent les Russes, nombre de popes oubliaient ce premier devoir de leurs fonctions. Après cela, on comprend que plus d'un sceptique doute encore de l'aptitude du clergé à l'enseignement.

Ce n'est pas seulement dans l'école que le clergé doit aujourd'hui contribuer à l'instruction du peuple, c'est aussi dans l'église. La prédication, le mode d'enseignement propre au clergé, avait, jusqu'à une époque toute récente, presque entièrement disparu de la Russie. La parole vivante était d'ordinaire bannie de l'église. On lui avait substitué des lectures des pères ou de traités approuvés par le synode; mais ces livres, émaillés de locutions slavonnes et mal lus par le pope, restaient souvent inintelligibles aux masses. Jusqu'à cette fin de siècle, leur piété n'a guère eu d'autre aliment. En fait, le Russe orthodoxe s'est, durant des centaines d'années, passé de toute instruction religieuse. On se demande comment pouvait se transmettre la foi; il est vrai qu'aujourd'hui encore nombre de moujiks en ignorent les dogmes essentiels; beaucoup ne savent même pas leurs pières. Quand la vigne du Seigneur était ainsi laissée en friche par les mains chargées de la cultiver, comment s'étonner d'y voir partout lever l'ivraie de l'hérésie et les folles herbes des sectes?

De Pierre le Grand jusque vers l'avènement d'Alexandre III, la prédication était restée presque entièrement confinée dans les hautes régions ecclésiastiques. Chez le clergé noir, parmi les archimandrites et les évêques, l'éloquence était un moyen de distinction et un titre à l'avancement. Aussi, les principaux orateurs sacrés de la Russie ont-ils été des prélats. Cette éloquence épiscopale excellait surtout dans le panégyrique; c'est encore le genre national. La raison en est aux institutions. La chaire chrétienne semblait autant s'inspirer de Pline le Jeune vis-à-vis de Trajan que de saint Ambroise ou de saint Chrysostome en face des empereurs. L'éloge du prince et du pouvoir y tenait une grande place. La flatterie y mê-

lait les hyperboles orientales et les raffinemens byzantins au ton patriarcal et biblique cher aux Russes. L'adulation s'y montrait parfois tellement outrée qu'Alexandre Ier se crut obligé d'interdire par ukase « qu'on appliquât, dans les sermons, à Sa Majesté Impériale, des louanges qui n'appartiennent qu'à Dieu. »

Évêques et archevêques ont, vis-à-vis des prédicateurs du bas clergé, un immense avantage; ils n'ont pas à compter avec la censure. Naguère encore, d'après les règlemens édictés sous Nicolas, les sermons, composés par de simples prêtres, devaient être soumis à l'approbation de leurs supérieurs ou à la censure ecclésiastique. On conçoit ce qu'une pareille obligation avait de peu encourageant pour de pauvres popes, d'ordinaire peu versés dans l'art d'écrire. La censure ecclésiastique s'est aujourd'hui relâchée de ses prétentions; la langue du pope a été déliée. Les pessimistes disent qu'on n'a pas toujours à s'en féliciter. Il est des prêtres qui ne savent pas peser leurs paroles. C'est ainsi que, en 1884, un curé du diocèse de Tver (village de Vernovo) s'était fait accuser d'avoir, dans un sermon, excité les paysans contre les propriétaires.

La prédication a-t-elle pris, dans les dernières années, un essor inattendu, la cause en est toute profane. Ici encore, le clergé a cédé à l'impulsion du dehors. L'église (on pourrait presque aussi bien dire l'état) s'est-elle efforcée de rendre au peuple le sermon évangélique; c'est dans un intérêt politique presque autant que dans un intérêt religieux. La chaire, de même que l'école, a paru un moyen d'agir sur le peuple. Pour la guerre contre les doctrines subversives, on a enrôlé l'éloquence chrétienne. Le pope a été appelé à l'aide du gendarme. Au sourd apostolat des propagandistes révolutionnaires, on a tenté d'opposer la parole de Dieu. Les conspirations ont remis en honneur la prédication.

Le principal souci des pasteurs russes, de ceux, notamment, qui portent la houlette épiscopale, est de prémunir leur troupeau contre les pièges du loup « nihiliste. » Cette préoccupation est d'autant plus naturelle qu'en combattant les ennemis de l'état, ils ont conscience de combattre les adversaires de l'église. Le gouvernement ne saurait reprocher au clergé, au haut clergé du moins, son inaction. Le haut-procureur a tout lieu d'être satisfait du zèle des évêques. La plupart ont en personne conduit leurs prêtres à la défense de l'autocratie. Les prélats orthodoxes ont, comme l'évêque de Viatka, invité le clergé à inculquer à ses ouailles de « bons principes religieux et politiques. » Les mandemens et les discours épiscopaux ont été remplis de dissertations politico-sociales, et les simples prêtres se sont efforcés d'imiter leurs chefs. La fidélité au tsar et au trône a été le thème d'une multitude d'homélies. Les fêtes

impériales reviennent plusieurs fois, chaque année, fournir l'occasion de solennels panégyriques. C'est ainsi que l'un des plus renommés prédicateurs de l'empire, Mgr Ambroise, archevêque de Kharkof, célébrait, en 1887, l'anniversaire du couronnement d'Alexandre III par un discours sur les « devoirs des sujets. » Ce n'était assurément pas là un sujet neuf pour un auditoire russe. Pierre le Grand, tout en montrant peu de confiance dans les talens oratoires de son clergé, lui faisait déjà recommander, par son *règlement spirituel*, de prêcher sur le respect dû aux autorités, et spécialement à la « suprême autorité du tsar. »

La chaire russe a beau regarder souvent la terre en parlant du ciel, la religion et le clergé ont tout profit au renouvellement de la prédication dans l'église. Pour avoir été longtemps sevré de sermons, le peuple russe, avec sa gravité naïve, n'en a pas moins le goût de ce genre solennel. Aucun clergé ne s'adresse à un public aussi avide ou aussi respectueux de la parole de Dieu. Les prédicateurs en renom y trouvent des lecteurs non moins que des auditeurs. Aussi les recueils de sermons ne font-ils plus défaut. A Pétersbourg, une collection de discours prononcés à Saint-Isaac était, en quelques semaines, répandue à des centaines de milliers d'exemplaires. Aux sermons le clergé a ajouté, dans les grandes villes, des lectures, des conférences, voire des colloques contradictoires qui attirent nombre de curieux. Le clergé, sorti de sa torpeur séculaire, commence à prendre part aux luttes de la vie nationale. Avec le glaive de la parole, il a retrouvé l'arme propre du prêtre; elle peut l'aider à reconquérir l'autorité qui lui manque. Si jamais le pope recouvre quelque ascendant sur le peuple, ce sera par là. Malheureusement, le caractère officiel du clergé, la constitution bureaucratique de la hiérarchie, les liens étroits qui la rattachent à l'état, l'espèce de monopole religieux dont l'église est investie, sont peu faits pour en rehausser l'autorité morale ou gagner à ses ministres la confiance des peuples.

ANATOLE LEROY-BEAULIEU.

ÉTUDES

D'HISTOIRE RELIGIEUSE

IV[1].

LA CONVERSION DE SAINT AUGUSTIN.

L'église regarde la conversion de saint Augustin comme un des plus grands événemens de son histoire ; elle en a fait une fête, qui se célèbre tous les ans au mois de mai. C'est un honneur qu'elle n'accorde qu'à saint Paul et à lui, et en rapprochant ainsi le maître et le disciple, elle semble dire qu'elle leur doit presque autant à tous les deux : sa doctrine théologique, commencée par l'un, a été achevée par l'autre.

Pour nous, le principal intérêt que présente la conversion de saint Augustin, c'est qu'il nous l'a lui-même racontée. Elle occupe la plus grande partie de ses *Confessions*, et l'on peut même dire qu'elle en est presque l'unique sujet ; c'est là que vont l'étudier les dévots qui veulent s'édifier, et les profanes qui cherchent simplement à connaître l'histoire d'une âme et son passage de l'incrédulité à la foi. Mais il y en a d'autres récits ailleurs. Parmi les œuvres de saint Augustin, un certain nombre remonte à l'époque même où il traversait cette crise qui a décidé de sa vie. Nous avons de ce

(1) Voyez la *Revue* du 15 février et du 1er juillet 1886 et du 1er août 1887.

temps, ou des années voisines, des dialogues philosophiques, des traités de grammaire, des lettres ; il y parle souvent de lui, de ses hésitations, de ses luttes, de ses progrès, et nous le voyons s'avancer pas à pas vers cette perfection de conduite et cette sûreté de doctrine à laquelle il aspire. Ce sont les mêmes événemens qu'il nous raconte dans ses *Confessions*, mais présentés un peu autrement ; non pas que les faits diffèrent, c'est la couleur générale qui est changée, et il faut bien reconnaître que ces divers récits, quoique au fond semblables, ne laissent pas la même impression.

Est-ce à dire que, dans ses *Confessions*, saint Augustin ait volontairement altéré la vérité ? Tout le monde, au contraire, est d'avis que la sincérité en est le plus grand mérite. C'est une qualité rare dans les ouvrages de ce genre, et je n'en connais aucun qui la possède au même degré. On n'y sent nulle part cette impertinente vanité qui nous fait trouver du charme à mettre tout le monde dans la confidence de nos erreurs même et de nos fautes ; il n'a point écrit son livre, comme c'est l'usage, pour le plaisir de se mettre en scène et de parler de soi ; sa pensée était plus sérieuse et plus haute. Il s'est souvenu que, dans l'église primitive, les gens qui avaient commis un péché grave venaient le confesser en public et en demandaient pardon à Dieu devant leurs frères, et il a voulu faire comme eux ; il imite ces pieux pénitens qui mêlaient à l'aveu de leurs fautes des gémissemens et des prières. Comme eux, il s'adresse tout le temps à Dieu avec des transports et des effusions qui finissent par nous paraître monotones ; il lui rappelle toutes les erreurs de sa jeunesse, non pas pour les lui faire connaître : — qui les sait mieux que lui ? — mais pour apprendre au pécheur par son exemple, et en lui montrant de quel abîme il a lui-même été tiré, qu'on ne doit jamais perdre courage et dire : « Je ne peux pas. » Il fallait donc que la confession, pour être efficace, fût complète, sans faux-fuyans, sans réticences : la moindre tentative pour dissimuler ou pallier une faute serait un crime, puisqu'elle ôterait quelque mérite à la bonté de Dieu ; ce serait de plus un crime inutile, car Dieu, qui voit tout, aurait bien vite dévoilé et confondu le mensonge.

Ainsi saint Augustin a voulu être vrai, et, pour l'essentiel, il l'a été : il nous fait l'histoire de sa jeunesse comme elle lui apparaissait au moment où il a écrit ses *Confessions* ; mais il ne faut pas oublier qu'il les a rédigées onze ans après son baptême. Il lui est alors arrivé ce qui nous arrive toujours quand nous jetons un regard en arrière : le présent, quoi qu'on fasse, prête ses couleurs au passé, et, après un certain intervalle, nous n'apercevons notre vie antérieure qu'à travers nos opinions et nos impressions du moment. Quand Saint-Simon écrivit la dernière rédaction de ses *Mémoires*,

les événemens ne lui apparaissaient plus comme à l'époque où ils se passaient devant lui ; les voyant de plus loin et de plus haut, il les embrassait dans leur ensemble, avec leurs causes lointaines, qu'on aperçoit mal quand on est placé près d'eux, et les conséquences bonnes ou mauvaises qui en étaient sorties ; par suite, il en saisissait mieux qu'auparavant le véritable caractère. Il n'y a donc pas lieu de lui reprocher, comme on le fait, la diversité de ses jugemens ; peut-être n'en avait-il pas lui-même une conscience bien claire, tant il nous est naturel de transporter dans le passé nos opinions actuelles, de nous persuader que nous n'avons jamais changé, et de croire que nous jugions autrefois les hommes et les choses comme nous le faisons aujourd'hui. Il en est de même de saint Augustin, et s'il lui est arrivé de nous présenter d'une façon un peu différente les divers incidens de sa vie, suivant qu'il en était plus voisin ou plus éloigné, sa sincérité ne peut pas être mise en doute, puisqu'il les a dépeints à chaque fois comme il les voyait.

Il n'en est pas moins curieux de recueillir et de constater ces différences involontaires ; elles permettent de mieux connaître ses sentimens véritables aux diverses époques de sa vie, et nous font suivre de plus près les phases par lesquelles il a passé avant de se reposer dans une doctrine précise et définitive.

I.

Saint Augustin était né d'un de ces mariages mixtes que désapprouvaient beaucoup les chrétiens rigides, et qui étaient pourtant alors très fréquens. Son père, Patricius, païen de naissance, ne se convertit qu'à la fin de ses jours ; Monique, sa mère, sortait d'une famille chrétienne. De bonne heure, elle lui enseigna le christianisme ; son père, dès qu'il eut grandi, lui fit donner une éducation profane. Il reçut donc, dès ses premières années, deux impulsions contraires, qui me semblent expliquer les indécisions et les contradictions dans lesquelles s'est passée sa jeunesse.

Les paroles de sa mère, lorsque, tout petit encore, elle essayait d'en faire un chrétien, durent le toucher profondément. Il aimait Monique avec passion. Une des plus belles pages des *Confessions* est celle où il nous raconte l'entretien qu'il eut avec elle à Ostie, quelques jours avant qu'elle ne mourût. Ils étaient seuls, accoudés à une fenêtre, et, en regardant le ciel, ils conversaient ensemble avec une ineffable douceur. Oublieux du présent, penchés vers l'avenir, ils cherchaient à deviner ce que serait la vie éternelle que Dieu promet à ses élus. Leur pensée montait toujours plus haut, de la terre au ciel, de l'homme à l'Être des êtres ; « et pendant que

nous parlions, dit-il, et que nous étions tout ardeur et tout désir pour cette vie céleste, nos âmes, comme d'un bond, y touchèrent un moment. » Je me figure qu'il avait déjà éprouvé quelquefois dans son enfance des impressions semblables et « touché, d'un bond de son âme, à la vie céleste, » pendant que sa mère lui parlait du Christ. Elle devait trouver, dans ces occasions, de ces mots et de ces images dont le cœur se souvient toujours. Il nous dit qu'ayant été pris alors d'un mal subit qui lui fit craindre de mourir, il demanda avec instance à être baptisé ; mais comme on ne le trouvait pas aussi malade qu'il croyait l'être, et que c'était l'usage de différer le baptême jusqu'à un âge plus avancé, on aima mieux attendre. L'enfant guérit ; puis vinrent les années de l'adolescence, avec leurs entraînemens auxquels une nature fougueuse comme la sienne ne pouvait guère résister ; l'ardeur des passions, la curiosité de l'esprit, le jetèrent dans d'autres chemins, mais il n'oublia jamais ces premières émotions religieuses : elles subsistèrent toujours au plus profond de lui-même, et nous les verrons se réveiller dans toutes les circonstances graves de sa vie.

Si Monique voulait qu'il devînt un chrétien parfait, son père tenait surtout à en faire un homme instruit et bien élevé. Il s'épuisa pour lui donner l'éducation que recevaient les classes lettrées de l'empire. Ce petit bourgeois d'une ville obscure de Numidie avait confiance en son enfant ; comme le père d'Horace, qui était un ancien esclave, comme le père de Virgile, qui n'était qu'un paysan, il lui fit apprendre tout ce qu'on enseignait aux fils des maisons les plus riches et les plus anciennes. Par malheur, ses ressources étaient très médiocres. Tant qu'on se contenta d'envoyer le jeune homme à l'école de Thagaste, sa ville natale, où même à Madaura, dans les environs, la fortune paternelle y suffit. Mais lorsqu'il fut question de le faire partir pour Carthage, il fallut avoir recours à la bourse d'un ami. Il y avait alors, dans toutes les villes de l'empire, grandes ou petites, quelques importans personnages, qu'on s'empressait d'élever à toutes les dignités de l'endroit, dont on faisait des décurions, des duumvirs, des flamines, et qui, en échange de ces honneurs, étaient tenus de donner des jeux, de célébrer des fêtes, de bâtir des édifices, et surtout d'être généreux envers tout le monde. C'était Romanianus qui jouait ce rôle à Thagaste. Saint Augustin nous dit qu'on ne parlait que de lui dans la petite ville ; il venait, à propos sans doute de quelque dignité dont il était revêtu, d'y donner des spectacles extraordinaires, notamment un combat d'ours. Aussi ses concitoyens, dans leur reconnaissance, avaient-ils placé sur sa porte une belle inscription qui devait raconter aux races futures que la municipalité de Thagaste, par une délibération so-

lennelle, avait choisi Romanianus pour son protecteur. Patricius était un de ses cliens, peut-être même un parent pauvre, en sorte qu'il avait plus de droits qu'un autre à sa générosité. Aussi en reçut-il tous les secours nécessaires pour bien faire élever son fils. Saint Augustin lui en garda toute sa vie une grande reconnaissance, et plus tard, quand Romanianus, à force d'aider tout le monde, se fut lui-même ruiné, il trouva des moyens délicats de la lui témoigner.

Les *Confessions* nous font connaître dans le détail l'éducation de saint Augustin. Elles nous disent qu'il commença par profiter assez mal de la peine qu'on prenait pour l'instruire. Tout occupé des plaisirs de son âge, il n'écoutait que d'une oreille fort distraite les leçons de ses premiers maîtres, qui alors, comme aujourd'hui, enseignaient à lire, écrire et compter. Le calcul lui sembla surtout fort désagréable, et il nous dit qu'il ne répétait qu'avec dégoût cet odieux refrain : « Un et un font deux, deux et deux font quatre. » On voulut ensuite lui apprendre le grec : c'est par là que commençait alors une éducation sérieuse, comme elle débute chez nous par le latin ; mais il n'y trouva pas plus d'agrément qu'au calcul ; aussi ne l'a-t-il jamais su que très imparfaitement. Ce fut, dans une éducation si solide et si étendue, une lacune fâcheuse et qu'il a dû plus d'une fois regretter. Combien son esprit n'aurait-il pas gagné à lire Platon dans la beauté du texte? Il n'a jamais pu l'entrevoir et le deviner que dans des traductions souvent médiocres. Cependant, à mesure qu'il avançait dans l'étude de la grammaire, il y prenait plus de goût. La poésie surtout le charma ; il prit le plaisir le plus vif à lire Virgile, et s'est accusé plus tard comme d'un crime des larmes que la mort de Didon lui fit verser. La rhétorique lui parut encore plus agréable, et il en pratiqua les exercices avec une telle supériorité qu'il passa dès lors auprès de ses maîtres et de ses condisciples pour un jeune homme de grande espérance.

Il fréquentait en ce moment les écoles de Carthage, et, comme il le dit lui-même, tout l'essaim des plaisirs bourdonnait autour de lui. Carthage était une ville de bruit et de joie, où la jeunesse venue pour s'instruire trouvait mille occasions de s'amuser. On y célébrait encore les fêtes païennes. Les processions de la Mère des dieux ou de la Vierge céleste, l'Astarté des Phéniciens, parcouraient les rues et les places, avec leur cortège de prêtres eunuques, de femmes perdues, de musiciens qui chantaient des chansons d'amour. On y était surtout passionné pour le théâtre, où l'on allait applaudir des pièces obscènes, qui mettaient sous les yeux des spectateurs les histoires légères de l'Olympe. Augustin ne résista

pas plus que les autres à ces excitations, et se livra au plaisir avec toute la fougue de son tempérament et de son âge. « Rien ne me plaisait, dit-il, que d'aimer et d'être aimé. » Ces désordres étaient si ordinaires que personne ne parut s'en étonner ; il semble même que son père en ait éprouvé une joie secrète. En vrai païen qu'il était, il ne pensait qu'à surprendre chez son fils les signes de la puberté naissante pour le marier au plus vite, et avoir sans retard des petits-enfans. Les amis de la famille, même ceux qui étaient chrétiens, ne se montraient pas trop scandalisés de ces folies de jeunesse. « Laissez-le faire, disaient-ils : il n'est pas encore baptisé. » Seule, Monique pleurait en silence et redoublait ses exhortations. Mais, se voyant peu écoutée, et n'osant pas demander trop de peur de ne rien obtenir, elle bornait ses prières à recommander à son fils de ne point porter le trouble dans les familles et de ne détourner jamais de son devoir une femme mariée.

C'est pourtant alors qu'au milieu de sa vie dissipée il reçut la première secousse qui commença sa conversion. Elle lui vint d'un auteur profane. La rhétorique était en ce moment son unique étude, et il lui donnait toutes les heures que ne prenaient pas les plaisirs. Il est donc probable qu'il n'était guère occupé que d'ouvrages concernant l'art oratoire, quand un jour, on ne sait comment, il tomba sur un dialogue philosophique de Cicéron, l'*Hortensius*. « En le lisant, nous dit-il, je me sentis devenir tout autre. Toutes ces vaines espérances que j'avais jusque-là poursuivies s'éloignèrent de mon esprit, et j'éprouvai une passion incroyable de me consacrer à la recherche de la sagesse, et de conquérir par là l'immortalité. Je me levai, Seigneur, pour me diriger vers vous! »

L'*Hortensius* est perdu, et il nous est difficile de savoir ce qui put causer une si vive émotion à ce jeune homme de dix-neuf ans; les quelques fragmens qui nous restent de l'ouvrage, et qui nous ont été presque tous conservés par saint Augustin, nous apprennent qu'il contenait un magnifique éloge de la philosophie. Cicéron, dans son admirable langage, exhortait les Romains à l'étudier, non-seulement en faisant voir tout le bien qu'elle peut faire à la vie présente, mais en leur montrant aussi les grands horizons qu'elle ouvre sur la vie future. « Celui qui lui donne tout son temps, disait-il, ne risque pas d'être dupe. Si tout finit avec nous, qu'y a-t-il de plus heureux que de s'être consacré, tant qu'on a vécu, à ces belles études? Si notre vie se continue de quelque manière après la mort, la recherche assidue de la vérité n'est-elle pas le meilleur moyen de se préparer à cette autre existence, et une âme à qui ces méditations et ces contemplations apprennent à se détacher d'elle-même ne s'envolera-t-elle pas plus vite vers cette demeure cé-

leste, qui vaut mieux que toutes les habitations de la terre ?» Cicéron était bien malheureux alors : il venait de perdre sa fille qu'il adorait ; il assistait à la ruine du régime politique qu'il avait servi ; n'étant plus jeune et n'ayant plus le droit de compter sur l'avenir, il lui fallait mettre son espérance ailleurs ; aussi, quand il comparait les misères de la vie terrestre aux consolations que l'autre peut donner, sa parole devait-elle avoir des accens personnels et pénétrans. Augustin en fut touché jusqu'au fond de l'âme. Il nous le dit aussi bien dans ses *Confessions* que dans ses ouvrages antérieurs ; mais ici déjà la différence des temps et des situations se montre. Devenu chrétien fervent, à l'époque où il écrivait ses *Confessions*, il lui répugnait d'avouer que sa conversion avait commencé par la lecture d'un auteur profane. Il s'en est vengé en maltraitant celui qui lui avait pourtant rendu un si grand service. « C'est un certain Cicéron, dit-il, dont on loue beaucoup plus l'esprit que le cœur. » L'injustice est criante ; mais il parle autrement dans ses *Dialogues ;* là, Cicéron est un grand homme, un sage dont on ne cite le nom qu'avec respect. Il le nomme : « notre ami Tullius ; » il rappelle qu'avant lui il n'y avait pas de philosophie romaine, et qu'il l'a du premier coup portée à sa perfection : *a quo in latina lingua philosophia inchoata est et perfecta :* ce sont là, soyons-en sûrs, les sentimens véritables que lui laissa la lecture de l'*Hortensius*.

Le voilà donc, à ce qu'il semble, conquis à la philosophie ; il ne lui reste plus qu'à marcher dans la voie que l'*Hortensius* lui a ouverte, à passer de l'étude de Cicéron à celle des sages de la Grèce, qui furent ses maîtres, à tirer une doctrine de leurs ouvrages et à y conformer sa vie. Ce n'est pas pourtant ce qui arriva. Un premier élan l'avait porté vers les philosophes, un second l'entraîna plus loin. L'*Hortensius*, sans qu'il s'en aperçût peut-être, ranima dans son âme de plus anciens souvenirs qui n'y étaient qu'assoupis. Monique aussi lui parlait autrefois de la vie éternelle, mais d'une manière bien différente ; et quand il songeait aux peintures merveilleuses qu'elle lui en avait faites, et qui ravissaient sa jeunesse, toutes ces espérances d'immortalité, si incertaines et si froides, que les sages proposaient à l'homme, ne le contentaient plus. A mesure que se réveillaient en lui les émotions pieuses de ses premières années, les systèmes des philosophes lui semblaient vides et incomplets. « Il y manquait, nous dit-il, le nom du Christ, ce nom que j'avais puisé avec le lait sur les genoux de ma mère, et que je gardais au fond de mon cœur ; et je compris que toute doctrine où ce nom ne serait pas, quelque vérité qu'elle contînt, avec quelque élégance qu'elle fût exposée, ne pourrait jamais me satisfaire. »

Il lui fallait donc retourner au christianisme. C'est dans cette pensée qu'il se mit à lire les Écritures ; mais, dès les premières pages, il s'arrêta : pour un homme nourri de rhétorique comme lui, c'était une lecture trop rebutante. Quand on a été tout à fait charmé des littératures classiques, il arrive qu'on ne peut plus comprendre qu'elles. Le moule dans lequel elles jettent la pensée paraît si simple, si naturel, qu'il semble impossible qu'elle s'exprime autrement. On se laisse prendre à ces larges périodes si savamment construites, avec leurs incises qui se balancent, à ces développemens réguliers où les phrases s'enchaînent entre elles, où une idée mène à l'autre, et l'on finit par croire que le bon sens et la raison ne peuvent pas employer d'autre langue. Il est naturel que des gens habitués dès l'enfance à cette façon d'écrire aient eu peine à souffrir ce qu'il y avait de brusque, de heurté, d'incohérent dans les littératures orientales. En face d'œuvres extraordinaires, inégales, démesurées, ces élèves des rhéteurs, qui tenaient surtout à la proportion et à la mesure, se trouvaient tout dépaysés. Ajoutons que la forme en était encore plus mauvaise que le fond n'en semblait étrange. Les premiers qui, longtemps avant saint Jérôme, traduisirent les livres saints en latin, n'étaient pas des écrivains de profession ; c'étaient des chrétiens scrupuleux, qui ne cherchaient d'autre mérite que d'être des interprètes fidèles. Préoccupés surtout de calquer leur version sur le texte, ils créaient des mots nouveaux, ils inventaient des tours bizarres, ils torturaient sans pitié la vieille langue pour qu'elle pût s'accommoder au génie d'un idiome étranger. Qu'on se figure ce que devait souffrir un admirateur de Virgile, un élève de Cicéron, jeté brusquement au milieu de cette barbarie ; Augustin en fut révolté, et laissant là des ouvrages qui blessaient toutes les délicatesses de son goût, il s'empressa de reprendre ses auteurs chéris et de revenir à ses anciennes études.

Mais il n'y revint pas tout à fait comme il était parti, et de cet ébranlement qu'il avait ressenti à la lecture de l'*Hortensius*, il lui resta quelque chose. D'abord il avait fait connaissance avec la philosophie antique. Elle était en ce moment fort négligée dans les écoles, au point qu'Augustin, pour l'avoir étudiée avec quelque soin, passa pour un prodige. Cette étude lui rendit de très grands services ; elle en fit, dans les controverses théologiques, un dialecticien si terrible que ses rivaux refusaient de combattre avec lui, et qu'il lui était plus difficile de les joindre que de les vaincre. Elle éveilla son esprit sur des questions importantes, lui fournit des solutions nouvelles et lui permit souvent de faire profiter la théologie chrétienne des découvertes des anciens philosophes. Mais en même temps qu'il s'éprenait de la philosophie, il s'était aperçu qu'elle ne pouvait pas lui

suffire. Son âme ne réclamait pas des théories, mais des croyances; il lui fallait une religion. Ne se sentant pas la force d'aller jusqu'à celle de sa mère, et ne pouvant pas n'en avoir aucune, il s'arrêta à mi-chemin dans l'hérésie, et devint manichéen. On ne sait trop ce qui l'attira de ce côté. La façon dont les manichéens expliquent l'origine du mal, en supposant que ce monde est l'œuvre de deux principes, un bon et un mauvais, lui parut plus tard ridicule, et il ne nous semble pas qu'elle ait jamais pu séduire un si bon esprit; mais il trouvait chez eux cet avantage qu'ils ne prétendaient pas imposer leurs doctrines. La rigueur du dogme catholique épouvantait ce raisonneur; il voulait avoir le droit de se faire ses opinions et de ne se rendre qu'à l'évidence. Du reste, il nous dit qu'il ne fut jamais un manichéen très résolu. Il resta sur les limites de la secte, refusant de s'engager trop avant et toujours prêt à reprendre sa liberté.

Quant à sa vie privée, il est probable qu'elle n'a pas beaucoup changé à cette époque, et qu'après la lecture de l'*Hortensius* comme avant, elle fut toujours fort dissipée. Nous voyons pourtant qu'il cesse alors de passer d'un amour à l'autre, et qu'il choisit une maîtresse à laquelle il se fait un devoir de rester fidèle. C'est ce que le bon Tillemont appelle « se régler dans son dérèglement. » Voici comment il parle lui-même de cette liaison : « En ce temps-là, j'avais une femme qui ne m'était pas unie par le mariage, et que m'avaient fait rencontrer mes amours vagabonds et coupables. Pourtant je ne connaissais qu'elle et je lui gardais ma foi. Mais je ne laissais pas de mesurer par mon exemple toute la distance qu'il y a entre la sagesse d'une légitime union, dont le but avoué est de propager la famille, et ces liaisons voluptueuses où l'enfant naît contre le vœu de ses parens, quoique aussitôt après sa naissance il nous soit impossible de ne pas l'aimer. » Cette femme, qui lui inspira un attachement sérieux, devait appartenir à ce monde léger des affranchies, que leur condition semblait condamner à ces unions irrégulières. Après avoir été sa compagne fidèle pendant plus de dix ans, à un moment où il songeait à se marier, elle le quitta, sans doute pour ne pas le gêner dans ses nouveaux desseins. Mais ce qui prouve qu'elle n'avait pas seulement partagé son lit et qu'il l'avait initiée aussi aux luttes de sa pensée et de son âme, c'est qu'en le quittant elle se tourna vers Dieu, et fit vœu d'achever ses jours dans la continence et dans la retraite. Il en avait un fils, Adeodatus, « le fils de son péché, » comme il l'appelle, qu'il aimait tendrement, et dont il ne voulut jamais se séparer.

La vie recommença donc pour lui comme auparavant. Mais en reprenant avec la même ardeur ses études de rhétorique et de philosophie, il sentait bien qu'il ne possédait pas le repos définitif, que

ce n'était qu'une halte, et qu'il lui faudrait un jour se remettre en marche vers la vérité. Les succès d'école qu'il obtenait ne l'empêchaient pas d'être inquiet, mécontent, et d'éprouver au fond de l'âme une sorte de regret vague de l'idéal un moment entrevu ; il est probable que, de cet abri provisoire où il s'était arrêté, il regardait devant lui, et, comme les ombres de Virgile, « tendait la main avec amour vers la rive opposée. »

II.

A vingt ans, Augustin cessa d'être élève pour devenir professeur. Il enseigna d'abord la grammaire dans sa petite ville, à Thagaste. Mais bientôt, comme il avait la conscience de son talent, il chercha un plus grand théâtre, et voulut s'établir à Carthage. L'excellent Romanianus, quoiqu'il fût fort triste de le voir partir, paya le voyage et fournit aux premiers frais de l'installation. A Carthage, Augustin ouvrit une école de rhétorique ; quelques-uns de ses élèves de Thagaste l'avaient suivi ; ils en attirèrent d'autres, et le jeune maître ne tarda pas à se faire une grande réputation. Carthage était toujours la ville dont Apulée disait, deux siècles auparavant : « Il n'y a ici que des lettrés. Les enfans apprennent tous l'éloquence, les jeunes gens la pratiquent, les vieillards l'enseignent. » On y avait un goût très vif pour tous ces agrémens et ces artifices dans lesquels se complaisait la rhétorique. Un bon discours improvisé sur un sujet scabreux, choisi par quelqu'un de l'assistance, y paraissait un spectacle presque aussi amusant que les courses de char et les combats de gladiateurs. Apulée s'était fait un si grand renom d'éloquence par ces tours de force que la ville émerveillée lui avait élevé une statue. Il est probable qu'Augustin donna des conférences de ce genre et qu'il s'y fit applaudir comme son prédécesseur. Nous savons même qu'il prit part à un concours de poésie et qu'il fut couronné par le proconsul. Mais ces succès ne parvinrent pas à le fixer à Carthage ; il s'y déplut, au bout de quelque temps, et voulut en sortir. Est-ce seulement, comme il le dit, parce que les écoliers avaient des habitudes trop turbulentes, ou voulait-il aller chercher ailleurs des triomphes plus retentissans? Toujours est-il qu'un beau jour, à l'insu de tout le monde, et même de sa mère, qui l'avait accompagné jusqu'au port, sans se douter de rien, et qu'il éloigna sous un prétexte au dernier moment, il s'embarqua sur un navire qui partait pour Rome.

A Rome, il ne semble pas avoir obtenu autant de succès qu'à Carthage. Les maîtres y étaient plus nombreux, plus célèbres, et, dans une aussi grande ville, les réputations ne pouvaient pas se

faire aussi vite. D'ailleurs, il s'aperçut bientôt que les écoliers, pour être un peu moins remuans que ceux de Carthage, ne valaient pas mieux. Il avait ouvert chez lui une école privée et ne pouvait vivre que des rétributions de ses élèves; or ils avaient coutume d'être assidus tant qu'on ne leur demandait rien, et de disparaître dès qu'il fallait payer. Aussi fut-il heureux d'apprendre que les magistrats de la ville de Milan, ayant besoin d'un professeur d'éloquence pour leurs écoles publiques, s'étaient adressés à Symmaque, l'un des plus grands orateurs de ce siècle, qui était alors préfet de Rome, pour lui demander d'en choisir un parmi les jeunes maîtres qu'il connaissait. Augustin fut présenté à Symmaque par un manichéen de ses amis : — les païens et les hérétiques s'entendaient en général fort bien ensemble. — Symmaque, pour avoir une idée de son talent, le fit déclamer devant lui sur un sujet qu'il lui proposa, et l'épreuve lui ayant paru satisfaisante, il le fit partir pour Milan, dans une voiture de la poste impériale, comme un personnage. A Milan, Augustin s'acquitta pendant deux ans des fonctions ordinaires des rhéteurs : il enseignait l'art oratoire aux jeunes gens, et de temps en temps, aux fêtes publiques, il prononçait des panégyriques du prince ou des premiers magistrats de l'empire. « J'y débitais, nous dit-il, beaucoup de mensonges, sûr d'être applaudi par des gens qui savaient très bien la vérité. »

A ce moment, il avait rompu avec les manichéens, et, dans cette rupture, la science profane avait encore joué un rôle. Voici comment il s'était séparé d'eux. Ils avaient un évêque, nommé Faustus, qui jouissait, dans la secte, d'une grande renommée, et passait pour un théologien accompli. Augustin, qui ne le connaissait pas, souhaitait beaucoup le rencontrer pour lui soumettre quelques doutes qui l'empêchaient d'accepter entièrement la doctrine de Manès. Il lui paraissait notamment très difficile de croire à certaines fables cosmologiques, que contenaient les livres des manichéens, sur le ciel, sur les astres, sur le soleil et la lune ; elles étaient en contradiction avec les données de la science grecque, et il semblait à Augustin que c'étaient les Grecs qui avaient raison. Aussi lui tardait-il d'obtenir de Faustus quelque explication qui pût mettre sa conscience à l'aise. Il ne put le joindre que vers la fin de son séjour à Carthage, et cette rencontre lui causa un très grand désenchantement. Aux premières questions qu'il lui posa, l'évêque lui répondit sans détour qu'il était inutile de lui en demander davantage, qu'il ignorait les sciences exactes et qu'il avait accepté les opinions de ses maîtres sans les vérifier. En réalité, ce n'était qu'un rhéteur habile, qui connaissait quelques discours de Cicéron et quelques traités de Sénèque et s'en servait à propos ; son savoir n'allait pas plus loin.

Augustin lui sut gré de sa franchise, mais il jugea que, puisque le plus renommé des manichéens était incapable de dissiper ses doutes, il était inutile d'en interroger d'autres. Une fois la doctrine ébranlée dans ses bases scientifiques, le reste ne résista guère, et quelques réflexions suffirent pour lui en montrer le néant.

Il n'était donc plus manichéen, mais il n'était pas catholique. Il flottait entre les croyances, indécis, incertain, et quoique avec un penchant secret qu'il s'avouait à peine, n'osant encore rien affirmer. Cette situation le gênait et il avait hâte d'en sortir. Sa nature n'était pas de celles qui trouvent le repos dans le doute. Il a dit quelque part « qu'il aimait à aimer; » il aimait aussi à croire, et son esprit avait besoin d'opinions arrêtées autant que son âme avait besoin d'amour.

C'est dans cette disposition qu'il lut pour la première fois Platon, que venait de traduire un professeur célèbre de Rome, Victorinus. Cette lecture lui fit plus d'impression encore que celle de l'*Hortensius*, et elle eut pour lui plus d'importance. Il nous dit qu'elle lui permit de se faire une idée plus juste de la nature de Dieu. Jusque-là, il n'avait pu le concevoir que sous une forme matérielle; il se le figurait, à la façon de certains philosophes, ou comme un souffle, ou comme une flamme, qui anime tout l'univers. Le sens du spirituel et du divin lui manquait: Platon le lui donna. Depuis, il a fait bien des progrès dans cette voie; sa doctrine s'est de plus en plus spiritualisée, ou, si l'on veut, subtilisée; il s'est plu aux recherches les plus délicates, les plus vaporeuses sur l'essence de l'âme et sur celle de Dieu. Quoique son ferme bon sens l'ait souvent retenu à terre, il a séjourné aussi bien souvent dans le monde des spéculations métaphysiques, et y a entraîné les esprits après lui : n'oublions pas que c'est à la suite de Platon qu'il s'y est élancé.

Mais nous allons voir se renouveler ici ce qui nous a déjà frappés plus haut; il lui arriva comme à l'époque où il lisait l'*Hortensius*: Platon le ravit sans le contenter, ses théories lui en rappelèrent d'autres qui lui semblaient encore plus belles; elles éveillèrent en lui le souvenir des premiers enseignemens qu'on lui avait donnés, et, pour la seconde fois, l'élan, qui lui était communiqué par la sagesse antique, le porta plus loin qu'elle. Nous avons vu que ce qui l'avait détourné des ouvrages philosophiques de Cicéron, c'est qu'il n'y trouvait pas le Christ. Le Christ était dans Platon; Augustin n'eut pas de peine à le reconnaître dans ce *logos* divin qui sert d'intermédiaire entre l'homme et Dieu, et qui est la même chose que le Verbe du quatrième évangile. Mais la doctrine platonicienne ne nous présente le Verbe que dans tout l'éclat de sa puissance:

c'est un Dieu triomphant, qui crée le monde et le gouverne, et ce que cherchait Augustin, c'était le Verbe fait chair, revêtant la condition des hommes pour être plus près d'eux, acceptant les misères de l'humanité pour les consoler. Cette notion d'un Dieu pauvre, humble, persécuté, les philosophies antiques ne pouvaient pas la lui donner. « Vous l'avez cachée aux sages, disait-il à Dieu dans sa prière, et révélée aux petites gens, afin que ceux qui sont accablés et chargés vinssent à vous. » — Cette fois, il voyait nettement où son âme devait s'adresser pour trouver enfin le repos.

A Milan, où sa conversion devait s'achever, Augustin connut saint Ambroise. C'était alors le plus grand personnage de l'église d'Occident, et peut-être l'un des plus importans de l'empire. Il dépassait les autres évêques par son talent, ses vertus, l'affection qu'il inspirait à son peuple et le respect que les princes lui témoignaient. Sa naissance, ses relations, ses habitudes, le rattachaient à l'ancienne société ; il tenait à la nouvelle par ses croyances et sa dignité, et pouvait ainsi faire une sorte d'union entre elles. Dès que le jeune professeur d'eloquence fut arrivé à Milan, il s'empressa d'aller voir l'évêque dont on parlait partout : il avait bien des conseils à lui demander, bien des doutes à lui soumettre. Par malheur, il ne put pas l'entretenir autant qu'il l'aurait voulu. Saint Ambroise recevait tout le monde, à toutes les heures du jour, et naturellement on abusait beaucoup de sa facilité ; c'était toute la journée un flot de fidèles qui venaient voir leur évêque pour entendre de lui quelque parole d'édification. Augustin y alla comme les autres, mais la foule était si grande qu'il n'eut le temps que de dire un mot. Dans la suite, il y retourna souvent, sans être plus heureux. Il lui est arrivé plus d'une fois de traverser le cabinet où saint Ambroise travaillait et où il admettait tout le monde ; il y venait avec la pensée de lui parler, mais quand il le voyait silencieux, immobile, les yeux fixés sur le texte des Écritures, tandis que son esprit cherchait à en pénétrer le sens, il n'osait pas troubler ses méditations ; comme les autres, il regardait ce spectacle, et s'en allait tristement sans rien dire. « C'est ma seule douleur, disait-il plus tard dans ses *Soliloques*, de n'avoir pas pu lui découvrir, autant que je l'aurais souhaité, toute mon affection pour lui et pour la sagesse. » Il est clair que saint Ambroise, distrait comme il l'était par des occupations si graves, ne distingua guère ce jeune homme qui se mettait si obstinément devant ses yeux ; il ne sut pas deviner, dans les courts entretiens qu'ils eurent ensemble, le grand avenir auquel il était réservé. Peut-être cet esprit si net, si ferme, si décidé, fait pour l'action et le gouvernement, eut-il quelque peine à comprendre les éternelles hésitations d'un homme qui, depuis plus de treize ans,

cherchait sa voie sans la trouver, et s'arrêtait à chaque pas sur ce chemin de la vérité, où lui-même avait marché si vite (1).

Ne pouvant pas voir saint Ambroise en particulier autant qu'il le désirait, Augustin ne manquait pas de se rendre tous les dimanches à l'église, pour l'entendre parler à son peuple, et il en sortait toujours charmé. Ce n'était pas seulement le talent de l'orateur qu'il admirait, mais la façon dont il présentait et expliquait les Écritures aux fidèles. La méthode qu'il suivait, nouvelle pour les Occidentaux, était familière aux docteurs chrétiens de l'Orient, et leur venait, comme tant d'autres choses, des philosophes grecs. Quand les stoïciens entreprirent de raccommoder les religions populaires avec la philosophie, ils furent fort embarrassés de beaucoup de vieilles légendes que les esprits sensés trouvaient immorales ou ridicules. Pour s'en tirer, ils imaginèrent de dire qu'on ne devait pas les prendre à la lettre, qu'il fallait les traiter comme des allégories qui, sous un air frivole, cachaient des enseignemens profonds. De cette façon, ils parvinrent, à force de finesse et de subtilité, à leur donner une assez bonne apparence. C'est ainsi que, par exemple, Hercule, Thésée et les autres héros de la force brutale, dompteurs de géans et vainqueurs de monstres, devinrent des symboles du sage qui lutte contre les vices et les passions, et qu'on en fit des saints du stoïcisme. Plus tard, Philon-le-Juif eut l'idée d'appliquer le même système aux récits de l'Ancien-Testament, et Origène, qui le trouva commode, l'introduisit dans les écoles chrétiennes d'Alexandrie ; de là il passa en Occident avec saint Hilaire et saint Ambroise. Quand on se rappelle la disposition d'esprit d'Augustin à ce moment, on n'a pas de peine à comprendre qu'il ait été fort satisfait de cette manière d'expliquer les livres saints. Bien que sa foi commençât à s'affermir, il devait encore être quelquefois blessé des légendes singulières de la Bible, dont Porphyre et Julien s'étaient si finement moqués. Assurément, la nouvelle méthode d'interprétation ne les supprimait pas, puisqu'il était entendu qu'il fallait en accepter la réalité avant d'y chercher un sens mystique. Un vrai croyant devait donc regarder d'abord comme certain qu'Isaac fut trompé grossièrement par Jacob et qu'il le bénit, sans le savoir, au détriment de son frère Ésaü ; mais ce qu'il y a d'un peu naïf sans cette histoire disparaît dès qu'on aperçoit les explications qu'on peut en donner. Ce fils aîné que son cadet supplante, avec l'approbation du père, n'est-ce pas une image des juifs rem-

(1) Si saint Augustin fit peu d'attention au jeune professeur, il paraît avoir été plus frappé de sa mère, qui était venue le rejoindre à Milan. L'évêque avait remarqué l'ardente piété de Monique, et il en parlait avec attendrissement à son fils.

placés par les gentils, de la loi nouvelle qui se substitue à l'ancienne, de l'église détrônant la synagogue, c'est-à-dire une sorte de prédiction de la conquête du monde par l'Évangile? Devant ces grandes perspectives la pauvreté de la légende primitive s'efface, et quand elle est ainsi cachée sous les interprétations qui la recouvrent, on a moins de peine à l'accepter. C'était un service important que ce système rendait aux esprits scrupuleux, indécis, à qui la Bible toute nue aurait causé quelque répugnance. En même temps, quand on était, comme Augustin, un bon élève des rhéteurs, un lettré délicat et subtil, cette façon de retourner un texte en tous sens, d'y trouver sans cesse des significations nouvelles, d'en tirer des allusions, des allégories, des images dont les autres ne s'étaient pas avisés, pouvait sembler un des exercices les plus agréables de l'intelligence. Il en fut, quant à lui, si charmé, qu'en voyant l'usage ingénieux qu'on faisait des livres saints, il se sentit plus de goût pour eux et se remit à les lire. Seulement, il avait trop présumé de lui-même en abordant Isaïe, dont saint Ambroise lui avait conseillé la lecture; il n'était pas encore de force à en saisir la beauté; mais les *Épîtres* de saint Paul lui plurent beaucoup, et, depuis ce moment, il en a fait son livre de prédilection.

Que manquait-il pour que la conversion fût complète? Le cœur était gagné depuis longtemps; l'esprit venait de capituler; seule la chair résistait encore. Une première fois, se croyant assez fort pour en avoir raison, il s'était séparé de la femme qui l'avait suivi d'Afrique, qui partageait sa vie depuis tant d'années, et qui était la mère d'Adeodatus. Mais, après son départ, il avait succombé de plus belle et formé une nouvelle liaison. Ce n'était plus passion, mais habitude, et les habitudes sont de tous les liens les plus difficiles à rompre. Changer brusquement la vie qu'on a menée depuis sa jeunesse, cesser tout d'un coup de faire ce qu'on a toujours fait, renoncer à des occupations qui ont commencé quelquefois par être des gênes et qui finissent par devenir des besoins, il n'y a rien de plus malaisé. Le combat contre ces petites choses tyranniques, contre ces dernières révoltes de la chair, dura plus qu'il n'aurait voulu; il l'a décrit en termes saisissans dans ses *Confessions :* « Des sottises de sottises, des vanités de vanités, mes vieilles amies, me retenaient encore. Elles me tiraient par mon manteau de chair, me disant tout bas : Tu vas donc nous quitter? Encore un moment, et nous ne serons plus avec toi! Encore un moment, et *ceci et cela* te seront à jamais interdits! Et par ces mots *ceci et cela*, qu'entendaient-elles? Puisse la miséricorde de Dieu en effacer pour toujours le souvenir! Quelles misères, quelles hontes elles me mettaient devant les yeux! Je ne les écoutais r' qu'à demi, et elles n'osaient pas me parler en face. Seul-

pendant que je m'éloignais, elles venaient murmurer à mon oreille et me tirer par derrière. C'en était assez pour me retenir, et je ne me sentais plus capable de faire un pas, quand j'entendais ces anciennes habitudes me dire : Pourras-tu vivre sans nous? »

La lutte, pourtant, touchait à sa fin. Après tant d'émotions, d'incertitudes, de combats, Augustin en était à ce point d'attente impatiente et de surexcitation fébrile où les moindres circonstances prennent une signification particulière. Il nous raconte qu'un jour, étendu sous un arbre, dans le petit jardin de sa maison, il pleurait et gémissait, se reprochant sa lâcheté, s'exhortant à faire un dernier effort et à briser ses dernières chaînes, lorsqu'il entendit une voix d'enfant qui, de la maison voisine, répétait en chantant cette sorte de refrain : « Prends et lis ; prends et lis. » Ces mots lui parurent un avertissement du ciel, et ouvrant au hasard les *Épîtres* de saint Paul, qu'il avait sous la main, il tomba sur le passage suivant : « Ne vivez pas dans les festins et dans l'ivresse, dans l'impudicité et la débauche ; mais revêtez-vous de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et ne cherchez pas à contenter votre chair par les plaisirs des sens. » L'apôtre semblait parler pour lui. « Aussitôt, nous dit-il, il se répandit dans mon âme comme une lumière qui lui donna le repos, et tous les nuages de mes doutes se dissipèrent en même temps. »

Cette fois il était vaincu : sa résolution fut prise de quitter définitivement le monde. Comme on approchait des vacances de septembre (1), il annonça qu'il ne remonterait pas dans sa chaire à la rentrée. Un de ses amis, Vérécundus, professeur à Milan comme lui, possédait dans les environs une maison de campagne appelée *Cassisiacum*. Il la mit à la disposition d'Augustin, qui s'y retira pour se préparer au baptême.

III.

Jusqu'ici nous avons suivi fidèlement le récit des *Confessions*; c'est le seul où saint Augustin nous ait conservé le souvenir de sa jeunesse. Mais pour l'époque où nous arrivons, nous sommes plus riches. Il a beaucoup écrit pendant son séjour à Cassisiacum, et

(1) Vers cette époque, un édit de Théodose et de Valentinien II régla définitivement les vacances pour les tribunaux de l'empire et vraisemblablement aussi pour les écoles. C'étaient d'abord deux mois à la fin de l'été « pour éviter les chaleurs de la saison et cueillir les fruits de l'automne, *æstivis fervoribus mitigandis et autumnis fœtibus decerpendis*. » puis quinze jours à Pâques et trois jours au premier de l'an. Dans l'année, on avait congé tous les dimanches, à l'anniversaire de la naissance de l'empereur et de son avènement, et pour la fête de Rome. Il est remarquable que, quand tant de choses ont changé depuis quinze siècles, les congés soient restés à peu près les mêmes.

ses ouvrages, que par bonheur nous possédons encore, vont nous donner le moyen de savoir exactement comment il y passait sa vie.

Quand on songe qu'il s'y était enfermé pour se préparer au baptême, on est d'abord tenté de croire qu'il y a uniquement vécu dans la solitude et la pénitence, et l'on imagine un de ces couvens rigoureux où le temps s'écoule entre les abstinences, les larmes et la prière. Il n'en est rien. Nous connaissons fort mal la maison de Vérécundus, mais elle ne nous fait pas l'effet d'un couvent. Tout ce qu'on nous en dit, c'est qu'elle était voisine de Milan et située vers le sommet des montagnes. Il est donc vraisemblable qu'elle s'élevait sur les premiers contreforts des Alpes, en face des belles plaines et des lacs enchantés de la Lombardie. Saint Augustin ne paraît pas avoir été touché du pays charmant qu'il avait sous les yeux, et nulle part il n'a pris la peine de le décrire. Mais on sait qu'en général les chrétiens se méfiaient de la nature, la grande inspiratrice du paganisme, et qu'ils avaient autre chose à faire que d'en contempler les beautés. Je me figure qu'absorbés par la recherche de la perfection morale, quand ils se trouvaient en présence d'un beau paysage dont la vue pouvait les distraire de leurs méditations, ils se disaient, comme Marc-Aurèle : « Regarde en toi-même. » Il ne faudrait donc pas conclure du silence de saint Augustin que la villa où Vérécundus allait se reposer des fatigues de l'enseignement eût rien de triste et d'austère.

D'ailleurs saint Augustin n'y était pas arrivé seul ; il y avait mené avec lui une assez nombreuse compagnie : sa famille d'abord, c'est-à-dire sa mère, son fils, un de ses frères, ses cousins, puis quelques jeunes gens, ses élèves chéris, dont il n'avait pas voulu se séparer en quittant le monde, deux surtout qui étaient devenus ses amis les plus chers, après avoir été ses meilleurs disciples, Alypius, qui le suivait depuis Thagaste, et Licentius, le fils de son ancien protecteur, Romanianus. Tout ce monde était jeune, bruyant, agité. On vivait en commun, sous la direction d'Augustin ; Monique était naturellement chargée du ménage, mais on verra qu'elle ne s'y tenait pas confinée, et qu'elle était admise aussi dans les entretiens les plus savans. Augustin, quoiqu'il eût rompu avec le monde, ne laissait pas d'avoir quelques affaires sérieuses à traiter. Il semble que Vérécundus, en abandonnant sa maison à son ami, l'avait chargé d'y tenir tout à fait sa place. Le domaine devait être assez important : Augustin s'en occupait comme s'il en eût été vraiment le maître ; il surveillait les ouvriers, il tenait les comptes, et ces travaux de propriétaire et de bon agriculteur lui prenaient une partie de son temps ; le reste était donné à l'étude (1). Mais voici qui est

(1) Quelques heures pourtant étaient occupées à écrire des lettres, et c'est ale

fait pour nous surprendre : cette étude n'est pas uniquement celle des livres saints, la seule, à ce qu'il semble, qui dût convenir à un pénitent. Dans le tableau qui nous est tracé de l'emploi des journées à Cassisiacum, il n'est guère question que des sciences profanes, surtout de la rhétorique et de la grammaire. Nous voyons qu'on y lit avec le plus grand soin les auteurs classiques; une fois on explique tout un livre de Virgile avant le dîner, et l'on achève les autres les jours suivans. Il semble vraiment qu'Augustin ne fasse autre chose que de continuer, pour quelques élèves de choix, son métier de professeur. Cependant il nous dit qu'il en était bien las, bien ennuyé, pendant les derniers mois de son séjour à Milan, qu'il lui tardait de descendre de cette chaire qu'on le félicitait d'occuper, et que, quand le terme de l'année scolaire fut venu, il avait été heureux d'annoncer aux magistrats « qu'ils auraient à se pourvoir d'un autre vendeur de paroles. » Si les exercices de l'école lui paraissaient si futiles, s'il a mis tant d'empressement à les fuir, on a grand'peine à comprendre que le premier usage qu'il fait de la liberté, dès qu'il l'a reconquise, consiste à reprendre des occupations pour lesquelles il vient de témoigner tant de dégoût.

Il est vrai qu'à cet enseignement de la grammaire et de la rhétorique il joint celui de la philosophie, qui, depuis la lecture de l'*Hortensius*, avait toutes ses préférences. Mais il faut remarquer que, malgré son affection pour elle, il ne lui sacrifie pas les autres études : ici, comme il arrivait alors dans les écoles, elle ne vient qu'après le reste et aux momens perdus. C'est une récompense et une distraction que le maître accorde à ses élèves lorsqu'il est content d'eux. Elle lui sert aussi à mesurer les progrès qu'a faits leur intelligence et à savoir s'ils sont devenus capables de penser tout seuls. Quand il croit devoir leur permettre ce divertissement, après un repas léger qui leur laisse toute la vivacité et la liberté de l'esprit, il les amène, s'il fait beau, dans la campagne, sous un grand arbre; si le temps est mauvais, on descend dans la salle de bain, qui est spacieuse et commode; on fait alors venir un sténographe (*notarius*), qui doit recueillir toute la conversation pour empêcher qu'elle ne s'égare: il ne faut pas qu'on soit tenté de retirer les concessions qu'on a faites et de revenir sur le chemin qu'on a parcouru; ne serait-il pas fâcheux, d'ailleurs, « que le vent emportât toutes les belles choses qu'on va dire? » Augustin pose ensuite une question, et la discussion commence.

Tous y prennent part à leur tour; Monique même dit son mot à l'occasion, et ce mot est toujours si sensé, si juste, que saint Au-

commencé cette admirable correspondance de saint Augustin, que nous avons conservée, et qui jette tant de lumière sur l'état des esprits à ce moment.

gustin se demande pourquoi l'on refuse aux femmes le droit d'agiter ces problèmes. « Il y a eu, dit-il à sa mère, des femmes philosophes dans l'antiquité, et je n'en connais pas dont la philosophie me plaise autant que la tienne. » Les jeunes gens sont chargés d'animer et d'égayer l'entretien. L'un d'eux, Licentius, est poète, poète accompli, nous dit Augustin, qui le juge avec trop de complaisance. « C'est un genre d'oiseaux, ajoute-t-il, qui voltige sans cesse et ne reste jamais à la même place. » Licentius changeait donc souvent d'opinions et de goûts, ce qui désespérait son maître. Il venait précisément d'écrire un poème sur Pyrame et Thisbé, dont il était fort satisfait; mais dès que la discussion commence, la philosophie lui fait oublier les Muses : « Elle vaut mieux que Pyrame, s'écrie-t-il; elle est plus belle que Thisbé; elle a plus de charmes que Vénus et Cupidon! » Et il ne songe plus qu'à disputer. Il se jette alors avec ardeur dans la lutte, il se défend, il attaque; il est spirituel (1), incisif, provocant, si bien que la querelle entre les jeunes amis devient quelquefois assez vive, et que le maître est obligé d'intervenir. En général, c'est lui qui, vers la fin, prend la parole; il résume le débat et il en tire les conclusions. A ce moment, le ton s'élève; on voit se dessiner les conséquences des idées qu'on a discutées en se jouant, et d'ordinaire, la conversation, légère et capricieuse, s'achève dans un grave discours.

Un ami des lettres classiques, quand il lit les ouvrages où sont rapportés ces entretiens, ne se trouve pas dépaysé; il lui semble qu'il parcourt des lieux qui lui sont connus. Saint Augustin, en les écrivant, avait Cicéron devant les yeux; et au-delà des dialogues philosophiques de Cicéron, dont il était ravi, il entrevoyait ceux de Platon, qui les ont inspirés. C'est ce qui s'aperçoit dès le début. Quand il conduit le matin ses disciples causer de la vie heureuse et de la Providence sous un grand arbre, dans un pré, on voit bien qu'il songeait à ce platane du *Phèdre*, qui entendit Socrate parler si merveilleusement de la beauté, et à celui de Tusculum, sous lequel Crassus, Antoine et leurs amis, étaient venus un jour s'asseoir, entre deux orages politiques, pour s'entretenir de l'éloquence. Ces entretiens l'ont charmé; ce n'est pas assez dire qu'il en garde le souvenir; il semble qu'il y assiste encore, et tous ses efforts tendent à les reproduire le plus fidèlement possible. Il veut surtout que ses personnages, comme ceux de Cicéron, s'expriment en périodes cadencées, dans un style élégant, semé de métaphores classiques. Point de mots ou de tours nouveaux, si ce n'est ceux qui échappent sans

(1) Il fait même, à l'occasion, des calembours : *facilius est errorem definire quam finire.*

qu'on le veuille, quand on est habitué à entendre mal parler autour de soi; point ou presque point de ces phrases raboteuses et de ces figures incohérentes qui vont devenir nombreuses dans les *Confessions* et ailleurs. Non-seulement il cherche à les faire bien parler, il veut qu'ils évitent toute apparence de pédantisme; quoique au fond ces questions lui tiennent au cœur plus qu'il ne veut le dire, il affecte quelquefois de les traiter avec une sorte de légèreté. Quand la nuit le force d'interrompre la discussion : « Voici le moment, dit-il à ses jeunes gens, d'enfermer vos jouets dans leur coffre; » on les reprendra le lendemain. Ce n'est pas qu'il ne s'y rencontre souvent des passages sérieux, où l'émotion d'un cœur troublé se découvre, quelque effort qu'il fasse pour la contenir. Nous venons de voir que d'ordinaire le ton devient plus grave vers la fin. Mais il tient à ne pas nous laisser sur ces impressions; la question traitée et le débat fini, la compagnie se sépare avec un sourire : *Hic quum arrisissent, finem fecimus* (1).

On voit à quel point, dans ses *Dialogues*, le style, la composition, la forme enfin, sont imités de Cicéron; le fond paraît l'être plus encore. Quand on lit les titres que saint Augustin leur a donnés (*Contra Academicos*, *De vita beata*, *De ordine*), on se croit à Tusculum, parmi les contemporains de César. Sont-ce là vraiment les sujets qui préoccupaient les esprits sous Gratien ou sous Théodose, en plein christianisme, à la veille de l'invasion? Il est difficile de le croire. Passe encore pour des études sur l'ordre du monde, sur la Providence, sur l'origine du mal : ces questions sont de tous les temps, et elles ont troublé plus d'une fois le sommeil d'Augustin; mais était-ce bien la peine alors d'attaquer les académiciens, et avait-on véritablement quelque danger à craindre d'eux? Saint Augustin nous dit lui-même qu'à ce moment les vieilles écoles étaient désertes, et qu'à l'exception de quelques cyniques vagabonds, qui amusaient la foule en attendant qu'ils fussent remplacés par les moines mendians, et des quelques platoniciens ou pythagoriciens qui cachaient sous ce nom honorable un goût malsain pour les sortilèges et les maléfices, il n'y avait presque plus de philosophes. Puisqu'ils étaient si peu nombreux, si mal écoutés, si près de disparaître, pourquoi se mettre en peine de les combattre? Est-ce à dire pourtant qu'il

(1) Il faut avouer que l'imitation est poussée quelquefois jusqu'à un point qui ne laisse pas de surprendre. Il arrive à Cicéron, qui, comme on sait, était fort vaniteux, de profiter de la forme du dialogue pour se décerner à lui-même toute sorte d'éloges, sous le nom d'un des interlocuteurs. Saint Augustin fait comme lui. A la fin de son traité *Contre les académiciens*, il a placé une tirade admirative d'Alypius qui s'achève par ces mots : « Nous suivons un guide qui, avec l'aide de Dieu, nous fera connaître tous les mystères de la vérité. » La modestie de saint Augustin a dû souffrir de transcrire ces complimens; mais il fallait bien imiter Cicéron.

n'eut aucune raison de le faire et qu'il entreprit une œuvre inutile? Je ne le crois pas. En vérité, c'est moins à une secte particulière qu'il en veut qu'à une tendance générale de l'esprit antique, qui, malgré la diversité des temps, pouvait encore survivre chez quelques personnes. Les Grecs, on le sait, étaient plus curieux de problèmes que de solutions. En toute chose, le plaisir qu'ils prennent sur la route les rend moins impatiens d'arriver au but. La philosophie leur semble plutôt un moyen d'exercer leur intelligence que de conquérir la vérité. Aristote l'appelle « l'activité libre d'une âme sans besoin. » A l'époque de saint Augustin, cette définition n'était plus de mise : les âmes alors avaient besoin de croyances solides, et comme la philosophie avait peine à les leur donner, elles les demandaient à la religion. C'est ce qui les amenait de tous les côtés au christianisme. Si l'on avait pu se contenter de cette demi-obscurité où nous laissent les discussions des sages et s'y endormir en paix, on aurait eu moins de raison de devenir chrétien. On peut donc dire que saint Augustin, en consacrant trois livres entiers à soutenir, contre les académiciens, que ce n'est pas la recherche, mais la possession de la vérité, qui nous rend heureux, n'a pas perdu tout à fait son temps. Il avait l'air de discuter des idées passées de mode et d'attaquer une école disparue; en réalité, il défendait sa foi. C'est ce qu'il a fait aussi dans son traité de la *Vie heureuse*. Ce titre nous rejette au milieu de la philosophie grecque et romaine; toutes les sectes anciennes se sont posé le problème du bonheur, et chacune a essayé de le résoudre à sa façon. Varron prétend qu'il est susceptible de deux cent quatre-vingt-huit solutions différentes, qui presque toutes ont été défendues par quelque sage. Saint Augustin le reprend à son tour, et d'abord il semble qu'il ne fait guère que suivre la route commune. Quand il nous dit que le bonheur consiste dans la sagesse et la sagesse dans une sorte d'équilibre de l'âme, je crois entendre parler un philosophe d'autrefois; mais bientôt le chrétien se montre. Cet équilibre, ajoute-t-il, ne peut être obtenu que si l'on connaît et l'on possède Dieu. Nous voilà ramenés ainsi à la solution chrétienne : c'est en Dieu que resplendit la vérité, et l'âme ne sera pleinement heureuse que par celui qui peut seul rassasier la soif qu'elle a de savoir, *illa est igitur plena satietas animorum, hæc est beata vita, pie perfecteque cognoscere a quo inducaris in veritatem*. A ces mots, la bonne Monique se reconnaît : c'est bien la vie heureuse comme elle se la figure, comme la lui montrent ces livres sacrés dont elle fait sa lecture ordinaire, celle à laquelle on arrive « conduit par la foi, porté par l'espérance, soutenu par la charité; » et, dans sa joie, elle entonne l'hymne de saint Ambroise :

Fove precantes, Trinitas.

Mais elle ne s'est reconnue qu'à la fin, et elle a écouté tout le reste de la conversation, où la sagesse antique occupe tant de place, sans y rien comprendre.

C'est donc au christianisme que toutes ces discussions philosophiques nous amènent; avec un peu de bonne volonté, on l'aperçoit toujours dans le lointain, au bout de toutes les avenues, mais il faut avouer qu'on ne le voit pas du premier coup. On dirait qu'au lieu de le mettre en pleine lumière, Augustin cherche par momens à le voiler. Comprend-on, par exemple, que le nom du Christ, ce nom sans lequel, nous dit-il, rien ne pouvait lui plaire, n'y soit jamais prononcé? C'est à peine si une fois ou deux il cite en passant les Écritures. Mais, en revanche, il y est partout question de la philosophie. C'est « dans le sein de la philosophie » qu'il s'est jeté après tous ses égaremens; elle est pour lui « le plus sûr et le plus agréable de tous les ports, » et il invite ses amis à s'y réfugier avec lui. Sans elle, il ne peut y avoir aucun bonheur dans la vie. Elle promet de révéler à ceux qui l'étudient ce qu'il y a de plus important à connaître et de plus difficile à découvrir, c'est-à-dire les mystères du monde et la nature de Dieu, et il a confiance en ces belles promesses, il est sûr qu'un jour elle les tiendra. Ce jour, sans doute, est encore très loin pour lui, il lui reste beaucoup à faire: c'est à peine s'il commence à entrevoir la vérité; « mais il n'a que trente-trois ans, et il ne désespère pas, à force de travail et de peine, en méprisant tous les biens que les hommes recherchent et en s'enfermant pour jamais dans ces études sévères, d'atteindre plus tard les limites de la sagesse humaine. » Voilà ce qu'il se promet pour l'avenir; quant au plus grand événement de sa vie passée, sa conversion, comme elle avait fait beaucoup de bruit dans le monde, il faut bien qu'il en dise un mot; mais il a soin de lui donner aussi, en la racontant, une teinte philosophique. Il fait allusion à la scène qui se passa dans le jardin de Milan, ou, comme il dit, à cette flamme qui le saisit tout d'un coup, et à la lecture du fameux passage de saint Paul; mais comprend-on qu'il ajoute « que la philosophie lui apparut alors si grande, si belle, qu'à cette vue l'ennemi le plus résolu de la sagesse, l'homme le plus enfoncé dans les intérêts ou les divertissemens du monde, aurait renoncé aux plaisirs et aux affaires pour se jeter dans ses bras? » Il s'agissait bien de philosophie en ce moment! Nous sommes, comme on voit, fort éloignés du récit des *Confessions*. Est-il possible d'admettre que cet homme qu'elles nous montrent terrassé par la grâce, pleurant et gémissant sur ses fautes, abîmé dans sa douleur, soit le même qui entretient ici paisiblement ses élèves de problèmes de morale et de métaphysique, qui se met sous la direction de la philosophie avec une confiance si sereine, et promet de lui consacrer sans ré-

serve toute son existence? Et puisque les deux personnages diffèrent entre eux, pouvons-nous savoir, du pénitent ou du philosophe, lequel est le véritable?

Peut-être convient-il de répondre qu'ils sont vrais tous les deux. Saint Augustin se trouvait à un de ces momens où, suivant le mot du poète, on sent plusieurs hommes en soi. Sa conversion était trop récente pour que ses sentimens nouveaux eussent tout à fait effacé ses anciennes habitudes. Dans cette âme toute frémissante de la lutte qu'elle venait de soutenir, le pénitent l'avait définitivement emporté, mais le philosophe vivait encore. C'est lui surtout qu'on retrouve dans les *Dialogues*. Comme il voulait les faire paraître, et qu'il espérait même en tirer quelque gloire, il les a un peu accommodés au public auquel ils étaient destinés. Par la nature même des sujets qu'ils traitent, ces livres ne pouvaient convenir qu'à des lettrés qui avaient reçu une bonne éducation et qui connaissaient les écrivains antiques; or ces gens-là, nous le savons, étaient très mal disposés pour le christianisme. Ils en voulaient surtout à la religion nouvelle, lorsqu'elle enlevait au monde un de ceux sur lesquels le monde se croyait en droit de compter. Augustin n'ignorait pas la colère qu'avaient ressentie ses amis, ses élèves, ses admirateurs, en le voyant renoncer à des fonctions qui lui promettaient tant de gloire. Il éprouvait donc le besoin de les désarmer; il tenait à leur montrer que le christianisme n'était pas aussi contraire qu'ils croyaient à la sagesse antique; il voulait surtout leur présenter sa conversion sous un jour qui leur permît de la comprendre. Il la leur raconte comme il pourrait le faire de celle du jeune débauché Polémon conquis à la tempérance et à la vertu par la parole de Xénocrate; et quand il conseille à ses amis d'imiter son exemple, on croirait entendre Sénèque prêchant la retraite à Lucilius. Ainsi, des deux hommes, il a soin, pour ne pas les effaroucher, de ne leur en montrer qu'un; mais celui qu'il montre existait réellement en lui. Soyons sûrs que la philosophie tenait encore beaucoup de place dans ses études; il se l'est reproché plus tard, mais au moment où nous sommes, il n'était pas si scrupuleux et s'y abandonnait sans remords. On peut donc admettre que, dans le tableau qu'il fait de sa vie à Cassisiacum, il ne nous ait pas tout dit; mais tout ce qu'il nous dit est vrai. Les incidens qu'il rapporte se sont passés comme il les décrit; les discours qu'il prête à ses personnages sont parfaitement authentiques, puisqu'ils ont été recueillis par un sténographe (1). Voilà bien ce qu'on faisait, ce qu'on disait toute la

(1) Saint Augustin ne le dit pas seulement dans son dialogue *Contre les académi-*

journée, dans cette réunion de jeunes gens dont il était l'âme! Sans doute on peut croire que, lorsqu'il avait quitté cette jeunesse, qu'il n'était plus préoccupé de lui plaire et de l'instruire, le soir, dans sa chambre, sur ce lit qu'il baignait de ses larmes, il devait avoir d'autres pensées (1). Mais ce qui est remarquable, c'est qu'en revenant le matin à ces études de grammaire et de philosophie dont il avait pris congé avec tant d'éclat, il ne semble pas le faire de mauvaise grâce. Nulle part il ne laisse entendre que ce sont des occupations vaines ou dangereuses auxquelles il se résigne malgré lui. Au contraire, il paraît y prendre plaisir. Il s'intéresse le premier aux questions qu'il pose à ces jeunes gens, et l'on sent qu'il est fort satisfait d'intervenir dans leurs débats.

Le plaisir qu'il paraît y prendre nous remet dans l'esprit un passage très curieux de ses *Confessions*. Il y raconte que, quelques années auparavant, avec une dizaine d'amis, tous épris de littérature et de science, il avait eu l'idée de former une sorte d'association, ou, comme nous dirions aujourd'hui, un phalanstère. Ils devaient se réunir loin du monde, dans quelque endroit isolé, et mettre en commun ce qu'ils possédaient. Tous les ans, deux d'entre eux auraient été nommés pour gérer les affaires de la société: les autres, débarrassés des soucis vulgaires, libres et maîtres d'eux-mêmes, n'auraient eu qu'à vivre de la vie de l'esprit, et se seraient livrés sans partage à la méditation et à l'étude. Ce projet, qui souriait beaucoup à saint Augustin, et que des difficultés d'organisation firent alors échouer, il semble l'avoir repris dans la villa de Vérécundus, et peut-être ne s'y trouva-t-il si heureux que parce qu'il y réalisait un rêve de sa jeunesse. Cette retraite, on le voit, était plutôt une communauté de sages qu'un couvent de moines.

Il y passa tout l'hiver, et ne revint à Milan que vers les fêtes de Pâques. C'est là qu'il reçut le baptême, le 25 avril 387, avec Alypius son ami et son fils Adéodatus, des mains de saint Ambroise.

ciens, il le répète dans son traité *Du maître*. Là il affirme qu'il a reproduit les raisonnemens de son fils Adéodatus, qui, à seize ans, parlait déjà comme un sage et dont la force d'esprit lui faisait peur.

(1) Ces pensées, il nous les a conservées dans l'ouvrage intitulé : *Entretiens avec moi-même* (*Soliloquia*). Ces entretiens nous montrent l'autre côté de l'homme. Il faut les lire avec les *Dialogues* pour connaître saint Augustin tout entier dans la retraite de Cassisiacum.

IV.

Cette époque de la vie de saint Augustin, qui va de sa conversion à son baptême, est en général peu connue. Les *Confessions* n'en disent presque rien; entre les dissipations de sa jeunesse et l'éclat de son âge mûr, elle risque de disparaître. Je crois pourtant qu'il était utile de l'étudier et de lui rendre son véritable caractère.

C'est une sorte de période intermédiaire que d'autres grands docteurs de l'église ont aussi traversée, par exemple saint Cyprien; il y en a même, comme Arnobe, qui n'en sont jamais sortis. Tous ces gens-là venaient des écoles où ils avaient passé leur jeunesse dans l'étude des chefs-d'œuvre de l'antiquité; plusieurs d'entre eux étaient ensuite devenus maîtres, et en enseignant aux autres ce qu'on leur avait appris, ils s'y étaient plus étroitement attachés. Le christianisme avait donc trouvé chez eux la place occupée, et il n'y pénétrait que par force. De là, le plus souvent, des luttes violentes entre les anciennes admirations et les croyances nouvelles; de là aussi quelquefois, dans les momens de fatigue ou d'apaisement, des alliances entre elles, des compromis, des essais pour les faire vivre ensemble, et mettre, s'il se pouvait, le présent et le passé d'accord.

Voilà précisément ce qu'entreprenait saint Augustin, en se retirant à Cassisiacum: la lecture des *Dialogues* nous montre qu'il veut concilier l'homme ancien et l'homme nouveau, le professeur et le chrétien. Le matin, après avoir fait la prière, on se met à expliquer Virgile; on cite saint Matthieu et Platon; on chante les Psaumes et on célèbre Pyrame et Thisbé; on cherche dans saint Paul des argumens pour se livrer avec plus d'ardeur à la philosophie. Gardons-nous de croire que ce mélange singulier révèle seulement la confusion d'une âme qui se connaît mal, et où se mêlent, sans qu'elle s'en aperçoive, des tendances contraires: c'est un système arrêté. Saint Augustin nous a raconté comment, après de longues luttes et de cruels déchiremens, il s'était décidé à croire sans preuve. Cependant, il ne lui suffit pas de croire, il veut comprendre. La foi ne lui paraît solide que si elle s'appuie sur la raison; mais la raison a besoin d'être exercée pour atteindre la vérité, et c'est dans les écoles qu'elle s'exerce, par l'étude des sciences profanes, par l'usage de la dialectique, par la connaissance de la philosophie. Malheureusement, toutes ces sciences sont suspectes au christianisme. Saint Paul a pris soin de prémunir les fidèles contre les séductions des philosophes; Tertullien les regarde comme les

pères de toutes les hérésies, et il s'emporte contre ce « misérable Aristote » qui a mis en règle l'art de tromper; Minucius Félix appelle Socrate « le bouffon d'Athènes, » et traite ses disciples de corrupteurs et de débauchés qui font leur propre procès quand ils attaquent les vicieux. Il semble que la conclusion naturelle de ces violences était d'interdire à la jeunesse chrétienne de fréquenter les écoles où l'on apprend ces sciences périlleuses, où on lit, où l'on admire ces livres empoisonnés; mais aucun docteur de l'église n'a osé le faire. Tertullien lui-même recule devant cette conséquence, et, malgré sa mauvaise humeur, il tolère l'enseignement profane, parce qu'il ne lui paraît pas possible de s'en passer. Saint Augustin ne le tolère pas seulement, il le recommande: « La pratique des études libérales, dit-il dans un de ses *Dialogues*, pourvu qu'on la maintienne dans certaines bornes, anime l'esprit, lui donne plus de facilité et plus de force pour atteindre la vérité, fait qu'il la souhaite avec plus d'ardeur, qu'il la cherche avec plus de persévérance, qu'il s'y attache avec plus d'amour. » Et ailleurs: « Si je puis donner un conseil à ceux que j'aime, je leur dirai de ne négliger aucune des connaissances humaines (1). » Sans doute, l'apôtre a dit: « Prenez garde qu'on ne vous surprenne par la philosophie; » mais il veut parler de celle qui ne songe qu'aux intérêts de la terre. Il y en a une autre qui se préoccupe du ciel et qui ne mérite pas d'être condamnée. « Prétendre qu'on doit fuir toute espèce de philosophie, ajoute saint Augustin, qu'est-ce autre chose que de dire qu'il ne faut pas aimer la sagesse? » Il est donc résolu à continuer de l'étudier, et il se donne la tâche, pour le reste de sa vie, de lire avec soin Platon et d'en tirer tout ce qui n'est pas contraire aux enseignemens de l'Évangile. C'est ainsi qu'il pourra se faire une philosophie à la fois profane et chrétienne.

Tel était son dessein, et il a cherché d'abord à le réaliser. Pendant l'année qu'il passa encore en Italie, et au début de son séjour en Afrique, nous le voyons occupé d'écrire des livres de grammaire, de rhétorique, de dialectique, etc., son traité sur la musique, et celui qu'il a intitulé : *Du maître*. Mais sa vie prenait déjà une autre direction. Dans les dernières lettres qu'il adresse à Nébridios, on sent que son ardeur pour les recherches philosophiques n'est plus la même. Les livres saints, auxquels il avait tant résisté,

(1) Il est vrai que, dans le livre intitulé les *Rétractations*, où, à la fin de sa vie, il passe en revue et juge tous ses ouvrages, il trouve qu'en ce passage il est allé trop loin, « et qu'il accorde trop d'importance à des sciences que beaucoup de saints personnages ont ignorées. » Cependant, même à ce moment, et quoiqu'il eût beaucoup changé, nous ne le trouvons pas trop sévère pour les ouvrages de sa jeunesse, où la philosophie profane tient tant de place.

le charmaient tous les jours davantage. En faisant connaissance avec la véritable vie monastique, il comprit ce qu'avait d'artificiel et d'incomplet pour une âme comme la sienne ce repos studieux (*liberale otium*) dont il avait joui dans la villa de Vérécundus. Enfin il devint prêtre, et presque aussitôt évêque ; dès lors, comme il le dit lui-même, devant des devoirs plus sérieux, il laissa échapper de ses mains tous ces divertissemens d'homme de lettres, *omnes illæ deliciæ fugere de manibus.*

Ainsi saint Augustin n'a pas persisté longtemps dans le rôle qu'il s'était donné d'unir ensemble la religion et la philosophie. Mais qu'importe? Ses efforts n'ont pas été perdus. Le travail, interrompu en apparence, se continua lentement et sans bruit, dans son esprit comme dans celui des autres, et à la longue le résultat fut atteint. Pendant ces tristes années du ve siècle, où l'empire achevait de mourir, un grave problème se posait. La vieille religion une fois vaincue, il s'agissait de savoir si sa défaite entraînerait l'anéantissement du monde ancien, si la victoire du christianisme ressemblerait à celle de l'islam, qui n'a jamais pu s'assimiler aucun élément étranger et n'a rien laissé debout autour de lui. Heureusement, le goût des lettres et des arts, la culture gréco-romaine, avaient trop profondément pénétré les nations de l'Occident pour être déracinés même par une religion triomphante. Ces deux forces contraires, sentant qu'elles ne pourraient pas se vaincre, ont bien été obligées de s'accorder, et notre civilisation est le fruit de cet accord. Il nous faut donc être reconnaissans à tous ceux qui de quelque manière ont mis la main à l'œuvre. Nous leur devons ce bienfait que non-seulement l'antiquité s'est conservée dans nos bibliothèques comme un objet de belles études, mais que nous la sentons vivante en nous, qu'elle est entrée dans notre façon de voir et de penser, dans notre esprit et dans notre âme. Un des meilleurs ouvriers de ce grand ouvrage est assurément saint Augustin ; voilà ce qui donne de l'intérêt aux *Dialogues philosophiques*, quelque faibles et pâles qu'ils paraissent à côté des *Confessions* et de la *Cité de Dieu* ; c'est par là que cette retraite de Cassisiacum, qui semble d'abord n'être qu'une crise passagère dans l'existence d'un homme, prend une certaine importance dans l'histoire même de l'humanité et mérite l'étude que nous venons de lui consacrer.

GASTON BOISSIER.

SOUVENIRS DIPLOMATIQUES

LA

PRUSSE ET SON ROI

PENDANT LA GUERRE DE CRIMÉE

III[1].

L'ALLEMAGNE A LA VEILLE DE LA PRISE DE SÉBASTOPOL. — L'ADMISSION DE LA PRUSSE AU CONGRÈS. — NAPOLÉON III AU LENDEMAIN DE LA GUERRE DE CRIMÉE.

I. — LE PRINCE GORTCHAKOF A VIENNE.

Lorsque le prince Gortchakof arriva à Vienne pour remplacer le baron de Meyendorf, qui ne pouvait s'entendre avec son beau-frère, le comte de Buol, les rapports entre l'Autriche et la Russie étaient arrivés à un degré de tension extrême. Le prince Gortchakof, dont j'ai relevé plus d'une fois les brillantes qualités et signalé les fâcheux travers, n'était pas, par son tempérament, indiqué pour une mission aussi délicate. Ses ardeurs patriotiques et la pétulance de son esprit altéraient la sérénité de son jugement. Si le mot d'ingratitude n'était

(1) Voyez la *Revue* du 1er novembre et du 15 décembre.

LES

DESCENDANS DES MAGES

A BOMBAY

History of the Parsis including their manners, customs, religion and present situation, par M. Dosabhai Framji Karaka. Londres; Macmillan et C°.

Grâce à la vapeur et à la diffusion des langages, l'Asie devient aussi connue que la vieille Europe, et, ce n'est plus à des voyageurs suspects de partialité que nous le devons, mais aux publications de savans qui, nés sur les rives du Gange, du fleuve Jaune ou de la rivière des Perles, parlent correctement les langues d'Occident. Avoir sous les yeux l'histoire du Céleste-Empire racontée en français par un lettré chinois, et l'histoire des Mages écrite en anglais par un disciple de Zoroastre, voilà qui est assurément chose nouvelle et l'indice d'un progrès général. Il semble que nous connaissons mieux la Chine depuis qu'elle a été révélée ici même par le général Tcheng-ki-tong. Nous serons mieux au fait des vicissitudes des Mages et de leur grandeur présente, lorsqu'elles nous auront été dites par un des leurs, M. Dosabhai, un érudit digne de la haute situation qu'il occupe à Bombay.

M. Dosabhai ne peut ignorer que des disciples de Zoroastre sont venus et viennent encore aujourd'hui en Europe, demander aux rares émules d'Anquetil du Perron, d'Eugène Burnouf, de l'Hanovrien Niebuhr et du Danois Grotefend, des lumières sur l'origine de

leur religion. Il n'apprendra donc que peu de chose à des érudits familiers avec l'histoire de son pays d'origine, les inscriptions cunéiformes de Persépolis et les sectes religieuses qui pullulent aux Indes. Mais son livre nous donnera ce que ces patiens chercheurs n'ont pu nous donner, c'est-à-dire des détails sur les mœurs des Parses actuels, appelés aussi Mages ou Mazdéens, mot dérivé de Ahura Mazda, le dieu de Zoroastre.

L'auteur suppose que ses coréligionnaires seront heureux de voir leurs aventures et la façon dont ils ont acquis d'immenses richesses décrites par l'un d'eux. Il est certain que, de ce côté, son espérance ne peut être déçue, car il ne leur ménage pas les louanges. Les Anglais en ont aussi leur bonne part, et cette fois, c'est justice : ils ont fait beaucoup pour les Mages, à une époque où leur communauté était errante et persécutée.

Un navire de guerre français, mis à la disposition d'un savant éminent, vient de transporter dans un de nos ports, pour être placés au Musée du Louvre, des fragmens précieux d'antiquité persane. Notre étude empruntera peut-être à cette circonstance un caractère d'actualité. Les soldats de Darius, que nous allons avoir sous les yeux, sont, en effet, les ancêtres des Perses qui vivent aujourd'hui aux Indes, et avec lesquels, dans le cours de mes voyages, il m'est arrivé souvent de créer des relations aussi instructives que cordiales.

I.

Dès la première page du livre de M. Dosabhai Framji Karaka, l'on apprend, avec surprise, que la secte des Parses, considérée à juste titre comme l'une des plus anciennes du monde, ne compte pas plus de cent mille individus. C'est peu, si l'on songe qu'elle se chiffrait, dans l'antiquité, par des millions d'êtres, et qu'une grande partie du commerce des Indes orientales est aujourd'hui entre ses mains.

On est aussi frappé de l'analogie de son histoire avec celle des Juifs. Même exode, mêmes persécutions, même vie errante pendant des siècles. Comme les Israélites, les Parses ont acquis une influence, une situation, des richesses tout à fait hors de proportion avec leur nombre et la petite place qu'ils occupent sur notre planète. Ce qu'il y a de surprenant encore, c'est que leur passage de la pauvreté à l'opulence, d'une condition de paria à un rang élevé, n'ait rien changé à leurs croyances, à leurs mœurs et à leurs costumes. Et en cela, ils diffèrent beaucoup des Juifs. La reine Victoria n'a pas craint d'en anoblir quelques-uns, et ces aristocrates de fraîche

date sont restés simples de caractère et de manière, tels qu'ils étaient, sans doute, au VIIe siècle de notre ère, au temps où leurs ancêtres quittaient leur patrie en proscrits.

Ce culte du passé devait engager M. Dosabhai Framji Karaka à nous parler de l'époque héroïque de Cyrus le Grand, de Cambyse, de Darius, de Xerxès et des guerres que ses ancêtres soutinrent contre les Grecs et les Romains. C'est de l'histoire ancienne trop connue pour que nous nous y arrêtions. Après un récit très succinct, mais vraiment original de la façon dont les sectateurs de Mahomet ont fait leur apparition devant le dernier successeur de tant de rois célèbres, nous arriverons tout de suite à l'historique de la situation brillante que s'est faite hors de sa patrie la secte des Parses (1).

C'est en 637, Ardeshir III régnant, que les Arabes, fraîchement convertis par Mahomet, envahirent la Perse. Cette contrée jouissait alors d'une grande tranquillité; malheureusement une trop longue paix, un bien-être trop général, avaient énervé les corps et les âmes, et, lorsque les troupes du calife Omar entrèrent dans Erak, ils ne trouvèrent, au lieu de soldats disposés à les combattre, que deux factions se disputant le pouvoir. Le roi Ardeshir, à la simple nouvelle de l'approche des musulmans, perdit Erak et le trône. Il fut remplacé par un jeune prince du nom de Yazdérard, lequel, vaincu par les Arabes comme son prédécesseur, fut contraint de fuir jusqu'à Merv, en Tartarie, où il mourut assassiné. C'était le dernier rejeton de la dynastie sassanienne.

Peu d'années avant la fin tragique de ce prince, une ambassade musulmane était venue le trouver dans son camp, et celui qui la dirigeait lui avait tenu ce langage :

— Allah nous a commandé, par la bouche de son prophète, d'étendre la domination de l'Islam sur toutes les nations du monde. Nous lui obéissons et venons vous dire : Devenez nos frères en adoptant notre foi, ou bien encore, payez-nous un tribut, si vous voulez éviter que nous vous fassions la guerre. — Nos discordes doivent vous avoir trompés sur nos forces, s'écria le prince en interrompant l'orateur. La vermine, les serpens vous servent de nourriture ; pour vêtemens, vous n'avez que des peaux de moutons et des poils de chameau. Si la misère vous chasse de vos déserts, nous vous donnerons à manger et un roi qui vous gouvernera avec sagesse. — Mes compagnons, reprit l'ambassadeur, sont des

(1) Le mot Parse dérive d'une province persane, Pars ou Jars, dans laquelle se trouvait l'ancienne capitale de l'empire, Persepolis. On appelle aussi les Parses des Guèbres, sans se douter que c'est une qualification injurieuse que les musulmans employaient pour les humilier.

hommes de distinction... Oui, nous avons été misérables au point de ne vivre que d'insectes et de serpens, et quelques-uns de ceux qui sont ici ont dû égorger leurs filles pour se nourrir !.. Plongés dans les ténèbres de l'idolâtrie et de la superstition, sans lois, toujours ennemis les uns des autres, nous n'étions occupés qu'à nous combattre et à nous entre-tuer. Voilà, en vérité, ce que nous étions. Mais Allah a conduit parmi nous un homme,.. il est le plus grand par sa naissance, ses vertus et son génie. Allah l'a choisi pour son apôtre et son prophète... Par sa voix, Allah nous a dit : « Je suis le seul Dieu, l'Éternel, créateur de l'univers. Ma bonté vous envoie un guide pour vous diriger. Vous souffrirez les supplices que je réserve aux criminels après leur mort ou vous entrerez dans un séjour de félicité. » Cette persuasion a graduellement pénétré dans nos cœurs : nous avons cru à la mission du prophète et avons reconnu que ses paroles étaient les paroles d'Allah, que ses commandemens étaient ceux d'Allah, et que la religion qu'il nous enseignait, l'Islam, était la seule vraie religion. Il a éclairé nos enfans, il a éteint nos haines et nous a réunis en une société de frères sous des lois dictées par une sagesse divine. Puis il a ajouté : « Complétez mon œuvre. Répandez partout la domination de l'Islam. La terre appartient à Allah : il vous la donne. Les nations qui partageront votre foi seront assimilées à la vôtre ; elles jouiront des mêmes avantages et seront sujettes aux mêmes lois. Mais celles qui refuseront de l'accepter ou de payer tribut, vous les combattrez jusqu'à ce qu'elles soient exterminées. Plusieurs d'entre vous périront dans la lutte, mais ils gagneront le paradis. Les survivans jouiront des honneurs de la victoire... Voilà vers quel pouvoir et quelle gloire nous marchons avec confiance. A présent que vous nous connaissez, faites vos choix entre notre foi, le tribut ou une guerre d'extermination. »

Le roi des Perses, pour toute réponse, fit remarquer à l'orateur de la députation, Hamar-Mokarin, que s'il ne lui faisait pas trancher la tête, c'était par égard à sa qualité d'ambassadeur. Puis, ordonnant qu'on apportât un sac plein de terre, il le fit placer sur les épaules du chef arabe en disant : « C'est tout ce que je puis te donner de mon royaume. Va-t'en ! »

Makarin ne se débarrassa pas de l'étrange présent qui lui était fait ; et loin d'en paraître humilié, il quitta le camp avec les apparences d'une grande joie. Inquiet de cette gaîté insolite, le roi envoya de la cavalerie à la poursuite de l'ambassade. On ne put la rejoindre. Arrivé au milieu des siens, Makarin jeta son sac de terre aux pieds du calife Omar en lui disant : « La terre des Perses est à toi : on te la donne ! »

Quatre ans après ce singulier épisode, en 641, avait lieu la bataille de Navahand entre Perses et Arabes. Les premiers furent écrasés aux cris victorieux de: *Allah akbar!* Dieu est grand! Ce fut le dernier coup porté à l'antique empire. L'Islam, comme un flot irrésistible, s'étendit d'Orient en Occident jusqu'au jour où il vint se briser dans les plaines de Poitiers devant Charles-Martel.

Lorsque la Perse n'eut plus de roi ni d'armée, lorsqu'elle fut tombée entièrement au pouvoir des califes de Bagdad, les vainqueurs se hâtèrent de transformer les temples dédiés au Feu en mosquées d'Allah. Des millions de Mages, placés entre l'abjuration et la mort, embrassèrent l'islamisme. Ceux qui ne voulurent ni se convertir ni mourir abandonnèrent leurs foyers et se refugièrent dans les montagnes du district de Khorassan, où, pendant un siècle, ils vécurent oubliés, pratiquant leur culte sans bruit. Un jour, pourtant, ils furent dénoncés et de nouveau persécutés. Ceux qui purent échapper au yatagan des Arabes se refugièrent dans la petite île d'Ormus, située à l'entrée du Golfe-Persique. Ce ne fut qu'une halte: obligés encore de fuir, d'abandonner leur patrie et cette fois pour toujours, ils achetèrent des embarcations, y placèrent leurs femmes et leurs enfans et firent voile dans la direction de l'Hindoustan.

Les peuples de cette contrée ne leur étaient pas tout à fait étrangers. Pas moins de cinq cent dix ans avant Jésus-Christ, Darius Hystape avait placé la province du Penjab sous la domination persane. Le feu qui brûlait encore sur les autels de cette province au commencement de notre ère prouve que la religion des Mages n'y était pas inconnue. Dans le *Patrologiæ Cursus* de l'abbé Migne, on peut voir que les Perses étaient déjà, à une époque bien ancienne, les maîtres du commerce de l'Océan-Indien. D'après Jean Reynaud et Anquetil du Perron (1), des Hindous qui, par réciprocité, étaient venus dans le royaume d'Iran, avaient joui du droit d'y pratiquer librement leur culte. Au VIIe siècle, des Persans qui parcoururent les Indes orientales poussèrent leurs exploitations jusqu'au Cathay, jusqu'en Chine. Il est avéré que quelques-uns y vinrent en proscrits et en marchands.

Quel était le nombre des émigrans? Peu considérable sans doute pour avoir pu se transporter si aisément d'un point à un autre. Après Ormus, les fugitifs débarquèrent à Diu, un îlot du golfe de Cambay, placé au sud de la côte de Kathiavar. Ils y resterent dix neuf ans seulement. Un jour, leur grand-prêtre ou *dastur* les assembla et leur dit qu'après avoir interrogé les étoiles, il jugeait un nouveau départ nécessaire. Avec une docilité admirable, les Mages

(1) J. Reynaud, *Abulfédas*. — Anquetil du Perron, *Zend-Avesta*, t. I.

prirent la direction du territoire de Sanjan, où, en 721, un magnifique temple dédié au Feu s'élevait par leurs soins.

Trois siècles plus tard, ils s'étaient tellement accrus, qu'on les vit apparaître dans diverses villes des Indes, à Cambay et à Surate principalement. Leur arrivée à Bombay, ville devenue aujourd'hui leur capitale d'adoption, remonte à la moitié du XVIIe siècle. Ils s'y montrèrent un peu avant que le Portugal l'eût cédée à l'Angleterre, soit en 1668. Bombay fut la dot de la princesse Catherine de Portugal lorsqu'elle devint l'épouse de Charles II d'Angleterre.

Dès qu'ils se virent à l'abri des persécutions sous la forte protection des Anglais, les Parses s'organisèrent en communauté, et, comme les Hindous, ils créèrent un *Panchayet* dont la juridiction s'étendît sur leurs compatriotes établis à Barotch, à Surate et dans d'autres localités du Guzerate. Ceux de Navsari, la ville sainte des sectateurs de Zoroastre, — comme Rome l'est des catholiques, — restèrent indépendans de toute juridiction, et tels ils sont restés encore aujourd'hui.

Un Panchayet, aux Indes, est à la fois un aréopage, une assemblée de notables, et même un conseil municipal dont les membres sont élus par les membres d'une même secte. Il applique des peines plutôt morales que physiques à ceux qui ne lui obéissent pas. Un Parse se refuse-t-il à subir la sentence prononcée contre lui, il est excommunié et ses coreligionnaires le traitent en sacrilège. Il n'est plus invité aux fêtes, aux cérémonies religieuses. L'entrée des temples lui est interdite, et s'il meurt sans être en état de grâce, son corps est livré sans façons aux vautours qui le dévorent, c'est-à-dire qu'il est porté au cimetière ou à la « Tour du Silence » sans escorte aucune.

Le Panchayet eut fort à faire pour combattre certaines tendances contraires aux lois de Zoroastre, tendances qui s'étaient développées dans l'exil et au contact des étrangers. La religion d'Ahura-Mazda qualifie de crime la bigamie ; or, des Parses, en apprenant qu'en Angleterre le divorce était autorisé, crurent pouvoir, non-seulement délaisser leur femme légitime, mais encore en prendre une nouvelle, sans s'inquiéter des lois qui régissaient pareille matière. Un membre considérable du Panchayet se permit cette licence. Il fut excommunié, honni, et ne rentra en grâce qu'après s'être frappé avec une babouche cinq fois la face devant le Panchayet et le clergé assemblés. Il dut restituer à sa première femme ses bijoux et ses propriétés, et prendre l'engagement de lui faire une rente annuelle de 2,000 roupies.

Les compagnes et filles des Parses furent elles-mêmes rappelées aux convenances par le scrupuleux tribunal. Celui-ci avait remar-

qué que, peu à peu, les femmes s'adonnaient à des pratiques superstitieuses et autres, indignes de leur secte. Ainsi, elles sortaient à nuit close, pour aller aux fontaines, aux marchés, ou à des réunions dont les maris et les domestiques étaient exclus. Crédules et superstitieuses au plus haut point, elles portaient des offrandes aux temples hindous afin d'obtenir des dieux païens une bénédiction pour leurs enfans, un amour constant de leurs maris, et, si elles étaient stériles, l'espérance de devenir bientôt mères. Prêtres parsis, brahmes ou fakirs mahométans, recevaient indistinctement leurs vœux. Elles se surchargeaient aussi d'amulettes que des magiciens leur vendaient en affirmant que, si elles s'en paraient, leurs désirs seraient exaucés.

Le Panchayet décréta que toute femme parse rencontrée dans les rues après le coucher du soleil, sans un domestique porteur d'une lanterne allumée, serait appréhendée au corps par les employés des pompes funèbres et conduite par eux, pour y passer toute la nuit, au Nasakhama, local où sont disposées les civières des morts. Les pauvres créatures furent frappées d'une telle terreur que, depuis cet édit, il ne s'en est pas montré une seule dans les rues de Bombay avant ou après le coucher du soleil. Ce n'était pas le cachot sinistre qui leur causait de la frayeur, mais le contact impur d'un employé aux funérailles. C'était une souillure que rien ne pouvait effacer.

Les croyances superstitieuses ont été plus faciles à déraciner, la fréquentation, chaque jour plus grande, des Européens, les idées modernes, ont fait pour les détruire plus que toutes les lois et les réprimandes. Aux anniversaires de la mort d'un Parse, les parens du défunt avaient la coutume de donner de grands dîners, de faire porter chez leurs amis des douceurs, des fruits, des présens de toute sorte. C'était une ruine pour le Zoroastrien pauvre. Une ordonnance du Panchayet fixa à deux cents personnes le chiffre maximum des invités, et à la condition de ne leur servir que du riz et du *carry*. Les femmes avaient aussi un usage déplorable. Au décès d'un ami de leur époux, elles se réunissaient pendant un mois et quelquefois plus dans la maison du défunt pour y pleurer, se frapper la poitrine et se lamenter au point de s'en rendre malades. On décréta que ces réunions dureraient trois jours pour la perte d'un enfant et dix pour celle d'une personne adulte.

Aujourd'hui, le Panchayet des Parses a perdu beaucoup de son importance; aussi incapable de faire le bien que de faire le mal, son rôle est presque borné à l'équitable distribution des fonds de charité qui lui sont confiés par la communauté. Cependant, il fallait bien qu'un code spécial de législation, n'ayant rien de com-

mun avec celui des Hindous et des mahométans, réglât leur mariage, leur divorce et leurs héritages. Ils obtinrent de la suprême cour de Bombay l'autorisation de former un faisceau de lois en rapport avec leurs usages et leur religion. L'œuvre fut laborieuse, car elle se discuta pendant trente ans, de 1835 à 1865. Deux juges de la cour suprême d'Angleterre y prirent part ainsi que deux Parses influens : l'un représentait les Parses de Bombay ; l'autre était mandataire des Parses de Surate.

Voici les lois principales de leur code actuel : sur beaucoup de points, elles sont identiques à celles des Anglais.

La femme n'hérite pas des biens du mari si celui-ci n'a pas testé en sa faveur. Cette loi est conforme à l'usage en vigueur chez les anciens Mages. Toutefois, les législateurs ont reconnu qu'elle était contraire à l'esprit de la religion de Zoroastre. — Un mariage n'est valable que s'il est célébré selon la cérémonie mazdéenne appelée *arhishad ;* elle doit être célébrée par un prêtre mazdéen. — Un Parse ne peut contracter une nouvelle union du vivant de sa femme légitime, mais il est autorisé à le faire après un divorce légal. Il a été reconnu que la loi de Zoroastre était opposée à la bigamie ; cependant beaucoup de Mages en contact journalier avec les mahométans, chez lesquels la pluralité des femmes est autorisée, avaient cru pouvoir sans crime prendre exemple sur cette secte. — Si un mari ou une femme s'absente pendant sept ans du domicile conjugal, le divorce est de droit. — Les cas de divorce sont aussi bien applicables aux hommes qu'aux femmes, et ils se bornent à deux : inconduite et mauvais traitemens. Pour tous les autres actes de la vie civile, les Parses sont soumis aux règles régissant les Hindous, les mahométans et les Anglais.

II.

C'est longtemps avant d'avoir été placés sous l'égide de ce code que les descendans des Mages ont commencé les affaires, et ont réussi à accumuler des fortunes vraiment colossales qui font songer à celles des Rothschild en Europe, et des Vanderbilt aux États-Unis. Dès l'année 1660, ils trafiquaient avec les Portugais, les Hollandais et les marchands d'Arménie. Quand les Anglais pénétrèrent dans ces riches régions pour y créer la plus florissante de leurs colonies, ils devinèrent, grâce à leur admirable pratique des affaires, le parti qu'ils pouvaient tirer de l'honnêteté et de l'intelligence commerciale des Parses ; ils se les attachèrent par de bons procédés, en usant d'eux comme d'intermédiaires, surtout en les traitant sur un véritable pied d'égalité, ce qui les ven-

geait des outrages que journellement leur adressait la partie musulmane de la population. Il est avéré que, sans l'aide de leurs obscurs auxiliaires, jamais les Anglais ne fussent arrivés à combattre avec avantage la concurrence que leur faisaient d'autres Européens, Portugais et Hollandais, arrivés longtemps avant eux dans ces parages.

Se voyant fortement appuyés, se débarrassant peu à peu de l'humilité que leur imposait leur condition de proscrits, les Parses commencèrent bientôt à négocier pour leur propre compte, à s'adjuger certains monopoles de fabrication et à étendre au loin leurs relations. Ceux qui n'étaient pas assez riches pour avoir du crédit s'occupèrent d'agriculture et de métiers manuels. Après quelques années de patiens tâtonnemens, il fut évident que de tous les artisans hindous et mahométans, les Parses étaient les meilleurs tisserands, les potiers les plus adroits et les charpentiers les plus habiles. Les fameuses étoffes des Indes, celles dites « indiennes » de soie ou de coton, les *bastas*, *alechas* et *khinkobs*, sortaient de leurs manufactures et étaient vivement recherchées par toutes les personnes aimant les tissus de luxe et de riches dessins. Le peu qu'il en reste encore nous arrache des cris d'admiration.

Lorsqu'en 1735 un chantier de construction navale se créa à Bombay, ce fut une famille de Parses du nom de Wadia, d'une grande célébrité aux Indes, qui en prit la direction. Pendant plus de cent ans, elle eut le monopole de ces constructions, qui, d'années en années, finirent par former une véritable flotte représentant un capital énorme. Sur d'autres points de l'Hindoustan, leur activité fut merveilleuse. Pendant qu'à Surate ils se faisaient connaître par leurs tissus, ils transformaient la ville morte de Barotch en un second Manchester. Des plantations de coton et les manufactures qui en résultèrent enrichirent le pays. A Bombay, pas une négociation importante qui ne passât par leurs mains. Ils se firent les percepteurs des revenus du gouvernement, les entrepreneurs des monumens et des édifices. Pour étendre au loin leur influence et leur négoce, ils fondèrent des agences un peu partout : à Madras, sur la côte du Coromandel, à Java des Indes néerlandaises, à Port-Louis de l'Ile-de-France, aujourd'hui l'île Maurice. On les trouve à Aden et à Hong-Kong. Mais où leur fortune s'accroît d'une façon prodigieuse, c'est dans les rapports avec la Chine. Les exportateurs en revenaient ayant doublé, parfois, la valeur des marchandises importées. Les opiums de Bénarès et les cotonnades donnaient ces beaux résultats. Fait assez curieux : lorsque les marchandises étaient livrées aux Chinois et leur produit encaissé, les Célestes insistaient auprès de leurs vendeurs pour qu'ils allassent au plus

vite rejoindre à Bombay leurs femmes et leurs enfans. Jamais on ne vit entre marchands de nationalité différente des rapports plus amicaux. Encore un fait bien digne de remarque : les Parses ne doivent pas leur célébrité aux richesses qu'ils ont amassées, mais à la façon généreuse dont ils en ont usé. Quelle différence avec le commerçant chinois qui réside à l'étranger! Celui-ci, — s'il est possible de le comparer à une abeille, — après avoir sucé le miel d'une contrée, l'emporte tout entier dans sa ruche natale; le Céleste n'enrichit même pas de ses ossemens le sol sur lequel il a longtemps vécu et qu'il a dépouillé le plus possible.

Le plus généreux, le plus prodigue des Parses de l'Hindoustan,— et ils sont nombreux ceux auxquels on peut donner la qualification de magnifiques, — a été peut-être sir Jamshedje Jijibai. Indépendamment d'un grand nombre d'établissemens de charité, de cimetières fort coûteux, car ils diffèrent, comme on le verra plus loin, complètement des nôtres, il a créé onze grands collèges de garçons et onze écoles de filles. Après des désastres où, comme à Caboul, des milliers de Cipayes et d'Européens disparaissaient sous la neige, après les famines d'Écosse et d'Irlande, les batailles de l'Alma et d'Inkermann qui firent tant d'orphelins en Angleterre, la main de sir Jamshedje répandit d'abondantes aumônes.

En 1856, lorsque des inondations jetèrent la désolation dans le midi de la France, le même disciple de Zoroastre envoya au baron Haussmann, alors préfet de la Seine, 12,500 francs pour être distribués aux plus nécessiteux de nos pauvres. Cet acte de charité était d'autant plus louable que sir Jamshedje Jijibai avait été, en 1806, prisonnier des Français. Il fut promené sur l'un de nos navires de guerre de Ceylan au cap de Bonne-Espérance, du cap de Bonne-Espérance à Calcutta, puis de Calcutta à Bombay. Accusé de conspirer, il faillit être pendu haut et court! Sa captivité avait été très dure, et quoiqu'on lui eût laissé son bagage, on lui enleva le seul sac de riz qu'il possédât. C'était le priver, en sa qualité d'Asiatique, de son aliment le plus indispensable. La reine d'Angleterre, pour reconnaître ses libéralités, le créa chevalier, puis baronnet. Il a sa statue à Bombay. Du reste, nos escadres n'ont jamais abordé dans ce port sans y recevoir un excellent accueil. En 1839, le roi Louis-Philippe, et, en 1851, M. de Chasseloup-Laubat, ministre de la marine sous la seconde république, firent remettre deux médailles d'or grand modèle à la famille Wadia pour le désintéressement avec lequel elle avait accueilli nos navires de guerre dans des circonstances difficiles.

Lorsque la navigation à vapeur se substitua à la navigation à voile, les Parses virent décroître leur commerce, non, certes, parce

qu'ils manquaient de ressources pour adapter à leurs bateaux la nouvelle méthode, mais parce qu'attachés à leurs anciennes constructions, ils éprouvaient de la répugnance à délaisser les principaux moteurs de leur prospérité. L'eau et le feu, deux grands élémens vénérés par eux, jouent le principal rôle dans la marine actuelle. N'est-ce pas là le motif secret de leur répugnance à employer la vapeur?

Ce sont des maisons israélites qui les ont remplacés aujourd'hui dans les grandes transactions qui se font encore entre les Indes anglaises et la Chine. Quoi qu'il en soit, c'est grâce à eux que Bombay est et restera la seconde ville du nouvel empire britannique.

L'éducation que les premiers Parses avaient reçue en exil avait été médiocre. En dehors de l'enseignement religieux, ils connurent simplement la lecture, l'écriture et les quatre règles de l'arithmétique. Mis bientôt en rapport avec des Européens érudits, venus aux Indes orientales pour d'autres raisons que celle d'y faire fortune, les Mazdéens éprouvèrent le désir d'accroître leurs connaissances intellectuelles. Ils apprirent tout d'abord la langue anglaise, indispensable à leurs rapports d'affaires avec les représentans des maisons de commerce de Londres, puis, lorsqu'en 1820 arriva à Bombay, en qualité de gouverneur, l'honorable Mountstuart Elphinstone et que le premier soin de ce haut fonctionnaire eut été de créer un collège où tous les enfans purent recevoir une instruction complète, il se produisit dans l'Hindoustan une révolution intellectuelle. Les langues étrangères, les sciences, la philosophie même pénétrèrent dans des esprits qui jusque-là avaient vécu dans des ténèbres épaisses.

Pas un Parse ne néglige de donner à son fils une bonne éducation; il y a peu de temps, 500,000 francs ont été versés par le Panchayet afin d'augmenter le nombre des professeurs et de payer ceux-ci largement. L'institution Elphinstone, l'école catholique de Saint-François-Xavier, le collège des Jésuites et bien d'autres maisons d'éducation créées par des particuliers, sont fréquentés par les enfans parses. Ceux-ci dominent dans les écoles, quoique bien inférieurs en nombre aux Hindous et aux mahométans.

Lorsque, en 1842, Jamshedje Jijibhai reçut de sa majesté la reine d'Angleterre le titre de baronnet, le nouveau noble offrit à ses coreligionnaires l'énorme somme de 300,000 roupies ou plus de 600,000 fr. pour secourir les pauvres de sa secte et donner de l'instruction à leurs enfans. Le Panchayet vota pour le même objet 800,000 francs et, le 17 octobre 1849, s'ouvrirent à Bombay quatre institutions d'enseignement pour jeunes garçons et jeunes filles. Telle a été la marche ascendante de l'instruction dans cette ville, qu'en 1883 cent soixante-

dix étudians prenaient leur diplôme de bachelier. Depuis, plusieurs d'entre eux sont devenus ingénieurs, juges, professeurs, avocats et médecins. Ils sont partout : dans les banques, les fabriques et les imprimeries ; il en est même qui ne dédaignent pas d'être reporters de journaux, preuve qu'ils ne manquent pas d'une certaine audace et que le talent d'improvisation ne leur fait pas défaut. Récemment, une direction hardie a été donnée aux femmes : on conseilla à quelques jeunes Anglaises de suivre les cours de médecine, et aussitôt dix jeunes personnes se présentèrent à la faculté de Bombay pour écouter, en compagnie de camarades de l'autre sexe, les leçons données par d'habiles praticiens. Sur ces dix étudiantes, quatre appartenaient à la secte de Zoroastre ; les six autres étaient Européennes et protestantes. Dans une ville où tant de races distinctes se trouvent en compétition, ces personnes n'ont-elles pas fait preuve d'une indépendance intelligente en abordant publiquement une science considérée jusqu'à présent, même en Europe, comme peu compatible avec la réserve féminine ?

III.

Selon un recensement officiel, il y avait aux Indes, dans la nuit du 17 février 1881, 85,397 Parsis, chiffre bien insignifiant comparé à celui de la population totale des Hindous et des musulmans, qui s'élevait à 254 millions. Depuis lors, le nombre de ceux qui se disent disciples de Zoroastre a atteint 100,000. Les Parses, en tout serviles imitateurs des Anglais, les calquent jusque dans leurs facultés prolifiques. A Bombay seulement, on en compte 50,000 ; 6,000 habitent Surate, le reste est divisé entre Barotch et différentes cités du Guzarate. La ville de Navsari, l'une de leurs anciennes colonies, est restée comme la ville papale de leurs prêtres. Elle est en dehors de la juridiction britannique.

A Bombay, toujours en l'année 1881, 855 Parsis étaient attachés au culte de Zoroastre en qualité de prêtres ou gardiens des temples de feu ; 141 étaient maîtres d'école, 33 ingénieurs, et 14 femmes professaient en qualité d'institutrices. Le nombre des commerçans et des industriels s'élevait à 7,000 individus. On n'a jamais vu de Parse laboureur, groom, coiffeur ou barbier. Il n'y a pas d'exemple qu'une femme de cette caste se soit livrée à la prostitution. L'agriculture a été chez eux peu en faveur, — nouveau rapprochement avec les juifs, qui ont toujours préféré les spéculations ou les ventes. Ils n'aiment pas le métier des armes : on n'en connaît pas d'engagé volontaire dans l'armée des Indes, où les Hindous sont si nombreux. Quand on les questionne sur ce sujet, ils répondent qu'avec

les roupies de leur solde, ils ne pourraient habiller ni leur femme ni leurs enfans, encore moins les nourrir. Il faut dire que la femme parse est toujours mieux vêtue que la femme hindoue ou musulmane. Celles-ci laissent aller leurs enfans à peu près nus jusqu'à l'âge de cinq ou six ans.

Le costume n'a plus rien chez les hommes de la splendeur des costumes d'autrefois. Il consiste simplement de nos jours en une longue chemise de mousseline blanche appelée *sudra* et ajustée au corps par une ceinture; en un *kusti* ou gilet d'étoffe légère, avec manches, larges pantalons de soie et des pantoufles. Quand un Parse sort de chez lui pour assister à une cérémonie, il met pardessus la sudra une longue tunique en cotonnade, assez semblable à une robe de chambre. Elle adhère au corps par une longue ceinture appelée *pichori*, faite de toile. Pour coiffure, il a le *topi*, hideux chapeau à deux pointes et en forme de mitre. Ses doigts, surchargés de bagues, brillent du feu de tous les diamans qu'il a pu y mettre.

Les femmes sont généralement bien formées, d'une belle complexion et d'une douce apparence. Elles paraîtraient plus belles si elles étaient autorisées à laisser voir leurs cheveux, qui, selon M. Dosobhai, sont magnifiques. Mais ils doivent rester cachés nuit et jour, sous une blanche étoffe. Comme les hommes, les femmes portent la chemise de coton, le pantalon de soie et une sorte de camisole serrée à la taille; sur le tout, elles jettent le *saïr* ou longue robe de soie ou de satin, à couleur claire, entièrement bordée d'un épais ruban en or ou doré.

A l'imitation des femmes hindoues et des mahométanes, les femmes parses ont longtemps porté une bague au nez. Cet anneau était d'or et agrémenté de trois perles, dont une devait tomber avec grâce, si c'était possible, sur le milieu de la lèvre supérieure. Mais le bon goût l'a emporté sur cet usage et les nez restent heureusement tels que la nature les a faits. Le plus grand luxe d'une femme parse est dans ses bijoux : la plupart d'entre elles en possèdent pour une valeur qui varie de 3,000 à 100,000 francs.

La vie d'un Mage est éclectique : il vit aussi bien à la façon européenne qu'à la façon persane, et même comme les Hindous. Mais ce sont les modes anglaises surtout qu'il adopte. Les historiens grecs avaient fait déjà la remarque que les Perses se distinguaient des autres peuples par la rapidité avec laquelle ils se pliaient aux mœurs et aux coutumes des peuples qu'ils voyaient. Ayant su que les Anglais avaient bâti à Calcutta des palais, ils se sont mis à construire à Bombay des maisons de ville et de campagne fort belles. L'intérieur en est richement décoré de tableaux et de meubles élégans; mais, ce

qu'on y remarque le plus et ce qu'on y trouve à profusion, c'est un nombre infini de lampes et de chandeliers : c'est encore un hommage à la lumière.

Et, à ce propos, il est peut-être nécessaire de répéter ici que les Mages vénéraient le feu et ne l'adoraient pas. Leurs descendans sont, comme eux, théistes. Zoroastre fulmina contre les idolâtres, et ils étaient légion en Perse lorsqu'il commença à prophétiser. Xerxès, le vaincu de Salamine, brûla Athènes par haine des dieux païens, qui se trouvaient dans les temples. Il brisa toutes les statues des divinités qu'il rencontra devant lui, justifiant ainsi le nom de barbare que les historiens lui donnèrent.

En allant de Ceylan à Canton, j'ai eu la bonne fortune de naviguer avec quelques Parses de distinction. Ils mangeaient à part, ce qui ne les empêchait pas de m'inviter. Leurs mains, enveloppées de fines serviettes, évitaient tout contact avec les mets qu'on nous servait. Une souillure involontaire se produisait-elle, aussitôt elle était lavée dans un bassin d'argent plein d'une eau parfumée. Au dessert, je fus invité à fumer mon cigare : mais mes hôtes se gardèrent bien de m'imiter, car cela eût été employer le feu à un usage profane. Ils remplaçaient le manille par des pastilles de senteur qu'ils suçaient lentement. C'est là que j'eus occasion de parler de leur religion et des temples qu'ils élevaient au Feu, et voici ce qu'ils me dirent.

« Dieu, selon notre foi, est l'emblème de la gloire, de la clarté, de la splendeur, et c'est parce que la flamme donne aussi de la lumière qu'un Parse en prière contemple le feu sacré ou tourne son visage du côté du soleil. Il considère l'un et l'autre comme l'image la plus parfaite du Tout-Puissant. Pour lui, le feu est l'élément le plus pur, le plus éclatant et, au point de vue pratique, le plus nécessaire à l'homme. Il est l'agent caché ou visible d'innombrables phénomènes aussi bien dans le sein de la terre qu'à sa surface. Les Aryens le révéraient ; les Romains le faisaient entretenir par leurs vierges. La lampe, qui brûle nuit et jour dans le sanctuaire des églises catholiques, est aussi un symbole et non simplement une clarté. Il ne faut pas croire non plus que nous vénérons tous les feux. Celui qui, de préférence, est l'objet de notre culte doit s'être reproduit neuf fois avant de brûler sur l'autel. Il en est un qui vient en ligne droite du ciel, la foudre, et c'est le feu le plus pur, le feu par excellence. Lorsque le feu s'est reproduit neuf fois par une combustion successive de bois de santal, c'est la braise de la neuvième combustion qui devient le feu sacré. Celui que l'on vénère actuellement à Bombay, dans les *atash Adarams* et *atash Behrams* ou temples, a été recueilli à trois lieues de Calcutta, à la suite d'un orage. La

foudre tomba sur un arbre et l'incendia. Des prêtres en prirent les charbons encore brûlans, et ces charbons, pieusement alimentés au moyen de bûchettes, furent transportés en grande cérémonie de Calcutta dans nos temples de Bombay. »

En résumé, la doctrine de Zoroastre n'enseigne que l'unité de Dieu, sa puissance, sa bonté à l'égard des hommes et la *vénération* du feu. Elle exige une grande aversion pour Ahriman, le principe du mal et l'instigateur des mauvaises pensées. Toutes ces croyances, à peu de chose près, se trouvent dans toutes les religions, mais ce qu'on n'y rencontre pas toujours, c'est ceci : « le génie du mal ne sera pas éternel, et il aura disparu de ce monde longtemps avant le jour où le théisme deviendra la religion universelle. » Voilà du moins qui est consolant et qui donne de la justice du Dieu des Mages une idée très haute.

Autrefois, les Parses prenaient leurs repas comme les Hindous, et presque comme tous les peuples d'Océanie, accroupis sur le sol ou sur des nattes, cherchant et prenant avec leurs doigts leur nourriture dans un plat de cuivre. Aujourd'hui, les riches mangent à l'européenne, ou à peu près, comme on l'a vu ; les pauvres ont continué à s'accroupir et à prendre avec la main le riz fumant et servi simplement sur une feuille de bananier.

A l'occasion d'un mariage, à la suite de nombreuses invitations, c'est sur des tables recouvertes de feuillages qu'est servi le festin. Il est une coutume bien ancienne et que l'on observe toujours avant et après le repas, c'est celle de rendre grâce à la Providence de ce qu'elle ait procuré à manger à ceux qui croient en Mazda. Est-ce là l'origine du *Benedicite?* Jusqu'à une époque très rapprochée de nous, les hommes n'admettaient pas les femmes à leur table. C'est un usage indien que les anciens Mages n'avaient pas, mais que les modernes avaient imité. Lorsque le roi de Macédoine Amyntas reçut à sa cour l'ambassadeur persan, celui-ci manifesta le regret de ne pas voir à table des femmes macédoniennes. En ceci encore, un changement s'est produit, car les repas se prennent en commun. Inutile, sans doute, d'ajouter que les Parses ne fument jamais ni tabac ni opium. Ce serait associer le feu qui est pur à la bouche, considérée comme chose impure.

Les femmes occupent dans leur société une position bien plus honorable et plus indispensable que les femmes hindoues et mahométanes. Le docteur Haug affirme qu'elles jouaient autrefois un rôle bien plus important que celui qu'elles ont aujourd'hui. Il en est toujours question dans les livres saints : elles remplissaient les mêmes devoirs religieux que les hommes, et, après leur mort, leurs âmes étaient aussi bien évoquées que les âmes des hommes défunts.

Quand une femme parse sort du lit, son premier soin est de prendre un bain ; puis, elle s'occupe des enfans, des besoins de son mari, lequel, tous les matins, consacre quelques heures à la prière. Quand l'époux est sorti et que les enfans sont à l'école, la femme s'occupe des travaux de la maison ou bien encore elle brode, art dans lequel elle excelle. A midi, un repas est pris en commun, les travaux à l'aiguille recommencent ensuite, et, le soir venu, elle sort en voiture, soit pour visiter ses amies, soit pour une promenade rafraîchissante.

La plus grande ambition d'une jeune fille est de faire le choix d'un excellent mari. Si elle y parvient, son bonheur est assuré. On ne la voit plus qu'entourée de ses enfans, toujours très nombreux. C'est l'âme de la famille. Autrefois, il leur était interdit de se montrer en public ; si elles sortaient de chez elles, c'était dans des voitures strictement fermées. Cette sorte de claustration est finie : on peut les voir maintenant, se promenant chaque soir, à la façon européenne, c'est-à-dire en voiture, le visage découvert. En somme, les Parses sont gens fort sociables, aimant les mariages et les naissances dans leur famille et celles de leurs amis bien plus pour avoir des réunions et de bons dîners que pour toute autre raison.

Chaque jour du mois, pour un fervent mazdéen, a son emploi particulier. Citons-en quelques-uns, car plusieurs se ressemblent. Le premier et le septième jour sont consacrés à l'adoration d'Ahura-Mazda. Tout travail est suspendu, et si vous entrez dans une maison qui vous soit étrangère, il en résultera joie et contentement. On profite de la cessation du travail pour mettre son logis en ordre et faire tout aussi bien l'inventaire de sa fortune qu'à constater l'état de son âme. Le troisième jour du mois est propice aux réconciliations entre personnes qui se détestent. Les gens de la campagne prétendent qu'il est favorable aux moissons. Le cinquième jour appartient aux mariages. On vit généralement heureux, si on a la chance de venir au monde en un pareil jour. Le *Despador*, ou le neuvième, est consacré au souvenir de ceux qui ne sont plus. Le onzième appartient au soleil : on fête sa clarté et ses bienfaits. Si un Parse a le louable désir de devenir un savant célèbre, de se faire remarquer en littérature, astrologie, navigation ou dans les travaux du génie, c'est le treizième jour ou *Tir* qu'il doit commencer ses études. Le vingtième est celui de Behram, le chef des invisibles Yasdas Behram ou bons génies. De tous ceux qui combattent et luttent contre les démons, Behram est le plus infatigable et le plus courageux. Jamais il n'a été vaincu, et une flamme brillante est son emblème. Une journée est consacrée aux fleurs et à la plantation des jeunes arbres. Le trentième et le dernier est consacré par les hommes et les femmes à faire rande

toilette et à passer en revue les bonnes et les mauvaises actions de tout le mois.

Les nombreuses préoccupations commerciales, l'indifférence en matière religieuse, font que beaucoup de Parses se lèvent et se couchent sans songer à quelle occupation pieuse la journée est consacrée par leur prophète. Il n'en est pas de même le jour du premier de l'an. Dès l'aube, ils sont debout, et après de fraîches ablutions, mettant leurs vêtemens les plus neufs, ils accourent au temple du Feu pour y brûler sur l'autel des bûchettes de santal. Une fête importante est celle qui est célébrée en mémoire des révélations que Ahura-Mazda fit à Zoroastre. Celle de la création du monde a une origine intéressante.

Selon le prophète, le monde fut créé en trois soixante-cinq jours et en six périodes d'inégale durée. A la fin de chacune d'elles, il y eut un jour de repos appelé Gahambar, et à cette occasion on s'assemble, citadin ou paysan, riche ou pauvre, noble ou roturier, pour adorer Dieu et prendre fraternellement un repas en commun. On ne dit pas ce que Ahura-Mazda créa pendant la première, la seconde et la troisième période. Les arbres ne parurent qu'à la quatrième ; les animaux à la cinquième et l'homme à la sixième, c'est-à-dire à la dernière, comme dans la Génèse. Ce jour-là, les Parses chantent leurs *Gathas* ou cantiques sacrés et les prêtres prient pour les morts. Une fête étrange est celle qui a lieu le onzième mois de l'année, en l'honneur du génie qui protège les animaux. Pour la célébrer, les Parses s'abstiennent de viande, et les riches donnent eux-mêmes à manger, devant la porte de leur maison, aux bêtes qu'ils possèdent.

Lorsqu'une jeune femme fait savoir à son mari et à sa famille qu'elle est dans une « situation intéressante, » c'est grande joie et fête dans la maison de la future mère. De tous les côtés lui arrivent des robes et des cadeaux. Au commencement du neuvième mois, la belle-mère de la jeune femme enveloppe celle-ci dans un vêtement neuf, et envoie à ses parens un présent composé de lait, de sucre, de poisson et de lait caillé. Les parens de la mariée répondent à la politesse en envoyant à leur tour une plus grande quantité de lait, de lait caillé, et de poisson. Le soir, un grand dîner réunit les deux familles et les amis. Une chambre, ouverte dans la direction de l'Est, est ornée de fleurs et de plumes, et, sur le sol, on répand des poudres odoriférantes et de diverses couleurs. La jeune femme est installée sur une estrade ; là, elle reçoit encore un nouveau vêtement et sur son front on trace une raie rouge. Sur sa robe et à la hauteur du sein, on attache une noix de coco et de bétel, des dattes et d'autres fruits encore, emblèmes de fécondité. Ainsi chargée et décorée, elle se

rend chez son père et sa mère, accompagnée de tous les parens et amis. Au seuil de la porte, elle est reçue par sa mère, qui, après lui avoir offert un plat de riz, brise un œuf et une noix de coco. En entrant, elle pose le pied droit le premier, puis se dirige vers la chambre où elle espère être délivrée. Elle prend une lumière, un verre d'eau et fait sept fois le tour de la chambre en l'aspergeant chaque fois. C'est pour obtenir que l'enfant qui va naître ne soit jamais privé de la clarté du soleil et ne manque jamais d'eau. Quand le grand jour est arrivé, des présens sont de nouveau échangés entre tous les parens, et sur le lit de l'accouchée sont déposés, comme d'heureux présages, un peu d'argent et quelques poignées de riz.

Après son accouchement, la femme parse est considérée comme impure durant quarante jours, et, pendant tout ce temps, elle ne peut absolument toucher que son lit et le berceau de son enfant. Ni son mari, ni aucun membre de sa famille ne s'exposent à entrer en contact avec elle. Elle est privée des tapis ou des nattes qui décorent habituellement sa chambre, et, si elle marche, c'est sur le parquet nu. Ce qu'il y a de pis, c'est que la chambre de l'accouchée est close, sans air, juste au moment où elle en a le plus besoin. Ceux qui ont vécu sous la chaude latitude de Bombay peuvent seuls se faire une idée du supplice de la mère. Qu'une femme parse et pauvre tombe sérieusement malade dans de telles circonstances, elle est à peu près perdue, ainsi que son enfant. Si c'est une femme riche, le médecin européen qui la visite sera tenu à distance par la famille de l'accouchée, et le chef de la maison lui refusera sa main, le *shake-hand* si commun chez les Anglais.

Une autre coutume non moins singulière a lieu le sixième jour de la naissance. Auprès du lit de la mère sont placés une feuille de papier blanc et un crayon; c'est avec cela que le Génie qui doit présider aux destinées de l'enfant écrira son pronostic. Naturellement, on n'y découvre rien, mais on se console en disant que l'écriture est invisible aux mortels et que le livre de l'avenir doit être fermé. Pourtant le mystère sera éclairci, et c'est un astrologue qui s'en chargera. On éloigne les importuns, et le devin reste seul, entouré des femmes de la maison. Il demande l'heure exacte à laquelle l'enfant est venu au monde, et, selon la réponse, il trace à la craie, sur une table qui est devant lui, une quantité innombrable de figures et d'étoiles. Puis il prescrit les noms que l'enfant doit porter, noms qui ont rapport à l'étoile sous l'influence de laquelle s'est faite la naissance. Presque toujours il prédit une longue et heureuse vie au nouveau-né, et cela se paie 10 à 12 francs. Les devins ou *joshis* ont une grande connaissance

de l'humaine nature ; ils savent un peu de médecine, et ils ne manquent jamais de recommander de prendre bien soin de l'enfant lorsqu'il aura cinq ou six mois, sachant bien qu'alors la dentition le fait souffrir, crier et pleurer.

A l'âge de six ans et trois mois, les filles ou garçons revêtent la *sudra* et entourent leur taille du *kusti* ou ceinture. Il y a une grande fête à cette occasion dans la famille. L'enfant est placé devant un prêtre, qui, après avoir récité des prières, lui fait boire trois fois le sacré *nizangdin* et mâcher la feuille amère du grenadier; finalement, l'enfant est lavé et enveloppé dans une blanche étoffe de lin. Ainsi costumé, on le conduit dans le salon où se trouvent le dastur ou grand-pontife, les parens de l'enfant et un grand nombre d'invités. Ceux-ci sont en habits de gala, les femmes font parade de leurs tuniques aux couleurs éclatantes, et les prêtres qui assistent le grand-dastur portent des robes blanches.

Selon la loi mazdéenne, un garçon ou une fille ne peuvent être unis avant l'âge de quinze ans, et cette règle a été, pendant des siècles, observée par les anciens Parses. Avec le temps, ils l'oublièrent et imitèrent les Hindous, qui fiancent leurs enfans dès l'âge de neuf ans. C'est une de leurs lois religieuses, et une grande honte pèserait sur les familles si celles-ci n'y obéissaient pas. Les Parses, toujours disposés à se réunir, à déployer leur luxe et à donner de plantureux dîners à leurs amis et parens, ne refusaient jamais l'occasion de célébrer ces trop précoces mariages. Il est rare, dans de telles conditions, qu'un homme et une femme s'unissent selon leur cœur, et c'est d'autant plus à regretter que les mariages d'intérêt sont inconnus.

Voici comment, à Bombay, ils se célèbrent : il y a dans cette ville des prêtres de Zoroastre dont la profession est moins de prier que de faire contracter des unions. Connaissant presque toutes les familles, leur honorabilité et leur fortune, ils savent dans quelles maisons se trouvent des garçons et des filles assortis. Dès qu'ils croient un mariage possible, ces prêtres se mettent en rapport avec les parens, qui accueillent presque toujours avec faveur les avances du saint personnage. Mais, avant de pousser plus loin, les pères des garçons et des filles demandent qu'on leur communique les papiers sur lesquels un devin a tracé l'horoscope des futurs époux quand ils vinrent au monde. Ces documens sont remis à un astrologue, lequel consulte les étoiles et décide, d'après ce qu'il prétend y avoir vu, si l'union peut ou ne peut s'accomplir. L'augure est-il contraire? Tout est rompu, et rien ne pourra modifier cette rupture. Est-il favorable? Le jour du mariage est aussitôt décidé.

A cette occasion, comme en Europe, il se fait aux Indes un grand échange de cadeaux; mais le beau-père de la jeune fille, plus que les autres parens, doit montrer beaucoup de libéralité : les classes pauvres s'y ruinent, et les emprunts que les parens font à cette occasion, emprunts consentis à de très lourds intérêts, pèsent souvent sur eux toute la vie. Le jour des noces, ils invitent tous leurs amis, et, si c'est une famille riche, le nombre des assistans peut s'élever jusqu'à quinze cents personnes. La moitié des invités reste dehors sur des bancs, aux portes des maisons, pendant que les appartemens intérieurs sont galamment offerts aux femmes. Avant la célébration, la belle-mère de la fiancée et un groupe d'amis se rendent au logis du garçon et lui apportent, de la part de celle qui sera sa femme, un riche vêtement, ainsi qu'une bague d'or. Ces présens, contenus dans un vase d'argent ou de cuivre, lui sont offerts de la main droite par la belle-mère. En revenant de cette visite, les mêmes personnes distribuent aux gens de la noce des bouquets de roses, des feuilles de bétel enveloppées dans des feuilles d'or; elles les aspergent d'eaux de senteurs contenues dans une aiguière d'or ou d'argent. On part ensuite, avec grand apparat, pour la maison de la fiancée. En tête du cortège est une musique indigène ou européenne jouant ses airs les plus joyeux: puis vient le futur époux, ayant à ses côtés le prêtre qui doit bénir l'union, les invités, et enfin les femmes et les enfans, richement parés.

Lorsque le soleil disparaît de l'horizon, le fiancé et la fiancée ont été réunis dans une grande salle; ils ont pris place dans de somptueux fauteuils, séparés par un rideau qui les empêche de se voir. Toutefois, par-dessous le rideau, leurs mains sont enlacées. Une corde de petite grosseur, mais rudement tressée, est apportée, et les prêtres officians, tout en priant, en entourent sept fois le couple. Au septième tour, la corde est attachée encore sept fois autour des mains toujours jointes. En ce moment, un nuage d'encens s'élève d'un plateau sur lequel brûle le feu sacré; le rideau est soudainement écarté, et le jeune homme et la jeune femme, auxquels on a donné quelques grains de riz, se hâtent de se les jeter à la figure. Ceci fait, ils se rapprochent, et alors commence la bénédiction religieuse, appelée *ashirwad*.

Le prêtre s'adresse alternativement à deux témoins, dont l'un est placé à la droite du jeune homme et l'autre à la gauche de la jeune fille. Ces témoins représentent les grands-parens. Au premier, il demande s'il consent à prendre en mariage la fiancée qui est à ses côtés pour le fiancé dont il représente le père, et s'il promet de lui payer une somme en argent et en or rouge. Après la

réponse affirmative d'usage, il s'adresse au représentant du père de la jeune fille. « Avez-vous promis, dit-il, de donner en mariage cette enfant de votre famille à cet homme, et avez-vous fait cela avec d'honnêtes pensées, de bonnes paroles et pour la propagation de ce qui est bon? — Oui, j'ai promis, » répond le second témoin.

On adresse alors des prières à Dieu et aux trente génies qui président aux trente jours du mois, et la cérémonie se termine ainsi. Les oraisons ne sont pas prononcées en langue ordinaire, mais en langage *pasang*, qui était parlé en Perse à l'époque de la dynastie sassanienne. C'est presque du persan moderne. Il est dit d'autres prières en langage avesta, extraites du livre intitulé *le Yarna*, et qui ne sont pas plus comprises des assistans que ne l'est le latin par nos enfans de chœur.

Il arrive souvent que les époux sont trop jeunes pour être abandonnés à eux-mêmes; en ce cas, on ne leur permet de quitter le toit paternel qu'à leur majorité. Ils vivent, cependant, presque toujours ensemble, et se voient tous les jours.

La signification de l'enlacement des mains, du rideau subitement enlevé, des nœuds qui les lient, s'interprète ainsi : désormais, il n'existe plus de barrière entre les fiancés, leur vie est unie l'une à l'autre pour toujours; et, quant au chiffre sept, c'est le nombre heureux des Mages, qui croient à sept archanges, à sept cieux et à la formation de la terre en sept continens. Le riz jeté à la figure n'est absolument qu'un jeu ; celui qui le lance avec le plus d'adresse est censé le plus aimant.

VI.

La mort d'un Parse donne lieu aux cérémonies suivantes. Lorsque l'un d'eux est à toute extrémité, son corps est lavé, puis revêtu de vêtemens neufs. Le prêtre assiste à cette opération, et, pour donner quelque consolation au moribond, il récite à son chevet cette prière, extraite du Zend-Avesta : « Puisse le Très-Haut vous pardonner les offenses commises contre sa volonté, ses commandemens et les lois de la vraie religion de Zoroastre! Puisse le Seigneur vous donner une bonne place dans le monde où vous allez entrer et avoir pitié de vous! » Si le malade est assez bien portant pour parler, il joint sa voix à celle du prêtre ; s'il en est incapable, c'est son fils ou un parent qui répond à sa place. Le Parse mort, on croise ses mains sur sa poitrine, et ses pieds sont rapprochés ou même parfois liés ensemble. On l'étend sur une pierre, et les parens et les amis l'entourent. Jusqu'à l'heure des

funérailles, l'officiant ne cesse de brûler des bois de senteur sur un brasier placé à côté du cadavre. Celui-ci est ensuite porté sur une civière au cimetière, le *dockma*, ou la Tour du Silence, et déposé sur une large dalle. On découvre le visage pour que ses parens et ses amis puissent le contempler une dernière fois. Ceci fait, on abandonne le corps à de nombreux vautours, qui, très rapidement, en dévorent la chair.

N'oublions pas de mentionner un bien singulier usage. Avant d'enlever le défunt de la maison mortuaire, la face est découverte deux ou trois fois en présence d'un chien. Les chiens, — ceux du moins qui ont au-dessus des yeux deux taches de feu, — sont considérés comme des animaux sacrés. On croit qu'ils conduisent les âmes au ciel et que leurs prunelles doubles ont le don d'éloigner les mauvais esprits. Selon les écritures de Zoroastre, un mort n'est privé de son âme que trois jours après son décès, et c'est pourquoi, pendant ces trois jours, un prêtre brûle du bois de santal non loin du lieu de la sépulture. Le quatrième jour, l'âme entre dans un monde inconnu, et des prières sont encore dites dans la maison mortuaire pour faciliter cette entrée.

La Tour du Silence a la forme d'un immense réservoir à gaz découvert par le haut. Les murailles circulaires sont construites en pierres dures, peintes extérieurement à la chaux. Elles ont, à Bombay, trente pieds d'élévation. Dans l'intérieur du sinistre monument se trouve une plate-forme de trois cents pieds de circonférence, formée de trois rangées de dalles granitiques sur lesquelles les corps sont déposés, nus, la face tournée vers le ciel. Comme il y a la même quantité de dalles dans chaque rangée concentrique, elles diminuent forcément de grandeur en convergeant vers le milieu de l'édifice.

Sur les plus grandes sont déposés les cadavres des hommes, sur les suivantes ceux des femmes, et les plus petites reçoivent les corps des enfans. Dans chaque rangée, le granit a été creusé de façon à former de petits canaux qui reçoivent les matières liquides des morts : elles découlent dans un vaste puits placé au centre de la tour. Lorsque les vautours ont achevé leur œuvre, ce qui s'accomplit en une heure, les ossemens, rapidement desséchés par le soleil des tropiques, sont jetés pele-mêle dans le puits central. Là, ils se transforment en poussière : riches ou pauvres y sont confondus dans une égalité parfaite. Il est, dans les œuvres de Zoroastre, un verset ainsi conçu : « Que la terre, notre mère, ne soit jamais souillée ! » Les Parses, pour éviter cette souillure, livrent leurs corps aux vautours, puis remplissent de chaux vive et de grès filtrans le puits horrible, ainsi que les petits canaux conducteurs.

Il n'est pas, pour un disciple de Zoroastre, d'œuvre plus méritante que celle d'offrir à ses coreligionnaires un terrain et d'y élever, à ses frais, une Tour du Silence. Mais ce n'est pas peu de chose que de consacrer un morceau de terrain aux inhumations. Le cercle sur lequel s'élèvera la tour est indiqué, tout d'abord, par des pieux en fer liés entre eux au moyen d'un fil. Dans cette enceinte, longtemps avant de commencer la construction, les prêtres prient pendant plusieurs jours, car une infraction aux lois de Zoroastre va se commettre. Ces lois, comme je l'ai dit, défendent de mettre les morts dans la terre, pratique considérée, par le prophète, comme nuisible aux survivans. On prie l'ange gardien des âmes, le génie de la terre, les archanges, et enfin Ahura-Mazda. « O Dieu, s'écrient les prêtres, quoique sachant parfaitement qu'il est défendu de souiller la terre par le contact des morts, nous te supplions de nous permettre de déposer sur cet emplacement les corps dont les âmes quittent ce monde pour un autre monde inconnu ! » Pourquoi, dira-t-on, des pieux en fer et des fils les unissant? Parce que le fer est moins susceptible de contagion que le bois, et que la hauteur où les fils sont placés indique la distance qui séparera les morts de la terre.

Rien n'égale l'horreur qu'éprouvent les Parses pour un cadavre. Un contact avec un corps mort est une souillure qui ne peut se laver. Reste le côté hygiénique, et les Parses croient en cela avoir un système meilleur que le nôtre. La crémation leur conviendrait assez, mais le feu, d'après la loi du prophète, leur interdit de l'employer à brûler une chose impure.

M. Monier Williams, professeur de sanscrit à l'université d'Oxford, a visité, il y a peu d'années, la Tour du Silence, qui s'élève à Bombay pour la colline Malabar. En manifestant, très haut, son horreur sur la façon dont les Parses exposaient leurs cadavres, il s'attira, de la part de M. Nasarvanji Merampi, le secrétaire de leur communauté, la réponse que voici : « Notre prophète Zoroastre, qui a vécu il y a environ trois mille ans, nous a enseigné à considérer les élémens comme des emblèmes de la divinité. La terre, le feu, le fer, a-t-il dit, ne doivent jamais être souillés par de la chair en putréfaction. Nus, dit-il encore, nous sommes venus au monde, et nus nous devons le laisser. Mais les débris de nos corps seront dispersés et anéantis aussi rapidement que possible, et, à un tel point que, ni notre mère la terre, ni les êtres qui s'y trouvent n'en puissent être atteints à aucun degré. En fait, notre prophète a été l'homme le plus savant de ce monde, et, suivant ses indications, nous avons construit nos cimetières au sommet des collines, au-dessus des habitations humaines. C'est Dieu qui envoie

les vautours, et leur œuvre d'absorption est plus rapide que si des millions de vers s'en chargeaient. Rien n'est plus parfait ni plus sain que notre manière de faire. Dans ces cinq Tours du Silence que vous avez vues à Bombay se trouvent les ossemens des Parses qui ont vécu dans cette ville depuis deux siècles : vivans ou morts, nous ne faisons qu'un tout. »

Il est rare qu'un peuple religieux n'ait pas pour ses morts des attentions pieuses. Les descendans des Mages, croyans par excellence, ne font pas exception à la règle.

Pendant la première année qui suit leur décès, on célèbre presque journellement, dans leur ancienne demeure, une cérémonie commémorative. Mais c'est surtout pendant les dix derniers jours de l'année, paraît-il, que les trépassés exigent que l'on s'entretienne avec leurs âmes par la prière. Les survivans croient entendre leurs plaintes dans un meuble qui craque, dans le vent qui gémit, une mer qui gronde. — « Qui prie pour nous? murmurent-elles. Qui nous fera des offrandes? Quel est celui de nos parens qui nous apportera des vêtemens et de la nourriture? » Aussi, dans ces dix derniers jours de l'an, les maisons de ceux qui ne sont plus s'emplissent de fleurs et de fruits, les plus beaux de la saison.

Il ressort de ces usages une nouvelle preuve que les disciples de Zoroastre croient à l'immortalité de l'âme et à l'existence d'une divinité. Ce spiritualisme les rend encore plus intéressans à ceux qui espèrent que tout ne finit pas avec la mort.

EDMOND PLAUCHUT.

porte qu'après une de ces commotions, les vainqueurs s'apprêtaient à égorger ou à bannir les vaincus, lorsqu'un d'entre eux, Onomadème, se leva et leur dit : « Je pense qu'il est bon que nous laissions quelques-uns de nos ennemis dans la ville ; car, si nous les chassons tous, c'est entre amis que la haine et la guerre civile éclateront désormais. » Cet Onomadème était un avisé personnage ; il savait qu'une ville grecque ne pouvait exister sans factions, et il ne ménageait ses adversaires qu'afin que son parti eût toujours sous la main des gens sur qui passer sa colère.

Qu'avaient produit toutes ces guerres ? On s'intéresse à celles de Rome, qui, conduites avec sagesse et prévoyance, mènent pas à pas et sûrement les légions des bords du Tibre au pied des Alpes et au détroit de Messine, puis de là aux limites du monde civilisé. Mais ces Grecs, si bien doués pour d'autres œuvres, qu'avaient-ils gagné à tant de combats ? Ils ont perdu un siècle à piétiner sur place, dans le sang et au milieu des ruines. Grâce à la fécondité de leur génie, rien, il est vrai, n'annonçait leur ruine prochaine. Si en littérature certains genres faiblissaient, c'était au profit de certains autres ; si en politique les grands états étaient abaissés, c'était à l'avantage des petits ; si les peuples plus mélangés, plus amollis, plus corrompus, avaient perdu de leurs vertus civiques, il y avait encore des citoyens, tels que Lycurgue et Démosthène, Hypéridès et Euphréos, ce citoyen d'Orée qui, n'ayant pu sauver sa ville des mains de Philippe, se tua pour ne pas vivre sujet des Macédoniens. Pourtant la décadence avait bien réellement commencé ; elle pouvait durer longtemps, sans amener de catastrophe, car le courage et l'esprit militaires n'avaient disparu ni à Thèbes ni à Lacédémone, et l'on verra les Athéniens se souvenir plus d'une fois du nom qu'ils portent ; enfin, aucun ennemi extérieur n'étant alors menaçant, l'union n'était point pour le moment nécessaire ; l'habitude même d'invoquer l'assistance des barbares ne semblait pas encore un danger.

La Grèce paraissait donc avoir encore devant elle de longs jours ; et elle fût restée maîtresse de cet avenir sans le phénomène, unique dans l'histoire, de deux grands hommes se succédant sur le même trône. La Macédoine a tué la Grèce : Philippe l'asservit ; Alexandre lui fit plus de mal, il l'entraîna sur ses pas et la dispersa sur la surface de l'Asie. La Grèce, après lui, fut à Alexandrie, à Séleucie, à Antioche, à Pergame, aux bords du Nil, du Tigre et de l'Indus, partout, excepté en Grèce.

VICTOR DURUY.

LA

RELIGION EN RUSSIE

IV[1].

L'ÉVOLUTION DU *RASKOL* ET DES SECTES.

Le *raskol*, avec ses mille sectes, est peut-être le trait le plus original de la Russie contemporaine. Nous en avons jadis indiqué l'origine et les principales phases (2) ; nous voudrions en suivre aujourd'hui la dernière évolution. Les sectes sont la manifestation populaire par excellence ; plus les classes cultivées se rapprochent du peuple et plus elles montrent de curiosité pour ce *raskol* où se révèlent les aspirations morales et sociales du peuple. Aussi plus d'un investigateur a-t-il récemment exploré les obscures galeries de ces catacombes de l'ignorance et de la superstition. On a découvert de nouvelles sectes ; on s'est aperçu qu'un esprit nouveau pénétrait dans les anciennes. C'est ce qui nous décide à réclamer encore l'attention pour de bizarres et rustiques hérésies. Mieux que toutes les descriptions de mœurs ou de coutumes, elles nous montrent combien l'homme russe diffère encore du Français ou de l'Allemand, du Latin ou du Germain. Ce n'est guère que par ses conceptions religieuses qu'on peut atteindre l'âme du moujik. Comme les rivières, selon le sol qu'elles traversent, les religions, en passant par

(1) Voyez la *Revue* des 15 avril, 15 août et 15 octobre 1887.
(2) Voyez la *Revue* du 1er novembre 1874 et du 1er mai 1875.

des populations différentes, prennent aisément des teintes diverses. Le *raskol* est le christianisme au sortir des couches inférieures de la nation russe.

I.

Les sectes innombrables, qui, depuis deux siècles, s'agitent au fond du peuple russe, ont eu pour point de départ la correction des livres liturgiques. Toutes ces branches sont sorties d'un même tronc ; quelques hérésies seulement, non les moins curieuses, il est vrai, sont antérieures ou étrangères à la réforme de la liturgie, par le patriarche Nikone, au milieu du XVIIe siècle. Pour ce peuple, demeuré à demi païen sous l'enveloppe chrétienne, les invocations religieuses étaient comme des formules magiques dont la moindre altération eût détruit la vertu. Il semble que, pour lui, le prêtre fût resté une sorte de chaman, les cérémonies sacrées des enchantemens, et toute la religion une divine sorcellerie. De là sa révolte contre le patriarche assez téméraire pour porter une main sacrilège sur les missels des ancêtres. La liturgie, qu'il entourait d'une superstitieuse vénération, le Moscovite avait peine à comprendre que l'ignorance de ses copistes en avait corrompu le texte. Après plus de deux siècles, un grand nombre de fidèles persistent toujours à garder les anciens livres et les anciens rites. Ils s'obstinent à faire le signe de la croix, à écrire le nom de Jésus, à chanter l'*Alleluia* à la manière de leurs ancêtres, sans admettre aucune des innovations du patriarche Nikone. En attachant une telle valeur au rituel, les *raskolniks* moscovites ne faisaient guère que suivre l'exemple de leurs maîtres grecs. En ce sens, le *raskol* russe n'est qu'une conséquence ou, si l'on préfère, une exagération du formalisme byzantin.

Pour les Moscovites en révolte contre les réformes de Nikone, les cérémonies semblent être tout le christianisme et la liturgie toute l'orthodoxie. Non contens de l'appellation de vieux-ritualistes (*staroobriadtsy*), ils prennent le titre de vieux-croyans (*starovery*), c'est-à-dire de vrais croyans; car, à l'inverse des sciences humaines, dans les choses religieuses, c'est toujours l'antiquité qui fait loi. Cela est particulièrement vrai de l'église grecque, qui a mis sa gloire dans l'immobilité. Ici encore, lorsqu'ils se refusaient à toute apparence d'innovation, les vieux-croyans ne faisaient qu'outrer le principe de leur église. Peu importe que la prétention des *starovères* fût mal justifiée, que le parti qui se réclamait le plus de l'antiquité eût le moins de titres à l'antiquité, les vieux-ritualistes, en se laissant martyriser pour les anciens livres, n'étaient que les aveugles victimes de l'immobilité systématique du byzantinisme.

La réforme de Nikone était une révolution dans les pratiques

élémentaires de la dévotion ; le fils était obligé de désapprendre le signe de croix enseigné par sa mère. En tout pays, un tel changement eût jeté un grand trouble ; en aucun, la perturbation ne pouvait être plus grave qu'en Russie, où la prière, accompagnée d'inclinations du corps et de signes de croix répétés, a une sorte de rite matériel. Le peuple se souciait peu que les rites établis par Nikone fussent plus antiques que les siens. Pour l'ignorant Moscovite, il n'y avait d'autre antiquité que celle de ses pères et grands-pères ; et ses pères lui avaient enseigné de minutieuses observances pour toutes les heures et tous les actes de la vie. Le Moscovite était emmailloté d'un réseau de rites comparable au cérémonial chinois. Un livre du XVIe siècle, le *Domostroï*, le *Ménagier* russe, montre jusqu'où était poussé le formalisme de l'ancienne Moscou. La religion que recommande le prêtre Sylvestre, précepteur d'Ivan IV et rédacteur du *Domostroï*, consiste avant tout dans le respect scrupuleux des rites extérieurs. Pour ce code de la piété et du savoir-vivre moscovites, le bon chrétien est celui qui se tient raide pendant les offices ; qui baise la croix, les images, les reliques, en retenant son souffle, sans ouvrir les lèvres ; qui consomme l'hostie sans la faire craquer avec les dents ; qui, le matin et le soir, s'incline trois fois devant les icones domestiques, en frappant la terre du front ou en se courbant au moins jusqu'à la ceinture. Tous ces usages des ancêtres, le *raskolnik* mit son honneur à leur demeurer fidèle, et cela non-seulement en religion, mais en toute chose. Dans certaines régions, il a conservé, avec presque autant de soin, les coutumes domestiques, les rites des fêtes civiles, les légendes du passé, y compris les traditions et les chants d'origine païenne, que la liturgie antérieure à Nikone. C'est ainsi, parmi les *raskolniks* de l'Onéga, que Hilferding a recueilli les principales de ses *bylinas* ou romances épiques. C'est ainsi que, dans la fête à demi païenne du printemps, A. Petchersky avait cru retrouver, à dix siècles de distance, un écho de la lointaine poésie slave, antérieure à la prédication du christianisme. Dans l'*izba* des vieux-croyans, les vieilles coutumes se sont conservées intactes, comme enfouies sous la superstition.

L'un des caractères de l'orthodoxie grecque, c'est sa propension à prendre une forme nationale, à se constituer en églises locales, ayant chacune leur langue liturgique. Nulle part cette tendance n'a été plus marquée que chez le Slave russe. A certains égards, le *raskol* n'a été que la conséquence ou le dernier terme de ce nationalisme. Il est sorti de la liturgie nationale ; il est né des missels slavons. La liturgie slave, héritée de Cyrille et de Méthode, le Russe s'y était attaché avec une ignorante révérence, sans tenir compte des originaux. Le slavon était devenu pour lui la véritable langue sacrée. Identifiant l'orthodoxie avec ses livres et ses apocryphes, le Mosco-

vite n'a pas voulu en croire les Grecs et les textes grecs, appelés en témoins par ses patriarches. Il s'en est tenu obstinément à ses missels slavons, égalés par lui aux Écritures. Chez lui, le côté local, national de l'église a prévalu sur le côté œcuménique, catholique. Il n'a plus connu que son église, que sa liturgie, que ses traditions, et il s'y est aveuglément cantonné, comme si la révélation avait été faite en paléoslave, ou comme si la Russie était tout le bercail du Christ. Aussi a-t-on pu dire que le *raskol* n'a pas été seulement la vieille foi, mais la foi russe (1).

Pour l'historien, le *raskol*, nous l'avons dit, est la résistance du peuple aux nouveautés importées de l'Occident. Ce caractère du schisme, tel est le sens du mot *raskol*, Pierre le Grand le mit dans tout son jour. Le schisme devint une protestation nationale contre l'imitation de l'étranger, une protestation populaire contre la constitution de la Russie en état moderne. Au bouleversement des mœurs publiques et privées sous Pierre le Grand, à tout ce qu'ils regardaient comme le triomphe de l'impiété, les *raskolniks* ne virent qu'une explication : l'approche de la fin du monde, la venue de l'antéchrist. La personne même du réformateur prêtait, par certains côtés, à cette satanique apothéose. Devant un souverain tel que Pierre Ier, entouré d'hérétiques, vivant avec une concubine étrangère, ayant sur ses mains le sang de son fils, le trouble, la stupéfaction des vieux Russes étaient d'autant plus grands que plus profond était leur respect pour leurs princes. Un tel « vase d'iniquité, » un tel « loup féroce » pouvait-il être le vrai tsar, l'oint du Seigneur ? N'avait-il pas rejeté le titre slavon, national et biblique de tsar, pour le nom étranger et païen d'empereur? Dans ce nom d'empereur, les *raskolniks* découvraient le chiffre de la bête. Pour eux, le signe de l'enfer ne fut pas seulement dans le titre de leurs souverains, il fut dans toutes leurs innovations, dans toutes les importations du dehors: dans le tabac, dans le sucre, dans le café, dans le rasoir. Et l'obstination du vieux-croyant a vaincu le réformateur. Les tsars ont dû laisser tomber en désuétude les lois de leur *Sobranié Zakonof* contre la barbe et les barbus.

L'avènement de l'antéchrist devint le dogme fondamental du *raskol* et surtout des *bezpopovtsy*, des *sans-prêtres*, qui, depuis « l'apostasie » de l'église officielle, repoussent tout sacerdoce. La croyance au règne de l'antéchrist devait mener aux aberrations les plus singulières. Le monde étant soumis à Satan, tout contact avec lui était une souillure, toute soumission à ses lois une apostasie. Pour échapper à la contagion diabolique, le meilleur moyen

(1) Vladimir Solovief, *Religioznyia Osnovy Jizni* : Appendice.

était l'isolement, la claustration, la fuite en des lieux déserts. Dans leur épouvante, certains sectaires ne virent de refuge que dans la mort. Pour sortir de ce monde damné, on recourut au meurtre, au suicide. Ces forcenés russes ne se doutaient pas que, à une quinzaine de siècles de distance, ils reproduisaient des fureurs africaines. Pareils aux circoncellions de l'Afrique, qui se brûlaient vifs ou se jetaient dans la mer du haut des rochers pour imiter la mort des martyrs, des sectaires, tels que les *philippovtsy*, prêchaient la rédemption par le suicide. Les uns recouraient au fer, les autres à la faim, le plus grand nombre aux flammes. La mort en commun, « l'accord pour le salut, » était regardée comme l'acte le plus méritoire. Des familles, parfois des villages entiers, se réunissaient pour offrir à Dieu le vivant holocauste. Souvent le prophète, l'apôtre qui avait recruté ces martyrs volontaires, veillait à ce que, parmi eux, il n'y eût pas de défaillance, écartant les profanes et barrant la fuite aux lâches tentés de rentrer dans ce monde de péché. On cite, sous le règne d'Alexandre II, un paysan du nom de Khodkine qui avait décidé une vingtaine de personnes à se retirer avec lui dans les forêts de Perm pour y mourir de faim. Il leur avait fait construire une grotte, où il les avait enfermées, après leur avoir fait revêtir des chemises blanches pour paraître dans le royaume des cieux avec la robe nuptiale. Les faibles, les enfans qui n'avaient pas l'énergie de résister au supplice de la faim, Khodkine les maintenait de force dans la grotte. Deux femmes étant parvenues à s'enfuir; les fanatiques, craignant d'être dénoncés et ramenés sous le règne de Satan, se massacrèrent les uns les autres, le fils tuant sa mère, et le père ses enfans.

La mort par inanition étant lente et exposant à des défaillances, les *philippovtsy* lui préféraient d'ordinaire le « baptême du feu. » A leurs yeux, la flamme seule était capable de purifier des souillures de ce monde tombé sous la domination du Malin. Un chef de famille s'enfermait avec sa femme, ses enfans, ses amis, dans sa cabane de bois, après l'avoir entourée de paille et de branches sèches. Un prêcheur y mettait le feu, encourageant de la voix les patiens, et au besoin les ramenant dans la fournaise. Au temps des grandes persécutions contre le *raskol*, au XVIIIe siècle, ces sacrifices humains s'accomplissaient en masses. Les sectaires cherchaient dans les flammes un refuge contre la poursuite des soldats et les tentations du jugement ou de la question. Il y a eu maintes fois de ces auto-dafé, « vrais actes de foi, » de cent et deux cents personnes. On calcule qu'en Sibérie et sur les confins de l'Oural, il est mort ainsi des milliers de chrétiens. « Les brûleurs d'eux-mêmes » (*samosojigatéli*) s'entassaient sur de vastes bûchers entourés de fossés ou de palissades pour qu'il n'y eût pas de désertion.

De semblables fureurs n'ont pas été inconnues du XIXe siècle. On en cite çà et là des exemples jusque sous Alexandre III; en 1883, un paysan du nom de Joukof se brûlait en chantant des cantiques. Le baptême du sang, « la mort rouge, » considéré comme aussi efficace que le baptême du feu, est peut-être demeuré moins rare. Il se rencontre surtout parmi les parens désireux d'arracher leurs enfans aux séductions du prince des ténèbres. En 1847, un moujik du gouvernement de Perm avait ainsi résolu d'ouvrir d'un coup le ciel à toute sa famille; la hache lui étant tombée des mains avant l'achèvement de sa triste besogne, il était venu lui-même se livrer à la justice. Un autre paysan, du gouvernement de Vladimir, traduit devant les tribunaux pour avoir immolé ses deux fils, répondait qu'il avait voulu les sauver du péché; et, pour les rejoindre, il se laissait mourir de faim dans sa prison.

Une légende symbolique, mise en vers par un poète raskolnik, la légende « de la femme Alleluia, » justifie ces féroces marques d'affection paternelle. La femme Alleluia tenait, un jour d'hiver, son fils dans ses bras, devant son poêle allumé. Tout à coup entre dans l'*izba* Jésus enfant, qui demande un asile pour échapper à la poursuite de ses ennemis. La femme cherche en vain une cachette. « Jette ton fils dans le poêle, dit Jésus, et prends-moi dans tes bras à sa place. » Elle obéit, et quand arrivent les ennemis du Christ, elle leur montre le poêle où brûle son fils; mais à peine sont-ils partis qu'elle pleure son enfant. « Regarde dans le poêle, » lui ordonne Jésus pour la consoler. Elle regarde, et, dans l'intérieur du poêle (un grand poêle de paysans semblable à une sorte de four), elle découvre un frais jardin où son fils se promène en chantant avec des anges. Jésus la quitte en lui recommandant d'enseigner aux fidèles à vouer aux flammes la chair innocente de leurs jeunes enfans. Ce barbare conseil, digne des adorateurs de Moloch, il se trouve des parens pour le suivre. Une paysanne, qui avait ainsi offert à Dieu une petite fille, disait : « J'ai suivi l'exemple de la femme Alleluia; réjouissons-nous, l'enfant est montée au royaume des cieux. » En 1870, un moujik imitait le sacrifice d'Abraham; il liait son fils, de sept ans, sur un banc et lui ouvrait le ventre, puis se mettait en prière devant les saintes images. « Me pardonnes-tu? demandait-il à l'enfant expirant. — Je te pardonne, et Dieu aussi, » répondait la victime dressée au sacrifice (1).

(1) Voyez en particulier les études de M. Prougavine (*Rousskaia Mysl*, janvier-juillet 1885). Il vient parfois devant les tribunaux des affaires de ce genre. Ainsi le tribunal d'Odessa a jugé, en une seule année (1879), une affaire de flagellation de soi-même (*samobitchevanié*) et une de crucifiement (*razpiatié*), une affaire de suicide par le feu (*samosoggénié*) et une affaire de mutilation « par piété. »

II.

Les statistiques officielles persistent à évaluer le nombre des *raskolniks* à moins de 1,500,000 âmes. C'est là un chiffre manifestement dérisoire. En dépit de toutes les études consacrées depuis une vingtaine d'années au *raskol*, on ignore encore le nombre réel de ses adhérens. Au lieu de tendre à diminuer, comme le donneraient à croire les rapports du procureur du saint-synode, le nombre des *raskolniks* et hérétiques de tout genre semble en progression constante. On ne saurait guère l'estimer à moins de 12 ou 15 millions. Sous Alexandre III, pas plus que sous Nicolas, le nombre des *raskolniks* ne peut, du reste, donner une juste idée de l'importance du *raskol*. L'influence n'en saurait être mesurée à un chiffre. La force du *raskol* est peut-être moins dans les adeptes qui le professent ouvertement que dans les masses qui sympathisent sourdement avec lui. Cette sympathie s'explique quand on songe que le vieux-ritualisme est sorti spontanément du fond du peuple, qu'il est le produit, aussi bien que la glorification, des mœurs et des notions populaires.

Des deux branches du schisme, l'une, la plus radicale, la *bezpopovstchine*, l'emporte dans le nord; l'autre, la *popovstchine*, qui a conservé un clergé, l'emporte dans le centre. Le sol et le climat, l'histoire et les mœurs expliquent cette répartition géographique. Si les *bezpoportsy*, les *sans-prêtres*, sont plus nombreux dans les régions boréales, c'est que, dans ces énormes gouvernemens septentrionaux, aussi vastes que des royaumes de l'Occident, le nombre des paroisses et le nombre des prêtres a toujours été très restreint. Avec une population disséminée sur de vastes espaces, avec des chemins impraticables durant des mois, l'église était hors de la portée d'un grand nombre de fidèles. Au fond de ces solitudes du nord, les hommes réunis en petits groupes étaient contraints de pourvoir à leurs besoins spirituels, comme à leurs besoins matériels. Dès avant l'explosion du schisme, les paysans se construisaient des oratoires où ils lisaient et chantaient des prières ensemble, les plus instruits enseignant les autres. La *bezpopovstchine* était ainsi sortie des mœurs avant d'être érigée en doctrine (1).

(1) Aujourd'hui encore, il se rencontre parfois, en Sibérie surtout, des « sans-prêtres » involontaires. Un prêtre orthodoxe, le père Gourief, a raconté, en 1881, dans le *Rousskii Vestnik*, que l'évêque de Tomsk l'avait un jour chargé d'interroger de dangereux sectaires, arrêtés par la police et expédiés à la ville épiscopale pour y être morigénés. Le père Gourief découvrit que ces braves gens, arrachés à leurs cabanes, étaient tout bonnement des orthodoxes perdus dans un hameau écarté, loin de toute église, qui

Pour nombreux qu'ils soient, les *raskolniks* ont une importance supérieure à leur force numérique. Ils possèdent deux élémens de supériorité qui, à l'encontre de certains préjugés, vont souvent ensemble : la moralité et la richesse. Paysans, ouvriers ou marchands, les vieux-croyans sont les plus sobres, les plus économes, les plus probes des Russes du peuple ; par suite, ils sont les plus aisés et les plus prospères. A la foire de Nijni-Novgorod, qui, pour nombre de marchands russes, n'est qu'un rendez-vous de plaisir, les vieux-ritualistes se distinguent par leur dignité et leur respect des bienséances. Ils laissent, d'habitude, aux adhérens de l'église officielle les brutales orgies dont le champ de foire donne chaque nuit le cynique spectacle. Ces qualités d'ordre et d'économie, ils les montrent vis-à-vis de l'état qui les a persécutés. « Les *starovères*, me disait un gouverneur de province, sont nos meilleurs contribuables. »

La fortune ou l'aisance ont été pour le schisme un moyen d'émancipation. Les vieux-croyans ne pouvaient être libres qu'à condition de payer leur liberté à la police et au clergé. Comme longtemps ailleurs aux Juifs, il leur fallait la clé d'or qui, en Russie, ouvre toutes les portes. Aussi la force principale du schisme est peut-être, depuis plus d'un siècle, dans la bourse. L'argent, avons-nous dit, est devenu le nerf du *raskol;* le rouble a été la grande arme des *raskolniks*, pour leur défense, non moins que pour leur propagande.

Il y a des régions entièrement assujetties à la domination économique des vieux-ritualistes. Tel, par exemple, le district de Sémënof, dans le gouvernement de Nijni. Ils monopolisent certaines branches d'industrie à tel point qu'on voit des ouvriers ou des paysans passer au schisme pour obtenir du travail. C'est ainsi que la fabrication de ces cuillères de bois, qui pénètrent dans toute l'Europe, est presque entièrement aux mains des *raskolniks* (1). Leur esprit de solidarité a été entretenu par de longues persécutions, et l'assistance mutuelle qu'ils se prêtent les uns aux autres leur donne une grande force vis-à-vis de leurs concurrens. Comme, en d'autres contrées, on en a souvent fait le reproche aux Juifs, ils forment entre eux une sorte de franc-maçonnerie. Cette solidarité s'étend parfois jusqu'aux membres de sectes différentes. En dépit de leurs querelles intestines, sorte de guerre civile du schisme, ils se coalisent à l'occasion contre l'ennemi commun. Ils ont entre eux des signes de reconnaissance, tels que des anneaux ou des chapelets, ou encore

avaient imaginé, pour ne pas se passer de tout service religieux, de faire célébrer les offices par quelques-uns d'entre eux. Et, ajoutait le père Gourief, on trouverait en Sibérie nombre de ces « sectaires malgré eux. »

(1) Vladimir Bezobrazof, *Etudes sur l'économie nationale de la Russie*, 1886.

des cuillères de bois, peintes spécialement pour eux, avec des emblèmes particuliers. Leurs chapelets sont d'un ancien type commun aux *popovtsy* et aux sans-prêtres : il y en a de tout prix et de toute matière, de bois et de pierres précieuses. Sémënof, où est le centre de cette pieuse industrie, expédie de ces chapelets dans tout le monde du *raskol*, jusqu'au-delà des lointaines frontières de l'empire; ils voyagent d'autant plus facilement qu'il est malaisé de les prohiber.

Grâce aux liens que noue entre les dissidens la communauté de croyance, le schisme a parfois pu être considéré comme le chemin de la fortune. Pour certains hommes d'affaires, pour certains riches marchands, le *raskol* a été un moyen d'influence, pour quelques-uns un moyen d'exploitation. La superstition des masses dissidentes n'a parfois servi qu'à alimenter la cupidité et les coffres des chefs. L'argent joue un grand rôle dans toutes les affaires du schisme, chez les *popovtsy* comme chez les *sans-prêtres*. Un écrivain qui a dépeint les mœurs des *raskolniks* du Volga en de longs récits, A. Petchersky (1), a montré l'importance des préoccupations matérielles chez les chefs comme parmi la foule des *starovères*. L'âge héroïque de la vieille foi est passé; le mercantilisme lui a succédé. S'ils sont fidèles aux vieux rites, c'est, pour nombre de raskolniks, moins en vue de la béatitude éternelle que des avantages temporels. « Pourquoi gardent-ils la vieille foi? s'écrie, dans un des récits de Petchersky, la mère Manéfa, abbesse d'un de leurs *skytes*; est-ce pour leur salut? non, c'est pour leur profit. » Il en est en effet, parmi les meneurs, qui se font payer leurs dettes ou leurs impôts par de crédules coreligionnaires. Les dons mêmes qu'ils offrent à leurs oratoires ou à leurs *skytes* leur sont souvent suggérés par l'esprit de lucre, par calcul, pour capter la faveur du ciel. « Grâce à vos saintes prières, écrit un marchand à la mère Manéfa, j'ai, sur mon poisson, prélevé un bénéfice de moitié. » Et, en reconnaissance de cette bénédiction, il envoie à l'abbesse 100 roubles pour les distribuer aux âmes qui « ont bien prié, » en recommandant de n'en rien donner à un tel et un tel qui prient pour ses concurrens; « mais leurs prières, ajoute-t-il, sont moins avantageuses que les vôtres; aussi nous vous demandons de ne pas cesser de bien prier, pour que le Seigneur nous accorde plus de profit dans notre commerce. » Si c'est là vraiment la dévotion des vieux-croyans, il faut dire qu'elle ne diffère pas beaucoup de celle de nombre de marchands orthodoxes.

(1) De son nom, Melnikof. Longtemps employé au ministère de l'intérieur pour les affaires du schisme, Melnikof a décrit les *raskolniks* en trois grandes compositions à cadres romanesques : *Dans les forêts, Dans les montagnes* et *Sur le Volga*.

Chez les deux branches du schisme, les premiers centres religieux furent des *skytes* ou ermitages (*skity*), sorte de couvens qui groupaient autour d'eux un certain nombre d'adhérens et communiquaient avec les sociétés affiliées des différentes provinces. Ces communautés se cachaient d'ordinaire dans l'épaisseur des forêts ou s'abritaient sous la domination étrangère, au-delà des frontières de l'empire. Dans tous les centres du *raskol*, des villages de sectaires s'élevaient autour des ermitages de leurs moines. Les communautés de *popovtsy* ou de sans-prêtres servaient de noyau à de laborieuses colonies. Le XIXe siècle leur a été plus dur que le XVIIIe. Les *skytes* les plus renommés ont été fermés ou détruits sous le règne de Nicolas. Leurs murs en ruines sont restés, pour les *raskolniks*, une sorte de lieux saints que visitent les pèlerins du schisme. Ainsi, dans le gouvernement de Saratof, les fameux monastères de l'Irghiz; ainsi, dans les forêts du gouvernement de Nijni-Novgorod, les curieux *skytes* de la rivière de Kerjenets, un des plus anciens refuges des vieux-croyans, qui, par le Volga, communiquaient facilement avec Nijni, Moscou et tout l'empire. Ces communautés de *popovtsy*, fondées dès le XVIIe siècle, se composaient de plusieurs couvens échelonnés dans la vallée. Quelques-uns de ces monastères, Komarof, par exemple, étaient de véritables villes formées de vastes chaumières ou izbas, reliées entre elles par des passages couverts; Komarof abritait, dit-on, 2,000 habitans des deux sexes.

Ces *skytes* du Kerjenets, l'empereur Nicolas, non content de les fermer, les fit jeter à terre vers 1850. Contre ces humbles asiles des vieux-ritualistes, il déploya presque autant d'acharnement que Louis XIV contre Port-Royal. Les recluses du schisme, chassées de leurs cloîtres rustiques, ne montrèrent pas moins d'énergie que les victimes du grand roi. Telle de leurs obscures abbesses eût pu se comparer à la mère Angélique Arnauld. Entre les jansénistes français et les *starovères* russes, malgré tout l'intervalle mis entre eux par l'ignorance des uns et l'érudition des autres, il serait facile de découvrir de nombreux points de ressemblance. De même qu'à Port-Royal-des-Champs, la vénération des persécutés s'attacha aux murs des couvens abattus par l'orthodoxie officielle. Des religieuses expulsées des monastères du Kerjenets en sont revenues garder les tombes délabrées, qui attirent des vieux-croyans de toutes les parties de l'empire.

Les *skytes* détruits se sont, du reste, reformés à peu de distance des ruines d'Olénief et de Komarof. Les nonnes chassées par Nicolas avaient, sur leurs coreligionnaires, le fascinant prestige du martyre. Plusieurs étendaient jusqu'aux orthodoxes leur mystérieux ascendant. Ainsi, notamment, la mère Esther, l'ancienne supérieure d'Olénief. M. Bezobrazof l'a vue, à la fin du règne

d'Alexandre II, tenant de sa main octogénaire la crosse d'abbesse (1). Autour de la mère Esther et de ses anciennes religieuses s'étaient groupées des femmes et des jeunes filles qui, sous leur direction, vivaient en communauté. La petite ville de Sémënof et ses environs comptent plusieurs de ces maisons de vieux-croyans de diverses dénominations. On y enseigne aux enfans à lire et à travailler, en même temps qu'à prier selon les anciens rites. Les religieuses *starovères* ne restent pas cloîtrées derrière des grilles. Elles voyagent pour les affaires de leurs communautés; elles vont donner leurs soins aux malades, et surtout réciter des prières pour les morts, dans les maisons de leurs riches coreligionnaires; c'est là pour elles une source d'abondans revenus.

Il reste en Russie, spécialement dans le nord et dans l'est, un grand nombre de ces *skytes* ou de ces *obitéli* (couvens), sans existence légale. Il s'en fonde encore aujourd'hui, surtout pour les femmes. Ces maisons sont une des forces du schisme. Elles ont pour l'homme russe un double attrait; en même temps que son idéal religieux, elles réalisent en quelque sorte son idéal terrestre. Jusque dans les cellules de leurs *obitéli* se retrouvent les préoccupations pratiques des vieux-croyans. Rien de plus conforme au goût national que le travail en commun sous l'autorité d'un supérieur élu. L'on tient beaucoup, dans ces *skytes*, à la bonne économie domestique, « au ménage, » *(khoziaïstvo)*, comme disent les Russes; les supérieurs se font autant d'honneur de ces soins matériels que de l'intelligence des choses sacrées. Un des héros de Petchersky, Potap Maksimytch, ne veut pas croire aux accusations contre le P. Mikhaïl, parce que tout est en ordre dans sa communauté. Les riches marchands moscovites qui dotent ces *skytes* « pour le salut de leur âme » et se font un devoir d'y faire élever leurs filles se complaisent à y trouver tout en règle, à y voir partout régner la propreté et l'abondance. Ils y recherchent la satisfaction de leur goût, on pourrait dire de leur sentiment esthétique, aussi bien que de leur sentiment moral. Ils jouissent en amateurs des vieilles icones et des vieux manuscrits *prénikoniens;* ils savourent les vieilles hymnes chantées par de fraîches voix de femmes; ils admirent les broderies à la russe et les savans ouvrages à l'aiguille des nonnes et des *bélitses* (2). Un des attraits de ces couvens,

(1) Vladimir Bezobrazof : *Études sur l'économie nationale de la Russie,* 1886, t. II. Cf. les récits d'A. Petchersky.

(2) Il est à remarquer que ce sont des *raskolniks* qui ont rendu à la Russie l'intelligence du vieil art russe avec le goût des antiquités nationales. Dans leur amour du passé, les vieux-ritualistes se sont mis à collectionner non-seulement les vieux livres et les vieilles images, mais les vieux meubles, les vieux bijoux, les vieux bibelots de toute sorte. Ces antiquaires, par superstition, ont été les précurseurs des archéologues.

c'est, paraît-il, ces jeunes *bélitses* (novices). Le mariage ne leur est pas interdit, mais elles ne peuvent, dit-on, se marier « qu'à la dérobée. » Aussi, derrière les murs des *skytes* se noue-t-il parfois des romans. A en croire les profanes, ils abritent des intrigues peu édifiantes. Les *obitéli* du *raskol* cherchent avant tout à éviter le scandale. Les jeunes brebis égarées y trouvent un asile discret, et les enfans du péché y sont élevés comme orphelins.

La métropole religieuse des *raskolniks*, *popovtsy* ou *sans-prêtres*, est aujourd'hui Moscou. Les *skytes*, relégués aux extrémités de l'empire ou dispersés dans les provinces, ne pouvaient toujours suffire à la direction des affaires du *raskol*. Il se produisait souvent parmi eux des divisions, des rivalités qui séparaient les vieux-croyans de rite voisin en groupes divers. Aussi les deux branches du schisme cherchèrent-elles à se créer un centre, au cœur même de l'empire, à Moscou. Nous avons raconté ici même comment elles y parvinrent toutes deux en même temps, et cela, chose inespérée, avec l'aveu du pouvoir. Lors de la grande peste de Moscou, sous Catherine II, les *raskolniks*, qui de tout temps se sont distingués par leur esprit d'initiative, offrirent d'établir à leurs frais un cimetière et un hôpital pour leurs coreligionnaires. Le gouvernement de Catherine II était trop « éclairé » pour leur en refuser l'autorisation; elle leur fut accordée en 1771, et, presque la même année, les *bezpopovtsy*, à Préobrajenski, les *popovtsy*, à Rogojski, fondèrent les deux établissemens qui, depuis, sont restés les foyers religieux du *raskol*. Sous le voile de la charité, la création des deux cimetières fut, pour le schisme, un nouveau mode de constitution. C'est ainsi que, durant l'ère des persécutions, les chrétiens du IIIe siècle avaient obtenu de Rome encore païenne une sorte de reconnaissance officielle, à titre de « collèges funéraires (1). »

Sous l'empereur Nicolas, à l'époque même où le *raskol* était de nouveau en butte aux rigueurs du gouvernement impérial, l'aile droite du schisme, les *popovtsy*, sont, grâce à la connivence de l'étranger, parvenus à constituer une hiérarchie indépendante, dont le centre a été placé en Autriche, à Belokrinitsa, dans la Bukovine. Mettre à l'étranger la tête de leur église, c'était la rendre invulnérable. Ces *popovtsy* qui, pour célébrer les vieux rites, étaient jadis obligés de recourir à des prêtres transfuges de l'église d'état, ont aujourd'hui leurs évêques et leurs popes. Tous, il est vrai, n'ont pas voulu reconnaître la nouvelle hiérarchie, et ses partisans mêmes ont été divisés en deux camps, presque en deux sectes, par la publication d'une encyclique ou épître-circulaire *(okroujnoé poslanié)*

(1) Voyez les travaux de M. de Rossi : *Roma sotterranea*, t. I.

que les fanatiques du *raskol* ont trouvée trop libérale ou trop tolérante pour l'église officielle.

Les *popovtsy*, les vieux-croyans proprement dits, restent scindés en trois groupes inégaux : 1° ceux, en petit nombre, qui repoussent toute la hiérarchie autrichienne, se contentant, comme par le passé, de prêtres dérobés à l'église officielle; 2° ceux qui reconnaissent la hiérarchie issue de Bélokrinitsa et adhèrent à la circulaire de 1862; 3° ceux qui, tout en reconnaissant le nouvel épiscopat, rejettent l'encyclique comme entachée d'hérésie. Entre ces trois partis, entre les deux derniers surtout, de beaucoup les plus considérables, la lutte est très vive. Tous deux ont chacun leurs évêques, qui parfois s'excommunient et se déposent les uns les autres. On a vu en différentes villes, à Moscou notamment, libéraux et intransigeans élever autel contre autel, chaire contre chaire.

La reconstitution d'un épiscopat vieux-ritualiste n'a pu ainsi mettre fin aux divisions des partisans des vieux rites. L'esprit de secte, inhérent au *raskol*, a survécu. La tolérance relative montrée au schisme, sous Alexandre III, semble avoir encore attisé ses querelles intestines. Depuis qu'ils sont maîtres de vaquer à leurs fonctions, les évêques vieux-croyans ont pu donner cours à leurs rivalités. Longtemps, sous Nicolas, sous Alexandre II même, ils avaient été obligés de se cacher et de se déguiser pour visiter leur troupeau. Vers la fin du règne d'Alexandre II, tout l'épiscopat *starovère* était en exil ou en prison. L'état avait traité ces pseudo-évêques comme des usurpateurs qui s'appropriaient indûment des dignités auxquelles ils n'avaient aucun droit. Ceux d'entre eux qui étaient tombés entre ses mains, le gouvernement impérial les avait enfermés, comme des popes rebelles, dans le monastère-forteresse de Souzdal, qui sert au clergé de prison ecclésiastique. Ils n'en sont sortis qu'en 1881, sous le ministère de Loris Mélikof. Des trois évêques du schisme, alors mis en liberté, l'un, Konon, était octogénaire et avait été vingt-trois ans incarcéré dans la geôle orthodoxe. La captivité de ses deux collègues, également deux vieillards, avait duré une vingtaine d'années. Lorsqu'ils furent élargis sur les réclamations de la presse, ces confesseurs de la vieille foi semblaient, comme le disait le *Golos*, avoir été oubliés.

Depuis qu'ils sont libres de « dresser la vraie croix » sur la terre russe, les hiérarques vieux-orthodoxes se réunissent fréquemment en concile ou synode pour les affaires de leur église. Ils sont aujourd'hui une quinzaine d'évêques résidant dans l'empire. Sur ce nombre, quatre ou cinq appartiennent à la fraction des fanatiques qui rejettent la circulaire. Ces prélats *starovères* des deux par-

tis ont pris le nom des grands sièges épiscopaux. A Moscou et à Kazan, ils se sont affublés du titre d'archevêques. L'archevêque de Moscou, feu Antoine, aurait voulu, m'a-t-on affirmé, s'émanciper entièrement de la métropole autrichienne et se faire reconnaître métropolite, sinon patriarche de toutes les Russies. La plupart de ces porte-mitres du schisme ont peu d'instruction. Plusieurs, tels que Savvatii, « l'archevêque » actuel de Moscou, sont d'anciens marchands sans connaissances théologiques. Les moins lettrés ont près d'eux des secrétaires qui souvent dirigent en réalité les affaires du diocèse. De même que leurs collègues orthodoxes, les évêques du schisme aiment à habiter des couvens ou *skytes*. Ils mènent une existence confortable, parfois luxueuse. Les vieux ritualistes de Moscou ont ainsi construit pour leur archevêque un véritable palais.

Les riches marchands *starovères* sont généreux pour leurs prélats; en revanche, ils se montrent souvent impérieux et exigeans. Ils les tiennent par l'argent. Ils leur témoignent quelquefois si peu de respect que, pour s'affranchir de cette sorte de servitude dorée, un ou deux de ces évêques de la hiérarchie autrichienne ont quitté leur chaire et le schisme. Ces postes d'évêques n'en sont pas moins recherchés, car ils sont lucratifs. Les pasteurs sont choisis par leur troupeau, et le plus souvent les marchands, qui ont la haute main dans les affaires du schisme, portent leur choix sur des hommes qu'ils puissent tenir sous leur dépendance. Les querelles théologiques se compliquent des rivalités des nababs du *raskol* et des conflits d'intérêts ou d'amour-propre des coteries locales. Si les évêques ont parfois à se plaindre de leurs ouailles, celles-ci n'ont pas toujours à se louer de leurs pasteurs. Il en est qui se sont rendus suspects de simonie. « L'archevêque » de Moscou, Savvatii, a été ainsi accusé de ravaler le sacerdoce en conférant l'ordination à des hommes sans instruction ni moralité, qui ne voient dans le titre de prêtre qu'un moyen d'exploiter la foi de leurs coreligionnaires. En rompant avec l'église, les vieux-croyans n'ont pu entièrement échapper aux maux qu'ils reprochent au clergé officiel. Entre leurs popes et les popes de l'état, la différence n'est pas toujours au profit du schisme. Heureusement qu'à côté de ses prêtres et de ses évêques, la *poporstchine* a ses conseils spirituels, sorte de consistoires laïques composés d'anciens et de lettrés, de *natchetchiki*, qui tiennent le clergé en tutelle.

L'église, ou si l'on aime mieux l'état, devait profiter des discordes des vieux-ritualistes pour chercher à dissoudre le schisme et à ramener au giron de l'orthodoxie la fraction modérée des *popovtsy*. Alors que ses antiques adversaires se plaisaient à répudier un fanatisme suranné, on pouvait croire au saint-synode que, pour

rallier la portion la plus éclairée de la *poporstchine*, il suffirait de quelques concessions de formes. En dépit des manifestations libérales des chefs du schisme, en dépit de la bonne volonté du saint-synode, les clauses d'un traité de paix restent difficiles à stipuler. Chaque parti garde ses prétentions. La hiérarchie officielle ne veut pas s'infliger un démenti, et les vieux-croyans ne veulent rentrer dans l'église que par le grand portail, au carillon des cloches et bannières déployées. La tolérance des anciens rites ne leur suffit point : ils réclament leur réhabilitation par l'église, avec le concours des patriarches orientaux, disant qu'ayant été condamnés par un concile, les vieux rites et les vieux livres doivent être reconnus par un concile.

L'église russe persiste à considérer son différend avec ses fils rebelles comme une affaire de famille. Elle leur a toutefois concédé une satisfaction qui, à certains prélats du XVIIIe siècle, aurait pu paraître un désaveu du passé. Le saint-synode, « le concile permanent » de l'église nationale, a levé l'anathème lancé au concile de 1667 contre les partisans des vieux rites. Bien plus, le saint-synode a déclaré officiellement, en 1886, que l'église orthodoxe n'avait jamais condamné les anciens rites et les anciens textes, qu'autant qu'ils servaient de symbole à des interprétations hérétiques. D'après la vénérable assemblée, ce que l'église a combattu durant plus de deux siècles, c'est uniquement la rébellion des *raskolniks*, leur désobéissance à la hiérarchie établie par le Christ. Et, de fait, en résistant aux injonctions de l'épiscopat et en le taxant d'hérésie, les vieux-croyans niaient, sans s'en rendre compte, l'autorité de l'église, ou ils faisaient résider l'église, en dehors de la hiérarchie et des autorités ecclésiastiques, en eux-mêmes, dans le peuple chrétien, dépositaire de la tradition. S'ils ne le comprenaient point, les évêques le sentaient, et c'est ce qui faisait pour eux la gravité et la malignité de la « vieille foi. » — « Si nous vous brûlons, si nous vous mettons à la torture, répondait déjà aux premiers *raskolniks* le patriarche Joachim, ce n'est pas pour vôtre signe de croix, c'est pour votre révolte contre la sainte église. Quant au signe de croix, faites-le comme il vous plaira (1). »

Il semblait que la permission de conserver les anciens livres et les anciennes cérémonies dût suffire à ramener des hommes qui ne s'étaient révoltés que pour ne point changer les formes du culte.

(1) Voyez V. Solovief : *Istoriia i Boudouchnost Teocratii*. (Agram, 1887.) Préface, p. 5. D'après Mgr Macaire, le métropolite historien, tel aurait été le point de vue du patriarche Nikone. S'il fût demeuré sur le trône patriarcal, il eût accordé aux adversaires de la réforme liturgique, comme il l'a fait à l'archiprêtre Néronof, l'autorisation de se servir des anciens rites. Au lieu de provoquer le schisme, Nikone l'eût ainsi prévenu.

Il n'en a rien été. En vain le saint-synode a, sous l'inspiration du métropolite Platon, consenti, dès le commencement du siècle, à l'ordination de prêtres destinés à officier selon les anciens rites, les adhérens de cette nouvelle église, ou mieux de cette ancienne liturgie, désignés sous le nom d'*édinovertsy*, c'est-à-dire d'*uni-croyans*, sont demeurés peu nombreux. Les *raskolniks* ont craint que, sous le couvert d'une pacification, on ne leur offrît qu'une soumission. Ils se plaignent que les anciens rites restent dans une position inférieure vis-à-vis des cérémonies en usage depuis Nikone. Les évêques orthodoxes ont beau consentir à bénir les partisans des vieux livres selon l'ancien rituel, cela ne leur suffit point. La plupart refusent de rentrer au bercail officiel.

Ainsi s'explique comment le *raskol* a été à peine entamé par un compromis qui semblait devoir clore le schisme. Quoiqu'ils fassent chaque année des recrues mentionnées avec soin par les rapports du haut-procureur du synode, les vieux-croyans unis ne dépassent guère 1 million; et, parmi eux, beaucoup ne semblent s'être ralliés que pour la forme ou par amour de la tranquillité. En 1886, ils n'avaient, dans tout l'empire, que 244 églises, et ces églises restaient souvent vides. Parmi ces *édinovertsy*, il y a des indifférens, des « mondains » qui fréquentent peu la maison du Seigneur. D'autres, après avoir extérieurement adhéré à l'union, continuent à se rendre en secret aux oratoires des dissidens. Quelques-uns retournent ostensiblement au schisme et vont, chez leurs anciens coreligionnaires, faire pénitence de leur faiblesse. Il se trouve de ces relaps jusque parmi le clergé. Ainsi, en 1885, le père Verkhovsky, curé d'une église uni-croyante de Pétersbourg, abandonnait sa paroisse pour se réfugier à la métropole de Bélokrinitsa. Les *édinovertsy* qui persistent dans l'union manifestent, d'habitude, plus de sympathie pour les vieux-croyans schismatiques que pour les orthodoxes de l'autre rite. Ils ne forment guère, en réalité, qu'un parti de plus parmi les *popovtsy*. La plupart conservent leur fanatique attachement pour l'ancien rituel. La tolérance que témoigne pour leurs usages l'église dominante, ils sont loin de la montrer pour les siens. Il ne fait pas bon, dans leurs églises, de prier à la façon « nikonienne. » J'ai entendu raconter qu'un orthodoxe qui, par mégarde, avait, durant un de leurs offices, fait le signe de la croix avec trois doigts, avait été brutalement jeté à la porte. Ces orthodoxes du vieux rite mettent non moins de scrupule que les dissidens à ne se servir que des anciens livres et de l'ancienne notation musicale à neumes ou crochets *(krioukí)*. Ils ont, pour l'impression de leurs missels, une typographie à Moscou. Outre leurs églises, consacrées spécialement pour eux, ils possèdent des

couvens auxquels l'union vaut l'avantage d'être officiellement reconnus. Tel le *skyte* de Pokrovsky, près de Sémënof.

Le principal obstacle à la pacification du schisme, c'est peut-être les habitudes de liberté des vieux-croyans. Accoutumés à élire leurs prêtres, ils repoussent le pope nommé comme un fonctionnaire et traité en *tchinovnik*. Pour attirer les *édinovertsy*, il a fallu leur reconnaître le droit de choisir ou de présenter leurs prêtres. Par une de ces transformations fréquentes dans l'histoire des révolutions et des hérésies, le formalisme ritualiste du XVIIe siècle, qui a été le point de départ du *raskol*, n'est plus la principale cause de la persistance du schisme. Ce que revendiquent inconsciemment peut-être les vieux-croyans modernes, c'est la séparation du spirituel et du temporel, la liberté de conscience et la liberté de l'église.

L'orthodoxie russe, disait une supplique qui circulait en manuscrit parmi les vieux-croyans, n'est pas une orthodoxie catholique; c'est une église russe, moscovite, synodale, officielle, qui fait nommer les évêques par le pouvoir civil, et a pour chef l'empereur et non le Christ; c'est une institution d'état, qui consiste dans le signe de croix à trois doigts et autres pratiques analogues; c'est un ritualisme grec (*greko-obriadstvo*), ou une foi ritualiste (*obriadovérié*) qui croit à l'importance dogmatique de certains détails du rituel et les érige en articles de foi (1). Il est curieux de voir les vieux-croyans renverser ainsi les rôles séculaires, et rejeter à l'église d'état le reproche de réduire la religion au rite, l'accusant à la fois de formalisme et de servilisme.

III.

L'évolution de l'aile gauche du schisme, des *bezpopovtsy* ou sans-prêtres, est plus singulière encore. De l'extrême formalisme la *bezpopovstchine* est en train d'aboutir au plus complet rationalisme. N'ayant plus de clergé, n'étant retenue dans l'enceinte de la tradition orthodoxe par aucune barrière hiérarchique, elle a été emportée, par la négation de l'autorité, vers les solutions les plus radicales. C'est là un phénomène récent.

Longtemps les *bezpopovtsy* ont rivalisé avec leurs frères ennemis, les *popovtsy*, de fidélité à la tradition et aux rites, s'ingéniant à n'en rien omettre, en dépit de leur manque de clergé. Dans l'histoire de leurs variations, les querelles sur le rituel ont tenu une

(1) Voyez Iouzof : *Rousskié Dissidenty, Starovéry i Doukhovnyé Khristiane* (1881), p. 51-55.

large place. Un exemple des questions qui les ont longtemps passionnés, c'est « le titre de la croix, » les lettres inscrites sur la tête du divin crucifié. L'une de leurs sectes en reçut le nom de *titlortsy*. Un parti repoussait les quatre lettres slaves correspondant à l'INRI de nos crucifix latins. Ce titre de « Jésus de Nazareth, roi des Juifs, » donné au Christ par les soldats romains, lui paraissait une dérision sacrilège à laquelle il refusait de s'associer même en apparence, remplaçant l'inscription évangélique par les sigles grecs du nom de Jésus-Christ : I C X C. Après cela, comment s'étonner que l'unique sacrement conservé par eux, le baptême, ait été, chez les sans-prêtres, l'origine de longues querelles et de nombreuses divisions? Les uns l'administraient selon le rite orthodoxe, moins l'onction du saint chrême, qu'ils ne pouvaient plus consacrer; d'autres rebaptisaient les adultes la nuit dans les rivières; quelques-uns, à la recherche du pur baptême, se baptisaient de leurs propres mains. Quant aux autres sacremens, ils les ont abandonnés faute de sacerdoce, ou ils n'en ont gardé qu'un simulacre. C'est ainsi que certains *philipportsy* se confessaient à une image, en présence de leur ancien (*starik*), qui leur disait, au lieu d'absolution : « Puissent tes péchés t'être pardonnés! » Chez d'autres sans-prêtres, le confesseur, un homme ou une femme, n'est plus qu'un conseiller.

Ce n'est pas seulement par son attachement aux dehors du culte que la gauche du *raskol* a été longtemps non moins rétrograde et antilibérale que le parti opposé, c'est, plus encore, par sa manière d'entendre le règne de Satan, par ses vues sur l'état, sur la société, sur la vie en général. C'est parmi ces *bezpopovtsy* que le fanatisme s'est montré le plus intransigeant. Sans aller jusqu'aux forcenés qui se brûlaient eux-mêmes pour échapper à la domination de l'antéchrist, les principales sectes de la *bezpoporstchine* ont longtemps professé une crainte de se contaminer tout orientale. Ils considéraient tout contact avec les étrangers à leur doctrine, avec les « nikoniens, » comme une souillure. Les « théodosiens » s'interdisaient de boire ou de manger avec les profanes. Un des reproches qu'ils adressaient à une secte voisine, les *pomortsy*, c'était d'aller aux mêmes bains et de boire dans le même verre que les autres hommes. Les quarante-cinq règles posées par leurs docteurs au « concile » de Vetka, en 1751, ce que l'on pourrait appeler leurs commandemens de l'église, n'ont, pour la plupart, d'autre objet que de prohiber tout contact impur. Une des règles du code théodosien enjoint de ne consommer les denrées achetées au marché qu'après les avoir purifiées au moyen de certaines formules. Une autre interdit l'entrée des oratoires aux hommes vêtus d'une chemise rouge. Voilà ce qu'étaient, à une époque en-

core peu éloignée, ces radicaux du schisme parmi lesquels s'infiltre aujourd'hui le rationalisme.

A l'ère des fanatiques a succédé l'ère des politiques. La trompette de l'archange tardant à sonner, le juge suprême ne se pressant pas de descendre sur les nuées, il a bien fallu s'accommoder de ce monde de perdition. Comme en Occident, après l'an 1000, on s'est remis à vivre en cherchant un nouveau sens à l'Apocalypse et aux docteurs. Petit aujourd'hui est le nombre des *raskolniks* qui regardent le souverain comme l'incarnation ou le vicaire de Satan. Les uns expliquent le règne de l'antéchrist d'une façon spirituelle, les autres attendent qu'il se manifeste d'une manière sensible. Ces hommes qui disent la terre tombée sous l'empire de l'enfer sont souvent d'aussi bons sujets que leurs compatriotes qui croient respirer sous le sceptre paternel de Dieu.

Entre les sans-prêtres et l'état, ou mieux, entre les sans-prêtres et la société, reste la question du mariage, de la famille. Pour la *bezpopovstchine*, qui proclame la perte du sacerdoce, le mariage sacramentel n'existe plus. La disparition du sacrement entraîne-t-elle la suppression absolue du mariage, ou la miséricorde divine et l'intérêt de la société autorisent-ils à suppléer au sacrement perdu? A ce problème capital on a donné les solutions les plus diverses.

Les uns ont conservé ou restauré l'union conjugale. Le mariage, disent-ils, n'est pas seulement un sacrement, c'est aussi une union civile, nécessaire à la société pour la propagation de l'espèce, et indispensable à la faiblesse de la chair pour éviter la débauche (1). Ne pouvant faire consacrer leurs noces par un prêtre, ils se contentent de la bénédiction des parens ou du baisement de la croix et de l'évangile en présence de la famille. Selon d'autres, comme certains *pomortsy*, le sacrement étant abrogé, toute l'essence du mariage est dans le consentement mutuel des deux époux. L'amour, disent quelques-uns, est de nature divine; c'est à l'union des cœurs de décider de l'union des existences. On est surpris de retrouver, chez de rustiques sectaires, les théories les plus raffinées de tel de nos romanciers sur le droit divin de l'amour et l'assujettissement du mariage au sentiment. Nombre de ces moujiks ont mis en pratique, dans leurs humbles izbas, la troublante utopie du *Jacques* de George Sand. Maintes *babas* villageoises ont, comme l'Héloïse d'Abélard, écarté le titre d'épouse, trouvant plus de douceur à ne rien devoir qu'à l'amour.

Ce que repoussent, sous le nom d'union conjugale, la plupart des

(1) K. Nadejdine : *Spory bezpopovtsef... o braké*. Vladimir, 1877. Cf. J. Nilski : *Semeinaïa Jizn v rousskom raskolé*.

bezbratchniki (sans-mariage), c'est l'union indissoluble. Sous de spécieux prétextes théologiques, beaucoup aiment à secouer le joug de ce qui ne leur paraît qu'une convention sociale. De même que plus d'un soi-disant philosophe, ces marchands ou ces paysans semblent considérer l'antique mariage chrétien comme une institution surannée. A ce contrat tyrannique, dont ni l'homme ni la femme ne peuvent se dégager à volonté, ils s'ingénient à substituer un mode d'union plus conforme aux exigences de la nature humaine. Aussi ces ignorans « sans-mariage, » qui semblent dupes de l'esprit de superstition, il se trouve de leurs compatriotes, affranchis de toute foi traditionnelle, pour les prôner comme des précurseurs de l'avenir et des pionniers du progrès social. Parmi les femmes du monde, j'en ai rencontré qui avaient l'air d'envier à leurs sœurs du peuple l'honneur de cette noble initiative. Avec l'engoûment de ses pareils pour les « idées avancées, » plus d'un Russe cultivé est porté à louer ces intransigeans du schisme de ne point vouloir aliéner leur liberté, de remplacer les lourdes chaînes de l'union conjugale par des liens moins pesans à l'humaine faiblesse. On leur est reconnaissant de mettre en pratique l'égalité des sexes et l'émancipation de la femme, ainsi soustraite au servage domestique; on les admire, pour un peu l'on en serait fier. « Ce ne seraient pas vos paysans normands ou bourguignons qui oseraient pareille hardiesse, » me disait un étudiant de Moscou. Le fait est qu'aux deux extrémités de la pensée russe, le vieux-croyant *bezbratchnik* et le novateur révolutionnaire professent sur le mariage des principes analogues; et le plus radical en pratique n'est pas toujours le plus négatif en théorie. Tels de ces sans-prêtres, instruits dans les vieux livres, ont réalisé d'avance l'idéal présenté à la jeunesse par les « hommes de l'avenir » dans *Que faire?* de Tchernychevsky. Plusieurs de ces partisans de l'ancien signe de croix poussent l'esprit de progrès jusqu'à attribuer les enfans à la communauté, et à les faire élever à ses frais dans des asiles spéciaux.

L'union libre, tel est le terme auquel aboutissent la plupart des « sans-mariage. » Sous le couvert de préventions religieuses, il se fait, au fond de ce peuple, une singulière expérience. Dans les villages, où la coutume régit les partages de succession, où le *mir* distribue à son gré la terre entre ses membres, les « sans-mariage » peuvent éluder une des difficultés inhérentes à ce mode d'union, celle qui tient à l'illégitimité des enfans. Chez le moujik, où l'homme ne peut vivre sans la femme, où tous deux se complètent pour former une unité économique, le rejet du mariage ne détruit point nécessairement la famille. Elle peut subsister encore, bien que d'une

manière précaire. Ces unions révocables, qui ne reposent que sur la libre volonté des conjoints, les « sans-mariage » les entourent parfois de formes qui en rehaussent la dignité et leur donnent une certaine garantie; ainsi du consentement des parens et de la publicité. Il est des régions où, pour faire part de leur entrée en ménage, les couples qui ont résolu d'associer leur vie se promènent ensemble dans les foires et les marchés, en se tenant par la main ou par un mouchoir, comme pour dire à chacun : « Vous voyez, nous sommes unis. » Parfois il est aussi des formes d'usage pour la rupture ou le divorce. On se sépare, en présence des parens et des amis, en se faisant force révérences à la russe.

Quelques-uns de ces proscripteurs du mariage lui préfèrent franchement le libertinage, appelant la libre union de l'homme et de la femme l'amour fraternel, le saint amour, l'amour chrétien. Cela est surtout vrai des villes où l'ouvrier ne voit dans la famille qu'une charge. Dans les campagnes même, il s'est rencontré des pères, affirme-t-on, pour encourager leurs filles au dévergondage, les félicitant de leur apporter de futurs travailleurs ou travailleuses, leur permettant tout, sauf le mariage. Comme ailleurs des moralistes profanes, quelques-uns de ces adhérens de la vieille foi semblent en être arrivés à rejeter hors de la morale tout ce qui touche les rapports des sexes.

L'union libre est peut-être, pour la société, un moindre embarras que les maximes des sectes plus rigides qui poussent jusqu'à leurs dernières conséquences les principes du schisme. Aux yeux de plusieurs communautés de sans-prêtres, tout commerce de l'homme et de la femme est illicite, rien ne pouvant suppléer au sacrement perdu. Les tenans de ces maximes qui n'ont pas la force d'y demeurer fidèles sont tentés de faire disparaître les preuves de leur faiblesse. Aussi l'infanticide est-il un des crimes longtemps reprochés aux moines laïques de la *bezpoporstchine*. Certains fanatiques expiaient, dit-on, leur faute en enterrant vivant le fruit de leur péché. Pour affranchir leurs coreligionnaires de semblables tentations, les théodosiens (*fédoséievtsy*) avaient fondé, à Moscou et à Riga, de vastes orphelinats. Chez quelques-uns de ces sectaires, me disait Ivan Tourguénef, l'idée ascétique semble renforcer le préjugé théologique. Le rapprochement des sexes leur paraît une impureté; le mariage, qui le consacre légalement, une abomination. S'ils pardonnent plus facilement le libertinage que le mariage, c'est que le repentir peut arracher à l'un et que l'autre enchaîne au péché.

Jusque chez l'inflexible *théodosien*, il s'est fait une évolution contre l'ascétisme en faveur de la nature et de la famille. Comme la plupart des « sans-mariage, » ce qu'il exige sous le nom de célibat, ce n'est qu'un célibat civil qui n'exclut nullement la cohabitation avec une

femme. Parmi ces hommes, qui semblent condamner la Russie à n'être plus qu'un immense monastère, la réaction est telle que les *théodosiens* de Moscou en sont venus, récemment, à rejeter le monachisme aussi bien que le sacerdoce (1), disant que, sans prêtres, il ne peut plus y avoir ni moines ni consécration monastique. En vertu de ce nouveau principe, tel ou tel de leurs moines les plus en vue, le père Joasaph et le père Joanniky, ont jeté le froc pour prendre une ménagère, ou, comme ils disent dans le jargon de la secte, une cuisinière, *striapoukha*, car, c'est sous ce vocable tout pratique qu'un *théodosien* désigne la compagne qui lui tient lieu d'épouse. A en juger par ce nom, il semblerait que la femme a peu gagné aux doctrines des « sans-mariage. » On en pourrait dire autant des enfans, la grande difficulté de tout système de ce genre. Pour eux, les *bezbratchniki* n'ont rien trouvé de mieux que des maisons d'orphelins, auxquelles les parens sont libres de confier leur progéniture. Aussi ne nous paraît-il point qu'ils aient vraiment résolu le problème de l'union libre. En fait, ils vivent dans le concubinat, tout comme nombre d'ouvriers de nos villes d'Occident. Toute la différence, c'est qu'à travers les aberrations de l'esprit de secte, la plupart de ces « sans-mariage » ayant gardé une foi religieuse et une morale positive, ces unions révocables ont, chez eux, sinon plus de garanties, du moins plus de décence, plus de chances de paix et de durée. Si l'utopie de la famille libre, sans lien légal, pouvait impunément entrer dans les mœurs, ce serait encore à couvert de la religion. Au foyer d'un croyant, il reste Dieu, le témoin invisible, pour protéger la femme et l'enfant.

Si le sauvage génie de l'ancienne *bezpopovstchine* n'est pas entièrement mort, il ne vit plus que dans quelques sectes extrêmes, dans une secte bizarre en particulier, que nous avons jadis signalée à cette place : les errans ou *stranniki*. Ces fanatiques, appelés aussi les *fuyans* (*bégouny*), se donnent le nom de *pèlerins*. La croyance au règne actuel de Satan est la pierre angulaire de l'enseignement des *errans*. Repoussant comme une apostasie toutes les concessions ou les inconséquences des sans-prêtres modernes, l'errant cesse tout commerce avec les représentans de Satan, c'est-à-dire avec l'état et les autorités constituées. A l'instar des anciens prophètes, il se retire dans la solitude, il s'enfonce dans les forêts, où n'ont point encore pénétré les serviteurs de l'antéchrist. Il fuit particulièrement les villes, ces maudites Babylones où résident les ministres du prince des ténèbres.

Il faut dire que cette singulière secte paraît moins étrange en Russie qu'ailleurs. Elle est à coup sûr bien russe, elle semble née de

(1) Iouzof, *Rousskie Dissidenty*, p. 100-101.

la nature du pays et des penchans du peuple. On sait le goût du moujik pour la vie itinérante et ce que l'on a souvent appelé ses instincts nomades : l'infini de la terre russe, les larges et bas horizons de ses plaines natales semblent le provoquer à des courses sans fin. De la profondeur de ses forêts lui viennent de lointains et mystérieux appels. La forêt, comme la mer, semble avoir ses sirènes. En peu de contrées, l'homme est plus fortement tenté de quitter la demeure fixe, l'étroite prison de la vie civilisée, pour la vie libre et sauvage de l'état de nature. Comment s'étonner qu'en un pareil pays il se soit trouvé de rustiques docteurs pour condamner la vie sédentaire et ériger le vagabondage en idéal de sainteté? Où l'homme se sent-il plus près de Dieu que dans la solitude des bois et sous le tabernacle du ciel? On a remarqué que l'errantisme avait la plupart de ses adeptes dans la région des forêts et les gouvernemens du nord, là où les métiers errans ont de tout temps été en honneur, où beaucoup de paysans passent une moitié de l'année hors de leur village, abandonnant leur izba, leur femme et leurs enfans, pour chercher du travail en des contrées plus fertiles. Les habitudes locales prédisposaient à la prédication du *strannik*. Le centre de l'errantisme est ainsi dans le gouvernement de Iaroslavl et les régions voisines (1).

Il y a des errans de l'un et de l'autre sexe. Ils pratiquent une sorte de communisme, nient toutes les distinctions sociales et regardent tous les hommes comme égaux. Avec les plus rigides *bezpopovtsy*, ils proscrivent le mariage, qui, suivant eux, ne sert qu'à couvrir le péché. A la vie conjugale, ils préfèrent les relations illicites, sous prétexte que l'homme marié se voue éternellement au mal. Il en est qui s'adonnent en fait à la polygamie, ayant des maîtresses en divers villages, ou traînant avec eux des femmes qui partagent leur vie nomade. Les pèlerins ou coureurs ont, pour leur donner asile, des affiliés, appelés du nom d'hébergeurs ou hospitaliers, qui se font un pieux devoir de les recueillir et de les cacher. Grâce à cette complicité, les apôtres de la fuite peuvent parcourir d'immenses espaces, prêchant sur leur chemin l'abandon du monde, trouvant partout des asiles sûrs, menant même parfois, à l'abri de leur fanatisme, une vie plantureuse. La dévotion de leurs receleurs les entretient si généreusement que, pour profiter de cette hospitalité, des charlatans et des repris de justice se vouent à la vie de prophètes ambulans.

(1) Par une rencontre qui mérite d'être signalée, ce gouvernement est à la fois un de ceux où la population est le plus lettrée, où les sectaires, les sans-prêtres notamment, sont le plus nombreux, et où les mœurs sont le plus relâchées : sur quatre filles, il y a une fille-mère. (Voyez Vladimir Bezobrazof, *Études sur l'économie nationale de la Russie*, t. II. 1886.)

Aujourd'hui même, l'errantisme n'est pas mort. On entend parfois encore signaler le passage de ses prophètes. Vers la fin du règne d'Alexandre II, un certain Nikonof, ancien déserteur comme le fondateur de la secte, prêchait ainsi le vagabondage aux paysans d'Olonets. La police l'arrêtait en 1878 ; elle avait déjà mis deux fois la main sur ce missionnaire de la fuite ; mais, la première fois, il s'était échappé ; la seconde, il avait été délivré par les moujiks du voisinage. Pour s'en emparer, dans son asile, il fallut profiter d'un moment où les paysans étaient occupés à leurs travaux. On en vient rarement aujourd'hui à de pareilles extrémités. S'il donne toujours des signes de vie, l'errantisme semble, lui aussi, en train de se transformer. Le farouche pèlerin qui personnifiait toutes les aberrations des énergumènes de la *bezpopovstchine* tend, à son tour, à s'humaniser. Les vues de ces intransigeans du schisme se sont curieusement modifiées. Certains de leurs apôtres inclinent, assure-t-on, à une sorte de mysticisme empreint de rationalisme. Ils réduisent le dogme et l'écriture en allégories, rejetant les fêtes, les jeûnes et tout le culte extérieur. Ce n'est pas là un phénomène unique dans l'histoire du *raskol*. Cette sorte de volte-face de l'extrême gauche des vieux-croyans est plus marquée encore chez une ou deux autres sectes. Cela vaut la peine qu'on s'y arrête.

Entre les hérésies issues du schisme du XVIIe siècle, nous mentionnerons encore les *muets*, les *nieurs*, les *non-prians*. Les muets ou silencieux, *moltchalniki*, ont été signalés, à une époque récente, en Bessarabie, sur le bas Volga, en Sibérie. De cette secte, l'on sait peu de choses, et cela se comprend. Pour elle, la première condition du salut est le silence. Les *moltchalniki* renoncent à la parole, prenant peut-être, eux aussi, à la lettre certains conseils des Écritures. Haxthausen (1) raconte que, sous Catherine II, un gouverneur de la Sibérie, du nom de Pestel, s'était en vain amusé à les mettre à la torture pour leur ouvrir la bouche. Il avait eu beau leur faire bâtonner la plante des pieds et verser sur le corps de la cire brûlante, il n'avait pu leur arracher une parole. Les tribunaux modernes n'ont guère été plus heureux. Sous Alexandre II, en 1873, des silencieux des deux sexes se laissaient condamner à la déportation, par le tribunal de Saratof, sans répondre un seul mot à aucune question, assistant à toute la procédure en spectateurs indifférens. Peut-être ces muets ne sont-ils qu'une varieté d'errans. Se taire est encore une manière de se retrancher du monde et de rompre avec le siècle. Parmi les sectaires du bas Volga, désignés par le clergé sous le nom de montanistes, il s'en trouvait, vers 1855, qui avaient fait

(1) *Studien*, t. II, p. 346.

vœu de silence, errant dans la campagne en contrefaisant les muets ou les idiots (1).

Les *nieurs* sont un peu mieux connus. Ils soutiennent que, depuis Nikone et le rejet du sacerdoce, il n'y a sur terre plus rien de sacré : tout, disent-ils, a été emporté au ciel. Ils arrivent ainsi à la négation de tout culte extérieur, repoussant les cérémonies, les sacremens, les images, n'admettant que le recours direct au Sauveur, d'où ils sont aussi nommés Confrérie du Sauveur.

Les instincts négatifs en germe dans la *bezpopovstchine* se déploient librement chez les non-prians, *némoliaki*. Ici on voit le *raskol*, parvenu au dernier terme de son évolution, aboutir aux antipodes de son point de départ. Le fondateur des non-prians est, croit-on, un Cosaque du Don, nommé Zimine, passé des *popovtsy* aux sans-prêtres. C'était un brave soldat, décoré de la croix de Saint-George; son enseignement lui valut d'être expédié au Caucase, en 1837. On ne sait ce qu'il y devint. Sa doctrine repose sur une conception originale, celle des quatre âges ou saisons du monde. Ces quatre âges sont : le printemps ou l'âge « antépaternel, » de la création à Moïse; l'été ou l'âge du Père, de Moïse au Christ; l'automne ou l'âge du Fils, du Christ à l'an 1666; l'hiver ou l'âge de l'Esprit, qui a commencé avec l'hérésie nikonienne pour continuer jusqu'à la fin des temps. Ce calendrier théologique dérive manifestement de l'idée de maints *raskolniks* que le règne de l'antéchrist forme une des grandes époques de l'histoire humaine; ce qu'il a de particulier, c'est que, pour les non-prians, l'ère de l'antéchrist devient l'âge de l'Esprit.

La hiérarchie ayant laissé s'éteindre le flambeau de la foi, le culte ancien est abrogé. Le salut ne peut plus être obtenu à l'aide de rites matériels. Toutes les cérémonies extérieures ayant perdu leur vertu, Dieu ne doit plus être adoré qu'en esprit, il n'accepte qu'un culte spirituel. Les prières de nos lèvres ont cessé de lui plaire; Dieu n'a que faire des oraisons lues dans les livres ou apprises de mémoire. La seule prière qui lui agrée est celle qui sort du cœur et est prononcée en esprit. Et encore, à quoi sert-il de rien demander à Dieu? Notre Père céleste ne sait-il pas, sans que nous le lui demandions, tout ce dont nous avons besoin? Poussant leur principe jusqu'à ses dernières conséquences, les non-prians repoussent les fêtes, les jeûnes, les reliques, les images, et jusqu'à la croix, devenue inutile sous le règne de l'Esprit. Ils ont renoncé au baptême, aussi bien qu'aux autres sacremens. Ils se marient sans prières ni cérémonies, disant qu'il suffit du consentement des époux et des

(1) *Sbornik prav. Sved. o rask.*, t. II, *Sved. o Montanskoi sekté.*

parens. Ils condamnent les rites des funérailles comme une sorte d'impiété, soutenant que le corps, qui appartient à la terre, doit simplement être rendu à la terre.

Le principe du culte de l'Esprit, ils l'appliquent aux Écritures, affirmant qu'elles doivent être entendues dans un sens spirituel. Partant de cette maxime, ils ne voient que des allégories dans les dogmes du christianisme ou les faits évangéliques. La naissance, la passion, la mort, la résurrection du Christ ne sont pour eux que des symboles. Ainsi la Vierge Marie est la vertu dont naît le Verbe divin. Ils interprètent de même le second avènement du Sauveur, le jugement dernier, la résurrection des morts, qui s'accomplit chaque jour par la conversion des pécheurs. Selon certains investigateurs, ils en seraient venus à nier l'immortalité future, disant qu'après la mort il n'y a rien (1).

Tel est le dernier terme du *raskol*. Après avoir, durant plus de deux siècles, poussé des branches en tous sens, cet arbre touffu, qui a ses racines dans la superstition, a pour dernier fruit le rationalisme; sur cette tige, arrosée du sang des martyrs, la fleur suprême est le déisme. Si peu de sans-prêtres vont aussi loin que les non-prians, beaucoup, dans leurs conceptions religieuses comme dans leurs aspirations sociales, inclinent également à une sorte de radicalisme. L'absence de toute hiérarchie, les controverses des sectes, la libre interprétation de l'écriture, demeurée la seule autorité debout parmi les *bezpopovtsy*, les acheminent sur les routes du rationalisme. Des vieux livres qu'ils s'obstinent à garder, ils tirent peu à peu des idées nouvelles, qui eussent singulièrement scandalisé leurs premiers pères. Ces héritiers des défenseurs de la lettre protestent de plus en plus contre le littéralisme. Le plus choquant de leurs dogmes, le règne actuel de l'antéchrist, est devenu, pour beaucoup, le principe d'un renouvellement spirituel. L'entendant d'une manière allégorique, ils ont étendu la même méthode à d'autres croyances. Dans leurs polémiques avec les orthodoxes, il n'est pas rare d'entendre des Cosaques *raskolniks* dire que « nous vivons sous de nouveaux cieux, » idée qui ouvre un large champ aux nouveautés et aux hardiesses de toute sorte. Au rebours de leurs ancêtres, qui regardaient la religion comme un tout immuable, auquel nul ne pouvait changer un iota, ils en viennent à lui appliquer l'idée moderne la plus opposée à la « vieille foi, » l'idée d'évolution. Plusieurs soutiennent que ce qui était bon à un autre âge, pour les chrétiens enfans, ne convient plus au nôtre, pour les chrétiens adultes.

Les noms de vieux-croyans et de vieux-ritualistes, dont ils ai-

(1) Iouzof : *Rousskie Dissidenty*, p. 88.

maient à se parer autrefois, beaucoup les rejettent pour s'intituler simplement chrétiens, disant que les vieux-croyans sont les gens de l'église, ou encore ceux de l'ancienne loi, les juifs. Le reproche de faire consister la religion dans les cérémonies, nombre de sans-prêtres, et même de *popovtsy*, le renvoient avec dédain à la hiérarchie officielle. Les non-prians ne sont pas seuls à transformer les dogmes et les sacremens en symboles. Il s'en trouve d'autres pour dire que la vraie communion, c'est de se nourrir de la parole du Christ et de vivre selon sa loi. Quelques-uns vont, dans leurs controverses avec les orthodoxes, jusqu'à infirmer l'autorité de l'écriture, prétendant qu'il faut croire, avant tout, à l'évangile écrit dans le cœur. L'extrême gauche du schisme aboutit aux mêmes conclusions que des sectes radicales parties du pôle opposé.

Si tout mysticisme n'a pas disparu de la *bezpopovstchine*, il s'y allie souvent avec un rationalisme ingénu. Cette combinaison de rationalisme et de mysticisme semble même un des traits du caractère religieux de la Russie moderne. La masse des *raskolniks* est assurément loin d'avoir dépouillé toutes les traditions et les préventions de l'ancienne foi; mais, presque partout, s'insinuent chez eux des idées étrangères à leurs pères. Dans les vieilles outres fermente un vin nouveau qui risque de les faire éclater.

IV.

Le schisme provoqué par la réforme liturgique de Nikone n'est que l'étage supérieur du *dissent* russe. Au-dessous des vieux-croyans, hiérarchiques ou « sans-prêtres, » viennent des sectes étrangères à la rébellion du XVIIe siècle, sectes d'une autre origine, d'un autre esprit, parfois plus gnostiques que chrétiennes, qui montrent le caractère populaire sous une face nouvelle (1). De ces hérésies, les unes sont rationalistes, les autres mystiques. La plus curieuse de ces dernières est la secte des *khlysty* ou flagellans. Leur doctrine est secrète, et ils ne veulent d'autre livre que le livre de vie écrit au fond des âmes. Ils se donnent à eux-mêmes le nom de christs ou d'hommes de Dieu, *lioudi Bojii*, et croient à d'incessantes incarnations. Ils ont besoin de personnifier la divinité dans un homme; chacune de leurs communautés a son christ en chair et en os.

Cette grossière hérésie semble parfois aboutir aux mêmes conclusions que les raffinemens symboliques de tel philosophe. Il semble que, d'après l'enseignement de certains *khlysty*, il dépende de l'homme de s'unir à la divinité et de l'incarner dans ses membres. Chez eux, cette incarnation spirituelle est en quelque sorte faculta-

(1) Voyez la *Revue* du 1er juin 1875.

tive ; tout croyant peut y être appelé. L'Esprit saint, qui souffle où il veut, peut descendre sur tous et en faire des christs. Aussi est-il des communautés où les sectaires s'adorent les uns les autres, se rendant une sorte de culte mutuel. Comme Jésus devint Dieu par sa sainteté, ils aspirent à devenir des hommes-dieux. Cette divinisation de l'être humain est accessible à la femme aussi bien qu'à l'homme. Tandis que le premier reçoit le titre de christ, la seconde prend celui de sainte vierge ou de mère de Dieu, *bogoroditsa*. Il y a ainsi des multitudes de christs et de saintes vierges, sans compter les prophètes et les prophétesses. A quelques femmes les *khlysty* ont même décerné le titre de déesse (*boghinia*). Cette sorte de mystique apothéose est sans doute un des attraits de la secte. A cette séduction le secret en ajoute une autre. On sait les voluptés de l'initiation et le charme des dévotions clandestines qui donnent à la religion la troublante douceur des émotions prohibées.

Dans les assemblées des *hommes de Dieu*, les sens ont un rôle, mais ce n'est, le plus souvent, qu'un rôle auxiliaire. Il n'y a là qu'un procédé mystique. C'est au corps d'agir sur l'esprit, c'est aux sens de préparer à l'extase. Non contentes de s'élever à Dieu, sur les ailes de la prière ou de la contemplation, par les voies spirituelles qu'indique l'église, certaines âmes, impatientes des lenteurs d'une telle méthode, cherchent à s'unir au Seigneur par des routes plus courtes, appelant à leur aide des moyens artificiels et des excitans physiques. L'extase trop longue à venir, on s'ingénie à se la procurer par le vertige des sens. On invente, pour cela, des procédés mécaniques, on emploie des recettes matérielles. Il y en a de plusieurs sortes, en usage chez les visionnaires de tous les temps et de toutes les religions. Sous prétexte d'atteindre Dieu par l'esprit, c'est au corps que l'on a recours. En prétendant se détacher de la terre et des sens, en aspirant à se transfigurer, pour une heure, en de purs esprits, les mystiques peuvent ainsi tomber dans une sorte de matérialisme. Tel est le cas des *khlysty*. Comme plusieurs cultes de l'antiquité, comme quelques sectes anglo-saxonnes de nos jours, ils ont, dans le service divin, donné une place au mouvement corporel. La danse est, non moins que le chant, un des élémens de leur office.

Nous avons décrit ces rondes vertigineuses, qui, pour les *khlysty* comme pour certains derviches de l'Orient, sont le prélude de l'extase. Ces valses inspiratrices portent, chez les *hommes de Dieu*, le nom expressif de *radénié*, c'est-à-dire de *ferveur*. Elles sont pour eux, une jouissance divine, en même temps qu'une pieuse cérémonie. Ils aiment, ces mystiques tourneurs, à sentir leurs yeux se voiler, leur tête se troubler, leur poitrine s'oppresser. Ce tournoiement prolongé provoque chez eux une sorte d'ivresse. Il en est, dit-on,

qui se frappent de verges dans leurs danses, ou qui se brûlent à la flamme des cierges. C'est à la suite du *radénié* que vient l'heure des prophéties. Des phrases entrecoupées, souvent insaisissables, des mots incohérens et incompréhensibles, sont accueillis comme des révélations en langues inconnues. Non contens de se procurer des extases, certains *khlysty* ont des recettes pour se procurer des visions. C'est ainsi que, dans leurs *radéniia*, ils dansent parfois toute une nuit autour d'une cuve pleine d'eau. Lorsque la salle se remplit de vapeurs et que l'eau de la cuve vient à se troubler, les tourneurs en délire tombent à genoux, s'imaginant voir un nuage sur la cuve et dans ce nuage le Christ, sous la forme d'un jeune homme brillant de lumière. Dans toutes les folies de ce genre, il faut faire la part de l'exaltation réciproque des fanatiques, de la contagion magnétique qui accroît le délire des uns de la démence des autres. Ces assemblées d'hommes et de femmes à la recherche de l'extase suscitent des accidens nerveux, des convulsions, des crises de catalepsie et tous ces phénomènes d'hypnotisme que les âmes simples prennent pour des marques d'inspiration ou de ravissement céleste.

Les *hommes de Dieu* se divisent en groupes désignés du nom de *korabl*, c'est-à-dire de navire ou de nef. Cette organisation, analogue à celle des loges maçonniques, est peut-être la raison qui a valu aux *khlysty* le sobriquet de francs-maçons. Chaque *korabl*, chaque « nef » comprend les flagellans d'une ville, d'un village, d'une région. Chacune a ses prophètes et ses prophétesses dont les inspirations lui servent de règle. Chacune a d'ordinaire aussi son christ et sa mère de Dieu. Le premier christ des *khlysty*, Ivan Souslof, avait ainsi sa vierge immaculée. Ces mères de Dieu ou ces prophétesses, les dernières surtout, n'ont pas toujours le charme de la jeunesse ou de la beauté; toutes n'ont pas non plus gardé le célibat. Il y en a de veuves ou de séparées de leurs maris. Pour saintes vierges, certains *khlysty* aiment à choisir de belles et robustes jeunes filles, qu'ils adorent comme une incarnation de la divinité. Au culte qui leur est rendu, on a parfois voulu reconnaître dans ces *bogoroditsy* une personnification de la nature et de la force génératrice. On a même voulu les identifier avec la « Terre mère » dont le nom reviendrait dans les hymnes chantées en leur honneur. Il semble que la plupart des « nefs » découvrent leurs saintes vierges plutôt qu'elles ne les choisissent; on les acclame par inspiration. Pour ce rôle, les illuminés prennent de préférence des femmes hystériques prédisposées aux transports de l'extase : une jeune fille sur laquelle agit fortement la danse de leurs *radéniia*, ou

(1) *Sbornik pravit. Svéd. o rask.*, t. II, p. 128. Réoutsky. (*Lioudi Bojii i Skoptsy.*)

encore une *klikousha*, une « possédée » qui pousse des cris inconsciens. Des névropathes ne sont-elles pas les saintes ou les prophétesses qui conviennent à de pareilles assemblées?

Tandis que les vieux-croyans sont, depuis Pierre le Grand, confinés dans le peuple, les sectes mystiques, comme les *khlysty*, ont parfois pénétré dans les hautes classes. D'après les actes officiels, la *khlystovstchine* aurait, au XVIIIe siècle, compté des adeptes jusque parmi le clergé. Les murs silencieux des couvens orthodoxes semblent avoir entendu secrètement prêcher le baptême de l'Esprit après le baptême de l'eau. Des moines, des nonnes surtout, paraissent avoir ouvert leurs cellules aux fascinantes délices des tournoyans *radéniia*. Un peu plus tard, sous l'empereur Alexandre Ier, une société de mystiques de ce genre fut découverte, dans une propriété impériale, à Saint-Pétersbourg. Les réunions avaient lieu au palais Michel, sous la direction d'une dame Tatarinof, demeurée célèbre dans les annales du mysticisme russe. Les auteurs favoris de ces *khlysty* civilisés étaient, dit-on, Mme Guyon et Iung Stilling. L'évocation de l'Esprit, la recherche de l'extase, étaient l'objet des conciliabules de la Tatarinof. Les adeptes revendiquaient, eux aussi, le don de prophétie. Pour le provoquer, ils recouraient également à des procédés artificiels, entre autres au mouvement circulaire. Le ministre des cultes d'Alexandre Ier, le prince Galitzyne, a été soupçonné d'avoir honoré de sa présence ces danses extatiques. Pour lui, et pour d'autres peut-être des spectateurs ou des acteurs de ces saintes représentations, ce n'était là sans doute qu'une fantaisie de haut dilettantisme religieux. Comme les flagellans du peuple, ces illuminés de l'aristocratie se donnaient les noms de frères et de sœurs; et ces familières appellations, et la liberté de ces pieuses réunions, et le suave précepte d'amour mutuel, et la douce complicité d'un secret en commun, peuvent avoir été, pour les deux sexes, l'un des attraits de ces mystiques séances.

Au-dessous des zélateurs de l'ascétisme surgirent des communautés aux doctrines impures, au culte sensuel, aux rites obscènes. Les exaltés, qui prétendaient s'élever au-dessus de la nature humaine, ne purent toujours se tenir sur les escarpemens des cimes mystiques; de l'abrupt sommet de l'illuminisme ils tombèrent en d'étranges chutes. L'inspiration passant par-dessus la morale comme par-dessus le dogme, aux égaremens de l'imagination succédèrent les égaremens de la chair. L'extase fut demandée à la jouissance, et la mysticité alliée à la volupté. Comme certaines nations primitives et certaines religions antiques, des sectaires du XVIIIe et du XIXe siècle semblent avoir attribué, dans leur culte, une place à l'union des sexes. Peut-être faut-il moins voir là une impudeur cal-

culée qu'une admiration ingénue devant le plus mystérieux des mystères de la nature. L'acte qui perpétue l'espèce humaine et associe la créature au Créateur peut prendre, pour des âmes naïves, quelque chose de surnaturel, jusqu'à leur sembler l'hommage le plus agréable au Père de la vie.

Rien néanmoins ne prouve que tous les *khlysty* aient divinisé la génération et sanctifié la volupté. Loin de là, on ne saurait croire que toutes leurs communautés s'abandonnent « au péché en tas » (*svalnyi grekh*). Pour la plupart, ce qui a donné lieu à cette accusation, c'est, semble-t-il, qu'après leur *radénié*, qui dure parfois des nuits, frères et sœurs, épuisés par leurs danses ou leurs flagellations, se couchent et dorment ensemble. Cette habitude a dû être mal interprétée; elle prêtait du reste à des abus qui ont pu dénaturer le caractère de ces nocturnes assemblées, d'autant que la fustigation avec « de saintes orties, » comme disent les *khlysty*, n'a pas été seulement employée pour dompter la chair et provoquer l'extase. De ce que les accusations adressées aux flagellans paraissent le plus souvent peu méritées, il ne suit point qu'elles ne l'aient jamais été. La dévotion, on pourrait dire l'adoration d'un *khlyst* pour ses christs et ses prophètes est telle, qu'il se croit obligé d'obéir à toutes leurs paroles, comme à des inspirations de l'Esprit, alors même que leurs commandemens sembleraient contraires à la morale vulgaire. Chez quelques communautés de *khlysty*, de même que chez les *errans*, l'ascétisme théorique a pu faire place à une sorte de religieuse luxure. Dans leur dédain du corps, qu'avec leurs notions manichéennes ils regardent souvent comme une création de Satan, certains de ces grossiers mystiques ont pu se persuader que l'âme, faite par Dieu et à son image, ne saurait être souillée par les souillures du corps. Pour d'autres, le péché de la chair a pu être un moyen de dompter l'orgueil de l'esprit, car il est plusieurs sentiers pour mener du mysticisme à des maximes ou à des rites impurs. Aussi ne saurait-on s'étonner si, dans les secrètes assemblées des *khlysty* du peuple ou du monde, les chastes noms de charité et de dilection chrétiennes ont parfois couvert d'indécentes pratiques.

Les « embrassemens fraternels et les baisers angéliques » ont pu çà et là prendre place dans le rituel. La communion des sexes a pu compléter la communion des âmes, et l'holocauste de la chair achever le sacrifice spirituel. Selon les dépositions recueillies par le saint-synode au XVIIIe siècle, certaines communautés de *khlysty* avaient pour coutume de clore les rondes sacrées par un souper en commun; et ces agapes terminées, les frères et les sœurs s'abandonnaient librement aux délices de « l'amour en Christ. » De sem-

blables pratiques ont été imputées aux *khlysty* civilisés du palais Michel et aux *staritses* ou *bélitses* (religieuses ou novices) des couvens Ivanovsky et Dévitchy, aussi bien qu'aux rustiques adorateurs d'Ivan Souslof, le premier christ des *khlysty*. L'homme, et encore plus la femme, est un être d'une complexité étrange et, comme dit Pascal, qui fait l'ange fait la bête. Aux natures primitives, aux sens novices, les mystères inconnus de la volupté peuvent inspirer une sorte de terreur religieuse et comme un fascinant vertige. Il est des vierges qui s'y livrent avec d'autant plus de frénésie qu'elles les redoutaient davantage. L'attrait du sexe exerce sur certains tempéramens une obsession dont ils ne se délivrent qu'en y cédant; tandis que, par une sorte de perversion intellectuelle, des natures raffinées ou blasées prennent plaisir à mêler l'érotisme au mysticisme, se délectant à aiguiser et à rehausser l'un par l'autre le délire des sens et l'ivresse du surnaturel. Chez quelques illuminés, la débauche en commun a même pu être employée comme un procédé ascétique, un moyen d'abattre le corps en le rassasiant; la volupté a pu servir au même but que la mortification, et, elle aussi, devenir le prélude de l'inspiration ou de l'extase.

Ces oppositions ou ces combinaisons d'ascétisme et de naturalisme ne sont pas les seules que nous offrent de pareilles sectes. Aux rites licencieux quelques visionnaires ont joint ou substitué des cérémonies sanglantes. Comme la volupté et la génération, la souffrance et la mort ont pu prendre une place dans le culte. La génération et la mort, les deux extrémités des choses humaines, l'alpha et l'oméga de tout être vivant, sont les deux choses qui frappent le plus violemment l'imagination; toutes deux prennent presque également, chez les peuples enfans, un aspect religieux. De tout temps, des forcenés se sont plu à les associer à l'ombre des temples. Il en était ainsi, dans l'antiquité, de plusieurs des cultes de l'Orient, de la Syrie notamment. Pourquoi la superstition ne les aurait-elle pas accouplées çà et là dans les izbas russes? Pour les intelligences primitives, le sang a été partout le grand purificateur. A une époque même de haute culture, sous la Rome impériale, la sanglante aspersion du taurobole et du criobole était la dernière ressource du paganisme expirant. Le sacrifice, l'holocauste vivant, a été, chez tous les peuples, l'acte religieux par excellence. La grande originalité du christianisme a été de le supprimer pour le remplacer par le mystique sacrifice de l'agneau. Comment s'étonner que, par une sorte de rétrogression ou d'atavisme, il ait pu se trouver, au fond d'un peuple encore à demi païen, parmi les descendans de tribus barbares superficiellement converties, des natures assez grossières pour ne point se contenter du symbolique holocauste de la cène chrétienne, et revenir clandestinement au sacrifice de chair et

de sang? C'est ce qu'on a souvent imputé à certains sectaires russes, aux *khlysty* spécialement. Ils ont été maintes fois soupçonnés de remplacer le vin eucharistique par le sang d'un enfant. On sait que cette sorte de cannibalisme sacré est un des reproches que les différens cultes se sont le plus fréquemment jetés à la face. Les chrétiens en ont été accusés par les païens ; les juifs par les chrétiens. Le plus grand nombre des *khlysty* ne mérite probablement pas plus cette sauvage imputation que celle d'immoralité. Certains traits nous inclinent cependant à croire que toutes les histoires de ce genre ne sont pas de pure invention. Elles s'accordent trop avec d'autres pratiques trop bien constatées chez ces singuliers mystiques.

Voici comment semblaient procéder à la communion les *khlysty* accusés d'unir les rites sanglans aux rites voluptueux. Au lieu de se servir uniquement, pour leur cène, de pain noir et d'eau, selon la coutume de la plupart des flagellans, ils se servaient de la chair ou du sang d'un enfant nouveau-né, non pas du premier enfant venu, mais du premier fils d'une jeune fille non mariée, érigée en sainte vierge ou mère de Dieu, *bogoroditsa*, et saluée comme telle dans les *radéniia* de la secte. « Tu es bénie entre toutes les femmes, lui disaient les prophétesses en se prosternant devant elle ; tu donneras naissance à un Sauveur dans les langes, et tous les rois viendront adorer le tsar céleste. » Durant cette parodie de la salutation angélique, les vieilles prophétesses dépouillaient la nouvelle sainte vierge de ses vêtemens ; on la plaçait nue sur un autel, au-dessous des images, et les fidèles venaient, à tour de rôle, lui rendre une sorte de culte obscène, lui baisant les pieds, les mains, les seins, en se courbant devant elle avec force signes de croix. Ils l'appelaient souveraine reine du ciel, et la priaient de les juger dignes de communier de son corps très pur, lorsque, par le Saint-Esprit, naîtrait d'elle un petit christ (*khristosik*). Quand, à la suite des *radéniia* qu'elle était la première à danser, la *bogoroditsa* devenait enceinte, son enfant, si c'était une fille, devenait plus tard à son tour une sainte vierge. Si c'était un fils, un *khristosik*, il était immolé le huitième jour après sa naissance. A en croire certains récits, on lui perçait le cœur avec une lance analogue à la lance liturgique en usage dans l'église orientale pour couper le pain consacré. Le sang et le cœur de ce petit christ, mêlés à du miel et à de la farine, servaient à la confection des gâteaux eucharistiques. C'était ce qui s'appelait communier du sang de l'agneau ; car cette cène hideuse s'inspirait d'un sombre réalisme. A ces prétendus mystiques, il fallait pour la communion un vrai corps, un vrai sang. Quelques-uns communiaient, assure-t-on, avec le sang chaud de leur petit Jésus, et faisaient dessécher la chair pour la réduire en poudre et en pré-

parer leurs *kulatchi* ou gâteaux de communion. D'autres fois, c'était une jeune fille, une « sainte vierge, » vivante et volontaire victime, dont le sein gauche, enlevé au milieu des danses et des chants, servait de nourriture eucharistique (1).

Ont-ils jamais été autre chose que des monstruosités isolées, de pareils rites ne pouvaient se célébrer que de loin en loin, en des contrées écartées. Ils ont toujours dû être plus rares dans la Russie moderne que, en Amérique, le sanglant *vaudoux* africain, le sacrifice du « bouc sans cornes, » encore en usage chez les noirs de Haïti. En Russie, on est d'autant plus porté à se défier des récits de ce genre que le paysan est généralement plus doux. Il est des aberrations du fanatisme qu'on ne saurait cependant révoquer en doute et qui rendent moins sceptique pour les horreurs de cette sorte. Comment oublier qu'il s'est trouvé des énergumènes pour prêcher le suicide par le fer ou par le feu, tandis que d'autres recommandaient l'holocauste des enfans? La communion n'est peut-être pas le seul sacrement que la superstition se soit ingéniée à perfectionner à l'aide de rites sanglans. J'ai entendu raconter que, en je ne sais quel district, des forcenés, flétris du surnom de *sangsues*, enseignaient de baptiser les nouveau-nés avec le sang de leur mère. Si de pareils récits sont suspects, une secte contemporaine pratique, au su de tous, le baptême du sang ou du feu, en l'entendant d'une façon plus odieuse encore. Nous voulons parler d'une secte voisine des *khlysty*, par son origine comme ses dogmes, la secte des *skoptsy* ou mutilés.

Nous aurions peu de choses à ajouter à ce que nous avons dit de ces fanatiques, qui, pour devenir semblables aux anges, abdiquent tout sexe, se donnant à eux-mêmes le nom symbolique de *blanches colombes*, et se vantant dans leurs cantiques d'être plus blancs que la neige. Des étrangers ont été tentés de voir, dans la doctrine de ces ennemis de la génération, le terme logique du pessimisme. Rien de plus juste en apparence : la vie étant mauvaise, il faut en tarir la source; la génération étant la grande coupable, il faut en retrancher les organes. Tel ne semble pas cependant le point de vue des *skoptsy* russes. S'ils suppriment en eux la faculté reproductrice, ce n'est pas que leur main ait soulevé le voile trompeur de la Maya, ce n'est pas que leur volonté se soit détachée de la vie et qu'ils se refusent à être complices des pièges de la nature. Leur frigide chasteté d'eunuques n'est point le premier pas dans « la voie de la négation à l'existence. » Ils n'ont rien de Schopenhauer

(1) Mgr Philarète : *Istoria Rousskoi tserkvi*, v^e^ période, t. III; Haxthausen : *Studien*, t. I, ch. XIII, p. 345; Livanof : *Raskolniki i Ostrojniki*, t. II, p. 276.— Réoutsky : *Lovodi Bojii i Skoptsy*, p. 35.

ou du Bouddha; ils sont moins pessimistes que mystiques. Ils n'ont pas en vue la fin de l'espèce, mais la perfection de l'individu et la glorification de Dieu. Ils ne professent point que la vie est mauvaise et ne cherchent pas à s'affranchir du mal de l'être. Leurs visées sont moins philosophiques que théologiques; elles ne sortent pas du cercle d'idées communes aux sectes russes.

En touchant au mariage et à la génération, l'esprit de secte a provoqué en Russie les égaremens les plus contraires. Il a suscité, d'un côté, l'impudent libertinage de certains sans-prêtres et l'impudique « amour en Christ » de quelques *khlysty*; de l'autre, le célibat obligatoire de certains « sans-mariage » et la mutilation des *blanches colombes*. Dans leur aversion pour « l'œuvre de chair, » les *skoptsy* se rapprochent de plusieurs *bezpopovtsy*. Ce point de contact n'est pas le seul. Comme la plupart des sectes russes, les *skoptsy* sont millénaires. Ils attendent le Messie, qui doit assurer aux saints l'empire du monde, et, pour que le Messie apparaisse sur la terre, il faut, conformément à la vision de Pathmos, que les hommes « marqués du sceau de l'ange » soient au nombre de 144,000. Aussi tous les efforts des *blanches colombes* tendent-ils à atteindre le chiffre apocalyptique. Ils en sont encore loin. Voilà plus d'un siècle que la doctrine libératrice est prêchée à ce monde corrompu, et le nombre des hommes qui portent dans leur chair le « sceau de la pureté » n'est peut-être pas, dans tout l'empire, de deux ou trois mille. Les vierges qui doivent partout suivre l'agneau ne se découragent pas. Les *colombes* comptent dans leurs rangs de riches marchands qui emploient leur fortune à la propagande. Sans femme et sans famille, sans passions, et sans jeunesse, les *skoptsy* sont plus maîtres d'épargner, comme ils sont plus libres d'acquérir. Ils se passent la fortune de main en main, par adoption; le patron la laisse souvent à un commis (1). Le prosélytisme semble le grand souci des riches eunuques.

Aux promesses de la béatitude éternelle, ils ne dédaignent point de joindre le grossier appât du bien-être terrestre. Ils ont, d'habitude, à leur service des indigens qu'ils tiennent sous leur dépendance et que l'intérêt convertit souvent à leurs farouches doctrines. Ils recherchent de préférence les enfans et les adolescens, s'efforçant de les pénétrer de la nécessité de « tuer la chair. » Ils y réussissent parfois si bien qu'on a vu des garçons d'une quinzaine d'années s'amputer eux-mêmes, pour se délivrer des troubles de la puberté. Parfois ces apôtres de la pureté ne se font pas scrupule

(1) Un *skopets* de Saint-Pétersbourg a, vers la fin du règne d'Alexandre II, consacré 5 millions de roubles à l'érection d'un asile pour les vieillards et les enfans. Ce banquier *skopets*, du nom de Timenkof, avait été converti à la Bourse par un marchand orthodoxe. Le riche eunuque avait hérité de son patron, lui-même un eunuque.

de recourir à la force ou à l'artifice. Ils surprennent le consentement de leurs victimes par d'équivoques formules, et ne révèlent à leurs confians prosélytes le dernier mot de leur doctrine, que lorsqu'il est trop tard pour se dérober à leur couteau. Deux hommes, l'un encore jeune, au teint frais, l'autre âgé, au visage jaune et ridé, causaient un soir en prenant le thé dans une maison de Moscou. « Les vierges paraîtront seuls devant le trône du Très-Haut, disait le dernier. Qui regarde une femme en la désirant commet l'adultère dans son cœur, et les adultères n'entreront pas dans le royaume des cieux. — Que devons-nous donc faire, nous pécheurs? demandait le jeune homme. — Ne sais-tu pas, reprit le plus âgé, la parole du Sauveur : Si ton œil droit te scandalise, arrache-le et jette-le? Ce qu'il faut faire, c'est de tuer la chair. Il faut devenir semblable aux anges incorporels, et cela ne se peut que par le blanchiment (*bélénie*). — Qu'est-ce que le blanchiment? » interrogea le jeune homme. Au lieu de répondre, le vieillard invita son compagnon à le suivre; il le fit descendre dans une cave brillante de lumières. Une quinzaine d'hommes et de femmes étaient là rassemblés, tous vêtus de blanc. Dans un coin, un poêle où le feu flambait. Après des prières et des danses à la manière des *khlysty*, l'initiateur dit à son prosélyte : « Voici l'heure d'apprendre ce qu'est le blanchiment. » Et, sans qu'il eût le temps de faire des questions, le catéchumène, saisi par les assistans, les yeux bandés, la bouche bâillonnée, fut étendu à terre, pendant que l'apôtre, armé d'un couteau rougi au feu, lui imprimait le sceau de la pureté (1). Cette aventure, arrivée à un paysan du nom de Saltykof, a pu se reproduire plusieurs fois. Une fois opéré, il ne reste plus au nouvel élu qu'à mettre à profit la générosité de ses chastes parrains.

De même que les flagellans, les *skoptsy* sont répartis en loges secrètes, également appelées du nom mystique de nef (*korabl*). Les mutilés ont, eux aussi, leurs prophétesses et leurs saintes vierges. Les femmes et, en particulier, une prophétesse du nom d'Anna Romanovna, ont eu une grande part dans l'invention ou la diffusion de la doctrine. Souvent ce sont encore des femmes qui, de leurs mains, transforment les hommes en anges. Comme les *khlysty*, les *blanches colombes* semblent, sous Alexandre Ier, avoir recruté des prosélytes jusque dans les classes privilégiées, parmi les officiers et les fonctionnaires. C'est au moins ce qui résulte des notes de police mises à profit par Nadejdine (2).

L'on ne saurait s'étonner des rigueurs de la loi vis-à-vis d'une

(1) Réoutsky : *Lioudi Bojii i Skoptsy*, p. 157-158.
(2) *Sbornik pravit. Sved. o rask.*, t. III.

pareille secte. Le plus souvent, les *skoptsy* sont arrêtés et poursuivis en troupe, toute une nef ou *korabl* à la fois. En 1879, le tribunal d'Ékaterinebourg condamnait ainsi à la déportation quarante-deux *blanches colombes* des deux sexes. En 1876, cent trente eunuques ou affiliés à la secte étaient traduits, d'un même coup, devant le tribunal de Symphéropol en Crimée. C'étaient des marchands, des petits bourgeois, des ouvriers. Les quarante-deux condamnés d'Ékaterinebourg étaient des paysans à la vie ascétique. Ils ne buvaient pas d'alcool, ne fumaient pas, ne mangeaient pas de viande. « La viande, disent les *skoptsy*, est maudite, comme le fruit de l'accouplement des sexes. » Tous, du reste, observaient les rites de l'église. Aucun ne voulut avoir d'avocat. Pour toute défense, ils se contentaient d'alléguer le verset de l'évangile qui leur semble justifier leur doctrine (1).

Les *skoptsy* semblent former une sorte de corporation dont tous les membres se tiennent, s'entr'aident mutuellement. Cette franc-maçonnerie d'eunuques a, prétend-on, à son service des émissaires secrets au moyen desquels les colombes correspondent d'un bout de l'empire à l'autre. Ces cruels partisans de l'émasculation sont, dans la vie ordinaire, les plus honnêtes et les plus doux des hommes. Ils se distinguent par leur frugalité, leur probité, la simplicité de leurs mœurs (2). Tout leur crime est dans leur doctrine et leur prosélytisme. On affirme que jusque sur les adhérens de ces maximes contre nature souffle un esprit nouveau. Certains des disciples de Selivanof tendraient à prendre le précepte du Maître, comme le conseil évangélique, au sens spirituel. L'émasculation serait remplacée par la chasteté. Pour rester vierges, les colombes renonceraient à être eunuques. La police de l'empereur Nicolas avait déjà signalé des *skoptsy* spirituels; leur chef, un ancien soldat du nom de Nikonof, avait personnellement connu Selivanof et se donnait pour son successeur. Bien que lui-même mutilé, ce réformateur niait la nécessité de la mutilation. Il serait curieux de voir la plus barbare des sectes russes se transformer en inoffensive communauté de moines laïques.

ANATOLE LEROY-BEAULIEU.

(1) Saint Mathieu, XIX, 12. — Il vient aussi parfois devant les tribunaux des cas de mutilation isolée. En 1875, par exemple, le tribunal d'Odessa jugeait trois affaires de mutilation par piété (*iz revnosti*). Tout récemment, en 1887, un déporté du nom de Stchegol, se trouvant à l'étape de Kouskoupsk, dans le gouvernement d'Iéniséisk, profitait de la nuit pour se châtrer avec quatre enfans.

(2) On a prétendu qu'ils communiaient parfois avec le sang provenant de l'opération d'un néophyte; mais cette accusation ne paraît pas fondée.

LA

CRISE ACTUELLE

DE LA MÉTAPHYSIQUE

II[1].

LA MÉTAPHYSIQUE FONDÉE SUR LA MORALE.

I. Charles Renouvier. *Essai d'une classification méthodique des systèmes philosophiques*, 1886. — II. Charles Secrétan, *la Civilisation et la Croyance*, 1887.

A l'adage banal du moyen âge, *philosophia ancilla theologiæ*, les nouveaux disciples de Kant semblent en vouloir substituer un autre : la métaphysique est la servante de la morale. C'est ce que le maître lui-même appelait « la primauté de la raison pratique sur la raison spéculative. » Le monde intelligible, à jamais fermé pour la métaphysique selon Kant, se rouvre pour la morale, à la condition que ces trois idées suprêmes,— liberté, immortalité, divinité,— ne soient plus présentées comme objets d'un *savoir* quelconque, ni certain ni même probable, mais comme objets de *foi*. De là le mot célèbre où Kant résume son œuvre entière : « Je devais abolir la science pour édifier la foi. »

(1) Voir la *Revue* du 1er mars.

La seule méthode légitime en métaphysique devient alors ce que les kantiens appellent la méthode morale ; c'est celle qui juge les systèmes d'après leur rapport avec la *volonté* et avec sa loi, le *devoir*. Cette méthode, dont on retrouve les antécédens chez certains mystiques du christianisme, puis chez Pascal, et que reproduisirent plus tard Kant, Fichte, Maine de Biran, Hamilton, est soutenue aujourd'hui par presque tous les kantiens orthodoxes ou hétérodoxes, notamment MM. Renouvier, Secrétan, Lachelier. Pour la justifier et la répandre, M. Renouvier a fondé une revue qui rend de grands services à la philosophie et qui, en même temps, pose les bases d'un protestantisme large et libéral. Le dernier livre de M. Renouvier suspend la métaphysique entière à une décision du libre arbitre pour ou contre les trois postulats de la morale : liberté, immortalité et Dieu. M. Secrétan, à son tour, déclare que « l'obligation morale est le principe de toute certitude (1). »

La question est de la plus haute importance, puisqu'il s'agit des droits réciproques de la science, de la morale et de la métaphysique. Bien plus, la religion y est tout entière intéressée, parce qu'elle repose tout entière sur la « foi. » Aussi les nouveaux apologistes de la religion, en Allemagne et en Angleterre comme en France, ont-ils fait du kantisme l'introduction au christianisme. S'il y a une foi essentiellement distincte de la connaissance à ses divers degrés, du savoir appliqué au certain, au probable et au possible ; s'il y a une foi résultant de notre seule volonté, non de la somme de nos idées combinées avec la somme de nos sentimens et de nos amours, la religion se trouvera avoir en nous un fondement propre, distinct de la science et de la philosophie : il n'y aura plus qu'à étendre le domaine de la foi et à faire porter notre volonté de croire sur tels symboles, tels mystères, tels miracles, pour arriver aux religions positives. Cette méthode a été suivie par M. Secrétan. L'étude des principes sur lesquels elle s'appuie est particulièrement propre à faire comprendre la période critique que traverse la métaphysique contemporaine.

I.

La théorie de M. Renouvier sur le rôle du libre arbitre comme produisant la certitude est celle de son ami Jules Lequier, dont il a publié pieusement les beaux fragmens sur la *Recherche d'une première vérité*. Cette « première vérité, » comme nous allons le voir, n'est autre chose qu'un acte de foi libre. Un jour, dans le jardin paternel, au moment de prendre une feuille de charmille, Jules Le-

(1) *La Civilisation et la Croyance*, p. 224.

quier encore enfant s'émerveilla tout à coup de se sentir, à ce qu'il lui semblait, « le maître absolu de cette action, si insignifiante qu'elle fût : faire ou ne pas faire ! » — « Une même cause, moi, capable au même instant, comme si j'étais double, de deux effets tout à fait opposés ! » — Jules Lequier allait mettre la main sur la branche et « créer de bonne foi, » comme il dit, « un mode de l'être, » quand il leva les yeux et s'arrêta à un léger bruit qui sortait du feuillage. Un oiseau effarouché avait pris la fuite. S'envoler, pour l'oiseau, ce fut périr : un épervier qui passait le saisit au milieu des airs. « C'est moi qui l'ai livré, » se dit alors l'enfant avec tristesse. Puis, se mettant à réfléchir sur l'enchaînement des choses, il en vint à se demander si, contrairement à sa première impression, cet enchaînement n'était pas fatal, si l'acte qui lui avait d'abord paru libre et qui avait eu cette conséquence inattendue, n'avait pas été lui-même déterminé par la série sans fin de tous les événemens antérieurs. Il eut la vision du déterminisme universel, « semblable à l'aube pleine de tristesse d'un jour révélateur : » il se vit, au-delà même de ses souvenirs, dans son germe déposé à son insu en un point de l'univers ; puis, dans les perspectives de la mémoire de lui-même qu'il prolongea des perspectives supposées de sa mémoire future, il s'apparut « multiplié en une suite de personnages divers, » dont le dernier, s'il se tournait vers les autres un jour, à un moment suprême, et leur demandait : « Pourquoi ils avaient agi de la sorte ? » les entendrait de proche en proche en appeler sans fin les uns aux autres. Il était donc irresponsable, et la force personnelle qu'il avait cru avoir en lui n'était que la force universelle. S'il la sentait à son passage, c'est qu'elle le submergeait d'une de ses vagues, cette force occupée à entretenir le flux et reflux de l'univers. Une seule idée, celle de la nécessité absolue, infinie, éternelle, envahit alors sa pensée, avec cette conséquence terrible : le bien et le mal confondus, égaux, fruits nés de la même sève sur la même tige. « A cette idée, qui révolta tout mon être, je poussai un cri de détresse et d'effroi : la feuille échappa de mes mains, et comme si j'eusse touché l'arbre de la science, je baissai la tête en pleurant. Soudain je la relevai ; ressaisissant ma foi en ma liberté par ma liberté même, sans raisonnement, sans hésitation, je venais de me dire, dans la sécurité d'une certitude superbe : cela n'est pas, je suis libre. Et la chimère de la nécessité s'était évanouie, pareille à ces fantômes formés pendant la nuit d'un jeu de l'ombre avec les lueurs du foyer, qui tiennent immobile de peur, sous leurs yeux flamboyans, l'enfant réveillé en sursaut, encore à demi perdu dans un songe : complice du prestige, il ignore qu'il l'entretient lui-même par la fixité du point de vue ; mais, sitôt qu'il s'en doute, il le dissipe d'un regard au premier mouvement qu'il ose faire. »

A ces paroles éloquentes et enflammées, à cette sorte de coup de la grâce, on reconnaît la race des Pascal. Comme Pascal, Jules Lequier finit par se mettre en face d'un dilemme; comme Pascal, il en sort par une espèce de *pari*, par un « choix libre » en faveur d'une des thèses. « Définitivement, conclut Lequier, deux hypothèses : la liberté ou la nécessité. *A choisir entre l'une et l'autre*, avec l'une ou avec l'autre. Je préfère affirmer la liberté et affirmer que je l'affirme au moyen de la liberté. Mais je renonce à imiter ceux qui cherchent à affirmer quelque chose qui les *force* d'affirmer... J'embrasse la certitude dont je suis l'*auteur*. Et j'ai trouvé la *première vérité* que je cherche. » C'est donc bien un acte de foi libre et individuelle qui, dans cette doctrine, constitue ce qu'on appelle la première *vérité*. »

M. Renouvier, généralisant la théorie, a étendu le « dilemme de Jules Lequier » à la philosophie entière. Dans sa classification des systèmes philosophiques, M. Renouvier les représente comme logiquement réductibles à deux, entre lesquels nous devons choisir, librement. L'un de ces systèmes ramène tout aux lois de la Nature, éternellement existante, immense, se développant par une évolution sans commencement et sans fin, en vertu d'un déterminisme universel dont nos idées elles-mêmes et nos volitions font partie. L'autre système prend pour point de départ la conscience et construit l'univers d'après ses formes ou ses lois, « comme un ensemble fini d'existences finies, ayant eu un premier commencement et pouvant encore produire, par des actes de libre arbitre, des commencemens premiers de phénomènes, en conformité ou en opposition avec la loi du devoir. » Appelons la première doctrine le système naturaliste, la seconde le système moral; tout se réduit en somme à savoir si, oui ou non, il existe seulement un ordre naturel, ou s'il existe aussi un ordre moral auquel l'ordre naturel est subordonné. Or c'est précisément ce que, selon M. Renouvier, nous ne pouvons pas *savoir* de science certaine ni même induire par voie de probabilité scientifique. Nous ne pouvons que croire ou ne pas croire librement à l'existence et à la valeur de l'ordre moral. Dans cette alternative, M. Renouvier ne voit d'autre moyen de décision que le « pari » volontaire, soit pour, soit contre : aussi son dernier livre aboutit-il tout entier au dilemme de Lequier, résolu par ce qu'il nomme le « pari moral. »

Il a soin d'ailleurs d'opposer ce pari, tel qu'il l'entend, à celui de Rousseau et à celui de Pascal. On sait qu'un jour Rousseau, tout en rêvant à l'enfer, s'exerçait machinalement à lancer des pierres contre les troncs d'arbres. Au milieu de ce bel exercice, il s'avise de faire une sorte de pari et de pronostic pour se tirer d'inquiétude. « Je me dis : je m'en vais jeter cette pierre contre l'arbre qui est vis-à-vis de

moi ; si je le touche, signe de salut ; si je le manque, signe de damnation. Tout en disant ainsi, je jette ma pierre d'une main tremblante et avec un horrible battement de cœur ; elle va frapper au beau milieu de l'arbre ; ce qui n'était vraiment pas difficile, car j'avais eu soin de le choisir fort gros et fort près. Depuis lors, je n'ai plus douté de mon salut. » Voilà donc une foi fondée sur un lien arbitrairement établi par l'imagination entre le mouvement de la pierre et le salut de Rousseau ! Cette foi semble avec raison à M. Renouvier un exemple de « vertige mental. » C'est en effet une « impulsion subjective irréfléchie, » comme celle qui nous fait jeter dans un précipice sous l'influence de la sensation même que nous en avons. Le pari de Pascal, lui, était moins absurde. Pascal établissait un lien non plus entre le jet d'une pierre et le salut, mais entre les pratiques de la religion catholique et le salut. Une fois ce lien admis, Pascal nous enferme dans son célèbre dilemme : « Pariez contre, vous risquez de perdre une éternité bienheureuse ; pariez pour, vous ne risquez de perdre que quelques plaisirs fugitifs ; vous devez donc parier pour. » Par malheur, le lien entre la pratique du catholicisme et le salut éternel n'aurait pu être établi que par une critique préalable des témoignages en faveur de la révélation chrétienne. Pascal s'en dispense ; par conséquent le pari qu'il propose n'est pas plus nécessaire qu'un pari du même genre proposé par un mahométan ou par un bouddhiste. En l'absence de toute critique des témoignages, c'est chose aussi arbitraire de dire : « Prenez de l'eau bénite, allez à la messe, et vous serez sauvé, » que de dire : « Frappez cet arbre d'une pierre, et vous serez sauvé. »

Dans le pari de Pascal, M. Renouvier reconnaît cependant un fond de vérité mal interprétée, un procédé de méthode morale mal appliqué. Il ne faut, dit-il, que généraliser convenablement la méthode, la faire porter sur des objets d'un ordre universel, l'appliquer à des « données nécessaires de l'esprit humain. » Pour cela, faisons porter le pari sur l'existence ou la non-existence d'un ordre moral dans le monde. Le pari devient alors vraiment « forcé, » et nous pouvons dire avec Pascal : « Vous êtes embarqué ; » car, en agissant, nous ne pouvons pas ne pas prendre parti pour ou contre cet ordre moral. L'abstention même serait encore ici une action. Si des lois d'ordre moral existent, « un positiviste aura parié contre, en son indifférence, aussi bien qu'il eût fait en sa négation formelle ; et il aura perdu, puisqu'il se sera mis mentalement dans la situation de celui qui n'en a cure, et qu'il subira les conséquences de cette situation ou de la conduite qu'elle lui aura dictée. Si de telles lois n'existent pas, il aura gagné ; mais, dans tous les cas, il y a un pari forcé, et celui qui ne parie pas

pour parie contre dans le fond, et doit gagner ou perdre nécessairement. »

M. Renan, lui aussi, aboutit à une sorte de pari moral. « Une complète obscurité, providentielle peut-être, nous cache les fins morales de l'univers. Sur cette matière, on parie, on tire à la courte paille ; en réalité, on ne sait rien. Notre gageure, à nous, notre *real acierto* à la façon espagnole, c'est que l'inspiration intérieure qui nous fait affirmer le devoir est une sorte d'oracle, une voix infaillible, venant du dehors et correspondant à une réalité objective. Nous mettons notre noblesse en cette affirmation obstinée ; nous faisons bien ; il faut y tenir, *même contre l'évidence*. Mais il y a presque autant de chances pour que tout le contraire soit vrai. » Dans cette alternative, M. Renan aboutit à une autre conclusion que celle de Pascal et celle même de M. Renouvier : « Il faut, dit-il, nous arranger de manière à ce que, dans les deux hypothèses, nous n'ayons pas eu complètement tort. Il faut écouter les voix supérieures, mais de façon à ce que, dans le cas où la seconde hypothèse serait la vraie, nous n'ayons pas été trop dupés. Si le monde, en effet, n'est pas chose sérieuse, ce sont les gens dogmatiques qui auront été frivoles, et les gens du monde, ceux que les théologiens traitent d'étourdis, qui auront été les vrais sages. Ce qui semble de la sorte conseillé, c'est une sagesse à deux tranchans, prête également aux deux éventualités du dilemme, une voie moyenne dans laquelle, de façon ou d'autre, on n'ait pas à dire : *ergo erravimus*. » — Cette solution du dilemme, proposée par M. Renan, est évidemment une solution fantaisiste, inapplicable dans la majorité des cas : entre mourir à son poste ou prendre la fuite, il n'y a point pour le soldat de voie moyenne ; entre le parjure ou la mort, il n'y a point pour les Régulus de « sagesse à deux tranchans. » Il faut, dans toutes les grandes alternatives morales, prendre une direction déterminée et exclusive, un parti radical, au lieu de louvoyer à travers des solutions moyennes et éclectiques.

Après avoir cité M. Renan, M. Renouvier ajoute : — « Un penseur contemporain d'une autre humeur que le précédent, mais également attaché aux principes de l'évolutionisme, et qui formule un optimisme progressiviste plus décidé ou plus constant, sous la forme d'une *force* prêtée aux idées, avec une direction qui est le devenir de l'*idéal*, s'est placé à un point de vue de la conscience et de la connaissance où se retrouvent aussi les élémens d'un certain pari. » Il s'agit de ce que nous avons dit jadis ici même : « Le désintéressement actif et aimant est, comme l'égoïsme actif, une spéculation sur le sens du mystère universel et éternel... L'homme aimant et bon propose à tous l'universelle bonté comme la valeur la plus rap-

prochée de la suprême inconnue. » Pourtant, malgré quelques ressemblances extérieures, il y a un abîme, — et M. Renouvier le reconnaît, — entre ceux qui subordonnent la spéculation métaphysique à la morale et ceux qui, au contraire, voient dans la moralité même le prolongement, l'expression extérieure, l'application active d'une spéculation métaphysique. Le problème est d'un intérêt si général et, à vrai dire, si impérieux pour toutes les consciences, qu'il est nécessaire de l'examiner à tous les points de vue, sans reculer devant les abstractions indispensables à l'analyse philosophique. Essayons donc de juger impartialement et à sa véritable valeur cette *méthode morale* qui place la croyance sous la certitude, substitue aux raisons spéculatives les postulats pratiques, à l'appréciation raisonnée des probabilités un libre pari, et qui ne sort ainsi du doute que par un acte de foi.

II.

D'abord, quelle est la vraie nature de la croyance? Selon M. Renouvier, la foi est une affirmation volontaire, une certitude que nous produisons nous-mêmes, un acte de libre arbitre qui jette dans le flot mouvant l'ancre immobile. Cette conception de M. Renouvier est d'accord avec la conception fondamentale de la foi religieuse; il y a toutefois cette différence que la foi religieuse est œuvre de grâce autant que de liberté.

Pour nous, nous ne saurions admettre que la croyance soit une affirmation *libre*, ni, en général, qu'un jugement sur le vrai ou le faux, le possible ou l'impossible, le probable ou l'improbable, puisse être volontaire. La vérité d'un jugement, en effet, est sa conformité à l'objet; comment cette conformité pourrait-elle être subordonnée à mon libre arbitre? C'est au fond une contradiction que de dire : — Il dépend de ma volonté d'être certain d'une chose dont la vérité est indépendante de ma volonté. La foi prétendue libre à une idée n'est que la force inhérente à cette idée et au désir qui en est inséparable. En ce sens, assurément, il est vrai que la foi transporte les montagnes, mais sa puissance n'est, en dernière analyse, que celle d'une connaissance portant sur un idéal et sur sa réalisation possible. L'idée n'est donc active et pratique que par l'élément spéculatif qu'elle enveloppe plus ou moins obscurément et par le sentiment qui s'y attache : elle n'emprunte pas son efficace à un acte de libre arbitre différent de la pensée, du sentiment et du désir. « Je crois à la liberté, a dit Kant avant MM. Renouvier et Secrétan, parce que je veux y croire; la liberté existe,

(1) Barine, *Critique de la raison pratique*, p. 363.

parce que je le veux ; » c'est facile à dire, mais en quoi ma volonté peut-elle entraîner l'existence de son objet? L'amour d'une beauté idéale entraîne-t-il sa réalité? Un acte de foi peut-il faire une vérité? Entraîné par son cœur, le croyant confond l'acte de volonté qui décide de réaliser un idéal avec l'acte d'intelligence qui affirme la réalité de cet idéal en dehors de nous. La volonté a pour tâche de faire exister son objet, mais notre intelligence, elle, a pour tâche de voir ce qui existe, sauf à en déduire ou à en induire ce qui peut exister, ce qui doit exister.

La foi proprement dite, comme volonté libre de croire au-delà des motifs et mobiles de toutes sortes qui peuvent justifier l'induction, ne peut plus être que l'une ou l'autre de ces deux choses : soit un phénomène de *vertige mental*, soit un mensonge. M. Renouvier, qui a si bien reconnu ce vertige dans la foi de Pascal, ne s'aperçoit pas qu'il le conserve encore dans ses propres croyances. Tant qu'il y a des raisons, je n'ai pas besoin de la foi volontaire; quand il n'y en a plus, la foi en apparence volontaire n'est qu'une impression aveugle, et le vertige mental se réduit à un vertige mécanique. Cette vision qu'eut un jour Jules Lequier, cette vision d'une nécessité universelle dans laquelle nous ne pourrions faire un seul mouvement, paralysés par le tout, c'était sans doute, comme il le dit, un « prestige » et déjà un vertige ; mais comment se dissipa en lui cette vision, sinon par un autre vertige, qui n'était que l'affirmation passionnée, non raisonnée, d'un libre arbitre encore plus prestigieux que la nécessité absolue des fatalistes? Cette application de la méthode morale, malgré toute sa poésie, est une preuve de ce qu'elle a de peu philosophique. Pascal, Rousseau, Jules Lequier, autant de penseurs qui prennent la passion pour la raison, la volonté désespérée de croire pour une première vérité. L'espèce de coup d'état intérieur par lequel Jules Lequier fait commencer la philosophie, c'est l'arbitraire installé au début même de la connaissance. Dès lors, toutes les imaginations pourront se donner carrière. Au lieu de poser comme lui le dilemme entre la « croyance nécessitée par les raisons » et la « croyance libre, » d'autres pourront poser des dilemmes entre la croyance qui serait notre œuvre et celle qui serait l'œuvre de la grâce. Ils diront : « Ou c'est moi qui affirme, ou c'est la grâce qui me fait affirmer; à choisir entre l'un et l'autre, par le moyen de l'un ou de l'autre, je préfère affirmer que j'affirme en vertu de la grâce. » Qui sait si d'autres encore n'imagineront pas, au lieu d'une inspiration divine, une inspiration diabolique, sous prétexte qu'après tout la non-existence du démon est scientifiquement indémontrable? Sans prétendre au dogmatisme, sans nous flatter de pénétrer dans « le temple auguste » de la certitude absolue, au moins devons-nous cher-

cher les affirmations les plus *nécessaires;* ce qui ne veut pas dire qu'elles doivent être pour cela l'œuvre d'une force extérieure et brutale. La connaissance est l'application des nécessités propres de la pensée aux nécessités qui nous viennent des choses mêmes : ce n'est pas le contingent ni le libre qu'elle poursuit, c'est le réel, qui est ce qu'il est, comme il est, et non comme nous voulons qu'il soit.

« Dans ses pages les moins oubliées, écrit à son tour M. Secrétan, Jouffroy retrace avec une éloquence un peu voulue la nuit où s'écroulèrent les croyances de sa jeunesse : si j'ai quelquefois envié ce don d'éloquence, c'eût été pour fixer l'instant où, dans une soirée d'hiver, sur la terrasse d'une vieille église, je sentis entrer en moi, avec le rayon d'une étoile, l'intelligence de l'amour de Dieu. Il y a bien cinquante ans de cela, car mon foyer n'était par fondé ; je rentrai avec quelque hâte, j'essayai de me concentrer et d'adorer. Pressé de traduire l'impression reçue en pensées distinctes, j'écrivis avec une impétuosité que j'ignorais et qui ne m'est jamais revenue ; je m'efforcai de graver l'éclair sur des pages que je n'ai jamais relues. Je crois que le cahier qui les renferme est encore là, mais je n'ose l'ouvrir, certain que l'écart serait trop grand entre la lumière aperçue et les mots tracés alors par ma plume. Depuis ce moment, j'ai vécu, j'ai souffert;.. j'ai essayé de bâtir des systèmes que j'ai laissés tomber avec assez d'indifférence ; j'ai vu les difficultés se dresser l'une au-dessus de l'autre, j'ai compris que je n'avais réponse à rien, mais je n'ai jamais douté... » Nous ne saurions, pour notre part, accepter cette position mentale, cette sorte de discorde intérieure. La croyance doit être l'équation de notre affirmation à nos raisons d'affirmer, de quelque ordre d'ailleurs que soient ces raisons et sans exclure le moins du monde les motifs d'ordre moral. Une affirmation volontairement inadéquate à la totalité de ses raisons serait un mensonge. Affirmer parce qu'on *veut* affirmer, c'est se mentir à soi-même et aux autres : si la chose n'était pas douteuse, vous n'auriez pas besoin de *vouloir* l'affirmer ; vous ne voulez donc l'affirmer que parce que l'affirmation n'a point de base suffisante ; toute raison de croire au-delà des raisons est réellement une raison de ne pas croire. Si je m'aperçois que je suis « l'auteur de la vérité que j'embrasse, » je me dis aussitôt que j'embrasse une ombre, et je cesse de croire à cette prétendue vérité.

— Mais en fait, répond M. Renouvier, comme les problèmes métaphysiques intéressent notre nature, notre origine, notre destinée, il est impossible au métaphysicien de ne pas mêler à son étude ses passions, ses désirs, sa volonté. — Sans doute, mais

c'est l'imperfection de l'analyse métaphysique qui en est cause. Ériger en méthode une intrusion du sentiment et de la volonté comme tels, qui est précisément un défaut de méthode et une cause perturbatrice de la vision intellectuelle, c'est faire comme un juge qui érigerait en théorie la partialité au lieu de poursuivre l'impartialité.

Les raisons esthétiques ou morales, en tant que *raisons*, font partie des élémens d'appréciation intellectuelle et spéculative; mais il n'y a pas deux manières de raisonner, l'une spéculative et l'autre pratique : tenir compte de toutes les raisons, selon leur valeur relative, voilà la seule vraie et bonne manière de raisonner. Nous ne devons pas séparer notre être en deux ni dire comme certain savant : « Quand j'entre dans mon oratoire, j'oublie mon laboratoire, et quand je retourne à mon laboratoire, j'oublie mon oratoire. » La métaphysique est essentiellement une synthèse de toutes les raisons, une réduction de tout à l'unité. Les raisons sentimentales, esthétiques, morales, peuvent donc et doivent être invoquées avec les autres raisons, ou même en l'absence des autres raisons, mais elles ne sont jamais invoquées pour leur valeur « subjective; » elles le sont pour les élémens de valeur objective qu'elles peuvent renfermer ; elles viennent à la fin et non au commencement, elles n'ont pas la *primauté*.

III.

Voyons cependant à l'œuvre la méthode morale qu'on nous propose, qu'on nous impose même au nom du devoir. Cette méthode permettra-t-elle au métaphysicien de relever dans la pratique, sous le nom de postulats, ce qu'il aura renversé dans la spéculation? Permettra-t-elle tout au moins de remplacer les incertitudes de la spéculation par des certitudes pratiques?

Selon MM. Renouvier et Secrétan, la morale « est la seule base d'objectivité pour la spéculation, » parce que, dans la pratique, nous sommes forcés d'agir dans un sens ou dans l'autre, et obligés moralement d'agir dans un seul des sens ; or, ajoutent-ils, la nécessité d'agir entraîne la nécessité d'affirmer, et le devoir d'agir dans un sens entraîne le devoir d'affirmer dans le même sens. Examinons ces divers points, dont l'importance et la difficulté ne sauraient échapper à personne.

« Le pari est forcé, » nous dit d'abord M. Renouvier avec Pascal, donc l'affirmation est également forcée en un sens ou en un autre. — Entendons-nous bien : qu'y a-t-il de forcé ? Est-ce l'*affirmation* de l'une ou de l'autre thèse? Pas le moins du monde ; c'est seulement l'*action* dans l'un ou l'autre sens. Perdu dans la forêt entre deux

voies, j'en choisis une, quoique incertaine, parce qu'il est certain que, si je reste là, j'y mourrai de faim; est-ce que mon action est une affirmation relative aux deux voies? Non, elles demeurent pour moi aussi incertaines qu'auparavant; il n'y a de certain que mon embarras et la nécessité de faire un effort pour en sortir. Que je marche en un sens ou en l'autre, le nord ne cessera pas d'être au nord; quand je prends une voie plutôt que l'autre, je n'affirme pas pour cela que le nord soit dans cette direction, mais, ce qui est bien différent, que je le cherche dans cette direction. Pareillement, en certaines alternatives morales, je puis être forcé de me décider pour un parti à l'exclusion d'un autre, parce qu'il y a nécessité certaine d'agir sans qu'aucun des partis soit lui-même certain; mais est-ce que cette nécessité pratique enrichira d'un atome de certitude le parti choisi?

— Oui, répondent MM. Secrétan et Renouvier, car il n'y a pas seulement ici, en fait, nécessité de prendre parti, mais *devoir* de prendre tel parti; donc il y a aussi devoir de croire et d'affirmer.— « Finalement, dit M. Secrétan, nous ne savons rien de rien, nous ne comprenons rien à rien; nous *devons* croire, et nous croyons au mépris de toutes les apparences contraires. » — « Une proposition caractéristique du criticisme, dit aussi M. Renouvier, c'est que la morale *exclut le doute* sur la réalité des objets de ses affirmations. »

Selon nous, la morale n'exclut en rien le doute sur la réalité de ces objets; elle ne l'exclut pas plus en droit qu'en fait. Quand j'agis comme si l'ordre moral était supérieur à l'ordre physique, comme si le triomphe final du bien dans l'univers était possible, comme si j'étais un être supérieur au temps et immortel, comme s'il existait une divinité vers laquelle le monde se meut, je ne cesse pas de comprendre que ces idées sublimes sont en même temps invérifiables et incertaines, que mon action en vue du bien universel est peut-être un effort vers l'impossible: je ne sais pas si je réussirai, si je serai en quelque sorte payé de retour, soit par les autres hommes, soit par l'univers; je ne sais pas si je ne me serai point dévoué en vain, et pourtant je me dévoue. Il ne m'est pas nécessaire d'avoir un bandeau sur les yeux ni de juger certain ce qui est incertain, pour préférer la beauté morale à la laideur morale. La moralité laisse douteux ce qui est douteux; l'action n'est que l'affirmation de notre propre idée, de notre propre désir, de notre propre vouloir, non des *objets* de notre désir et de notre vouloir. Elle n'affirme de ces objets qu'une chose, c'est que leur supériorité comme idéal est certaine et que leur impossibilité de fait n'est pas pour nous démontrée : ils sont ce qu'il y a de meilleur, et ils ne sont pas certainement impossibles; cela suffit, osons.

Nous n'accorderons donc ni à M. Renouvier, ni à M. Secrétan, que le désir commande une affirmation volontaire au-delà des raisons qui rendent une chose, soit certaine, soit probable : le premier des devoirs est la sincérité. Si nous ne sommes pas certains de la liberté, de l'immortalité et de l'existence de Dieu, nous devons dire que nous ne sommes pas certains, et non affirmer quand même. Si nous avons, par ailleurs, des raisons qui rendent l'immortalité possible ou probable, et si parmi ces raisons se trouvent des raisons morales, nous devons affirmer simplement une possibilité ou une probabilité, soit métaphysique, soit morale ; dans tous les cas, notre jugement doit traduire avec fidélité le degré de notre connaissance, il doit être l'énoncé exact et franc de notre état spéculatif. Ce qui peut aller plus loin que la spéculation, c'est l'action. Nous pouvons agir *comme si* nous devions être immortels, agir *comme si* Dieu existait ; nous pouvons *vouloir* l'immortalité, *vouloir* l'existence de Dieu ; mais ce n'est point là affirmer, ni spéculativement, ni même pratiquement. Il ne sert à rien de s'étourdir en se disant : « Je veux affirmer, je veux croire ; » tout ce que nous avons le droit de dire, c'est : je veux *faire*, je veux *agir*, je veux réaliser cette *idée*, parce que mon intelligence me la montre comme possible ou comme probable, en tout cas comme la meilleure et la plus belle ; et mon cœur suit mon intelligence, et ma volonté suit mon cœur. Si le devoir de l'intelligence est la sincérité, qui s'arrête exactement aux limites de ce qu'elle voit, le devoir de la volonté est l'énergie qui va en avant et tend à dépasser toute limite ; mais le vrai courage n'est pas celui qui prend l'incertain pour le certain, c'est celui qui, dans l'incertitude même et dans les ténèbres, guidé par une lumière lointaine et indécise, se dit : J'irai.

IV.

Nous venons de le voir, les postulats ne peuvent être pratiquement que des traductions de notre volonté, et spéculativement que des hypothèses soumises, comme toutes les autres, à l'appréciation logique des probabilités : ils n'offrent point le caractère d'*affirmations* libres dépassant la connaissance. C'est ce que rendra plus clair l'examen particulier de chacun de ces grands postulats : divinité, immortalité, liberté ; cherchons si la décision morale peut leur conférer une certitude qu'ils n'auraient pas sans elle, changer de simples possibilités ou de simples probabilités en réalités.

M. Secrétan définit Dieu en termes admirables : « La perfection, dit-il, c'est la volonté éternelle, immuable, que le bien soit... Cette vivante volonté du bien, nous ne saurions la figurer que sous les traits d'une personne... Le bien est voulu d'une volonté absolue,

parce que nous devons le vouloir invariablement nous-mêmes, et que nous ne pouvons le vouloir ainsi que si nous y voyons la vérité. » — La vérité, oui sans doute, en ce sens que le bien est le véritable idéal de l'humanité et même du monde; mais la plus haute vérité est-elle une « réalité? » ce qui *doit* être est-il déjà réel? Tel est toujours le problème.

Voici ce qu'on pourrait dire : — Dans les questions relatives à l'existence ou à la non-existence du divin, affirmer la possibilité de Dieu revient à affirmer sa réalité, parce que, quand il s'agit de choses éternelles, il n'y a plus de différence entre le possible et l'actuel : elles sont déjà ou elles sont chimériques; les déclarer possibles, c'est donc les déclarer actuelles, c'est prononcer qu'il y a quelque éternelle réalité qui les rend éternellement possibles; car l'acte, dit Aristote, fonde la puissance. En d'autres termes, toute décision morale affirme la possibilité du règne de Dieu, donc elle affirme la réalité actuelle de ce qui rend ce règne possible, c'est-à-dire la réalité actuelle de Dieu.

Tel est le meilleur argument moral en faveur de la divinité; mais ne nous méprenons pas sur sa portée. L'acte moral n'affirme en rien la possibilité *intrinsèque* d'un règne universel du bien, encore moins la *réalité* des conditions, quelles qu'elles soient, qui rendraient ce règne possible; l'acte moral affirme seulement que l'impossibilité d'un triomphe final pour le bien universel ne m'est pas connue, à moi : c'est donc simplement mon ignorance que j'affirme relativement à la possibilité ou à l'impossibilité du monde moral, et j'affirme en même temps ma volonté de faire effort pour réaliser ce monde, au cas où il serait possible comme il est certainement désirable. Quant à l'éternelle identité du possible et de l'actuel en un être suprême, c'est une des manières dont nous nous représentons subjectivement les conditions objectives qui rendraient possible un monde moral. Je puis faire là-dessus des spéculations métaphysiques et des inductions; ces spéculations peuvent offrir tel ou tel degré de probabilité théorique, mais l'acte moral ne saurait changer le probable en certain; il n'affirme rien au-delà de lui-même ni au-delà de tout ce que la spéculation peut établir de certain, de probable ou de possible sur son objet.

Il y a dans le livre de M. Secrétan une belle et noble parole : « Pour peu qu'il soit possible de croire en Dieu, nous *devons* y croire. » — Oui, certes, dans la mesure même où nous voyons des raisons qui rendent pour nous *possible* ou *probable* l'existence de Dieu; mais, si M. Secrétan veut dire que nous devons fermer les yeux aux raisons contre et ne voir que les raisons pour, affirmer dès lors comme certaine une existence qui nous paraît seulement possible, probable, en tout cas désirable, nous ne saurions admettre cette

façon de croire en s'aveuglant, ce devoir de contredire par nos paroles les dictées de notre intelligence. Ce qui est vrai, c'est qu'il faut, dans ces grandes questions qui intéressent la morale autant que la métaphysique, se garder avec plus de soin qu'ailleurs de toute négation précipitée : la négation de l'athée est, au fond, un dogmatisme aussi orgueilleux que l'affirmation du croyant. « Pour peu qu'il soit possible de croire en Dieu, » nous ne devons pas nier son existence; de plus, nous devons désirer, nous devons vouloir que Dieu soit. Nous devons surtout agir comme s'il existait, et dire avec Diderot à la fin de son *Interprétation de la nature* : « O Dieu ! je ne sais si tu es, mais j'agirai comme si tu lisais dans mon âme, je vivrai comme si j'étais devant toi ! » Et, en effet, si le suprême idéal de la moralité et de l'amour n'est pas réel encore, il faut le créer ; au moins qu'il existe en moi, en vous, en nous tous, s'il n'existe pas dans l'univers ; peut-être alors finira-t-il par exister dans l'univers lui-même; peut-être la *bonne volonté* se révélera-t-elle comme la véritable expression de la volonté universelle; peut-être, à la fin, quand la lumière se sera faite, toutes les volontés se reconnaîtront-elles pour une seule et même volonté du bien dans des êtres différens. Non, l'homme ne peut dire avec certitude, pas plus au nom de la morale que de la métaphysique : « Dieu est : » encore moins : « Dieu n'est pas; » mais il doit dire, et en paroles, et en pensées, et en actions : — Que Dieu soit, *fiat Deus !*

De même pour l'immortalité. Je *veux* l'immortalité du bien et mon immortalité dans le bien ; mais en quoi cette volonté est-elle une « affirmation de la réalité de son objet? » En quoi peut-elle constituer une certitude, même une certitude morale? MM. Renouvier et Secrétan invoqueront-ils l'idée de l'harmonie qui doit exister entre la vertu désintéressée et le bonheur? Mais, si le devoir me commande catégoriquement et par lui-même un désintéressement absolu, comment pourrai-je précisément conclure de là une relation nécessaire de mon intérêt avec ce désintéressement? Je n'ai qu'à obéir sans savoir ce qui adviendra, voilà tout. L'harmonie finale du bien et du bonheur peut sans doute être un objet d'inductions et de spéculations métaphysiques, mais mon choix moral ne change rien à la valeur intrinsèque de ces spéculations.

M. Secrétan sourit des philosophes qui se représentent la possibilité du progrès dans le monde et la réalisation à venir du bien idéal autrement que par la réalité certaine de Dieu et de la vie éternelle. « Le bien idéal, dit-il, n'a pas perdu son empire; tout en lui refusant avec passion l'être permanent, on lui promet l'avenir. Notre espoir le plus aventureux semble le calcul d'un esprit positif au prix des rêves dont se bercent les Comte, les Spencer, les Guyau, sans se demander comment pourra se produire un état de choses

dont le principe ne subsiste pas. » — Mais c'est précisément la façon d'entendre ce principe et sa manière de « subsister » qui est l'objet des hypothèses métaphysiques. Quelle que soit la thèse à laquelle on s'arrête, éternité du bien ou devenir du bien, elle ne peut être qu'un objet de spéculation, et ce n'est pas la pratique qui peut changer ici une hypothèse en certitude. Au reste, M. Secrétan finit par dire lui-même excellemment : « Ceux qui voient dans l'ordre moral autre chose qu'une apparence éphémère, ceux qui jugent qu'il a ses racines dans la constitution de l'univers et que, malgré tout, il doit prévaloir en vertu d'une loi de l'univers, ces hommes-là croient à l'existence de Dieu : la preuve morale, en sa forme consacrée, n'est qu'une expression anthropomorphique de cette croyance. » Kant avait déjà avoué que les idées de la divinité et de l'immortalité sont de simples moyens de nous figurer le triomphe final du bien dans l'univers. Dieu est ainsi réduit au rôle d'une sorte de rouage supérieur propre à rétablir l'harmonie de la vertu avec la félicité ; or, comment démontrer, sans spéculations métaphysiques et au nom du pur devoir, que ce moyen est le seul et que ce rouage est absolument nécessaire ? Ne peut-on concevoir d'aucune autre manière l'harmonie finale du bien de chacun avec le bien de tous ? N'est-ce point même rabaisser la notion de Dieu que de le représenter comme un *Deus ex machinâ* qui, dans cette tragédie du monde où les justes sont malheureux et les injustes triomphans, intervient d'en haut pour corriger le dénoûment à la commune satisfaction des acteurs et des spectateurs ? Pour être parfaitement logique et conséquent avec sa notion du devoir absolu, Kant aurait dû dire : « Obéissez aveuglément au devoir, pour sa seule forme impérative et catégorique, sans rien demander de plus, sans rien postuler, ni immortalité, ni divinité. » Mais, par égard sans doute pour notre humaine faiblesse, il nous permet de nous représenter humainement l'harmonie finale du bien et du bonheur : divinité et immortalité sont pour lui des symboles destinés à satisfaire notre esprit et à rassurer notre cœur, des rêves propres à nous étourdir et à nous suivre au moment du sacrifice ; c'est ainsi qu'on donne un cordial au condamné qui va mourir.

Nous avons vu que les deux premiers postulats moraux et religieux, divinité et immortalité, se ramènent, pour les partisans mêmes de la suprématie du devoir, aux hypothèses ordinaires de la spéculation : ils ne constituent point un procédé de méthode essentiellement distinct des procédés de la métaphysique : ils ne confèrent aucune suprématie à la morale par rapport à la raison théorique, n'étant eux-mêmes que des théories finalistes où l'univers est orienté vers la moralité humaine. Reste la liberté. Selon MM. Renouvier et Secrétan, l'acte moral affirme la réalité de

notre liberté, qui est sa propre condition. Selon nous, il affirme seulement que j'ai l'idée de liberté, que j'agis sous cette idée, en vue de cette idée, que je m'efforce de la réaliser en moi, et qu'il me semble qu'en effet je la réalise; mais, tant que la spéculation laissera planer un doute sur la réalité de cette idée, l'action n'aura pas le pouvoir de supprimer ce doute : j'agirai pour être libre et comme si j'étais libre; le succès au moins apparent de mes efforts augmentera ma confiance en ma liberté possible; il ne me permettra jamais d'appeler certaine une liberté qui resterait douteuse pour ma pensée. M. Secrétan, qui nous prend à partie sur cette question de la liberté, nous objecte que penser ainsi, « c'est nier l'autorité que la conscience affirme, c'est prendre une position que la conscience réprouve. » — Nous ne saurions admettre en philosophie cette sorte de question préalable par laquelle on repousserait *a priori* les argumens de l'adversaire en prétendant que « la conscience les réprouve. » Il faut laisser aux théologiens ce mode d'argumentation expéditive. M. Secrétan l'emploie encore ailleurs lorsqu'il dit : « Il est *clair* que le bien moral, primant tout, *contient les raisons de tout*. Nul ne saurait contester cela,.. car c'est proclamer son ignominie que de mettre quelque chose en balance avec la probité. » Est-il donc si *clair* que la « probité, » primant tout dans notre conscience, contienne les « raisons » de tout ce qui existe, de tant de mondes qui nous ignorent, des étoiles qui se consument sur nos têtes et des animaux qui s'entre-dévorent autour de nous? S'il en était ainsi, divinité, immortalité et liberté ne seraient même pas des *postulats*, mais des *évidences*.

— Soit, dira-t-on, nous consentons à laisser dans le doute les postulats du devoir, divinité, immortalité, liberté; mais au moins y a-t-il un objet dont l'acte moral affirme la réalité, c'est le devoir même, c'est la loi impérative et catégorique, qui cependant, pour la pure *spéculation*, reste douteuse. — Admettons, ce qui n'est pas démontré et demanderait examen, que, dans la spéculation, la loi morale reste en effet douteuse, au moins comme loi absolue et catégorique, je réponds qu'elle restera douteuse quoi que je fasse; alors même que je me sacrifierai pour cette idée, je reconnaîtrai que je me sacrifie à la plus haute des idées sans être certain de sa réalité objective. MM. Secrétan et Renouvier répètent sans cesse : « C'est un devoir d'être certain du devoir et de l'affirmer. » Dans l'abstrait, rien de plus spécieux que cette formule; mais, de deux choses l'une : ou l'on est dans le domaine de la spéculation philosophique, et alors la proposition est contradictoire; car, si le devoir a un caractère de certitude spéculative, il n'y a pas lieu de dire qu'on doit en être certain, ce qui suppose la possibilité de n'en être pas certain. Croire que deux et deux

font quatre n'est pas un devoir. Ou l'on est dans le domaine de la volonté et de la pratique; on veut alors et on agit sous l'idée du devoir, parce que cette idée est *certainement* supérieure aux autres idées, et parce que, d'autre part, l'impossibilité de son objet n'est pas pour nous *certaine*; mais, ici encore, l'action n'empêche pas le doute intellectuel de subsister là où il existe et d'envelopper comme d'une pénombre l'astre intérieur de la conscience. — Ce doute est incompatible avec l'idée du devoir; il est déjà une injure au devoir. — Pourquoi? Ne peut-on se demander, au contraire, si le suprême désintéressement ne consiste pas à vouloir l'existence et l'accomplissement du bien universel sans être intellectuellement certain ni de l'objectivité absolue du devoir comme *loi impérative*, ni du succès final de notre volonté propre?

Nous ne prétendons pas, comme MM. Renouvier et Secrétan nous le font dire, que le doute métaphysique soit « le *principe* même de la moralité; » mais nous soutenons que ce doute est une des *conditions* de la moralité. La moralité, en un mot, a pour principe une certitude et pour condition une incertitude. Le principe certain de la morale, c'est que le bien universel, qui consisterait dans le plus haut degré possible de puissance, d'intelligence, d'amour réciproque chez tous les êtres, et qui aurait pour conséquence immédiate le bonheur universel, est pour nous le plus haut idéal concevable, ce que Platon appelait le suprême intelligible et le suprême désirable. De plus, outre cet idéal d'une société universelle embrassant le monde, nous concevons aussi l'idéal plus restreint de la société humaine; nous pouvons même déterminer scientifiquement les conditions nécessaires d'existence et de progrès pour cette société. Enfin, nous concevons un idéal plus restreint encore, qui est le nôtre, c'est-à-dire l'achèvement de nos puissances et la perfection de notre propre nature. Sur tous ces points nous avons des certitudes, fournies à la fois par la sociologie et la psychologie. Où commence le doute? Il porte sur la possibilité de réaliser l'idéal, ou du moins sur l'étendue et les limites de sa réalisation. Avons-nous en nous-mêmes la liberté nécessaire pour vouloir le bien universel? En supposant que nous ayons cette liberté, les autres hommes voudront-ils ce que nous voulons? Et quand tous les hommes le voudraient, la nature n'y opposera-t-elle point le *veto* de ses lois aveugles et brutales? Enfin, le bien universel, qui est l'idéal, est-il en harmonie réelle avec notre bien propre, ou y a-t-il une opposition absolue, définitive, entre notre intérêt personnel et le bien universel? Toutes ces questions laissent place au doute en même temps qu'à la spéculation métaphysique. Remarquons d'ailleurs que, si le doute métaphysique frappe d'incertitude la possibilité du monde

idéal, conséquement son degré de réalité actuelle ou future, il frappe également d'incertitude le degré de réalité et de valeur qui appartient à ce qu'on est convenu d'appeler le « monde réel. » Nous ne savons pas, en effet, si le monde connu ou même connaissable est *tout*, s'il n'y a rien au-delà des limites de notre savoir actuel ou possible : la relativité même de notre science nous empêche donc d'ériger la réalité connue en réalité absolue. La reconnaissance à la fois théorique et pratique de cette relativité, de ce doute dont la métaphysique frappe à la fois le monde sensible et le monde intelligible, voilà ce que nous présentons comme la *condition* essentielle, mais non comme le *principe* de la moralité.

Ce doute même est, selon nous, nécessaire au vrai désintéressement et, pour parler comme Kant, à l'autonomie ; la certitude serait une *hétéronomie*. Comment, d'ailleurs, pourrions-nous être certains objectivement du devoir ? Le devoir n'est pas un *objet*, une réalité au sens objectif de ce mot : par objectif, entendez ce qui est donné au sujet pensant sans être produit par lui, ce qui est placé en face de lui comme le point d'application de son activité spéculative ou pratique. Telle n'est pas la moralité, qui ne peut être que la direction normale inhérente à notre volonté même, un déploiement et une expansion de notre volonté en ce qu'elle a de plus essentiel, une expression anticipée de ce qu'elle serait si elle ne rencontrait pas d'obstacles dans les objets extérieurs, dans le milieu ambiant, dans la nature. Complètement libre, elle irait au bien universel, elle serait désintéressée, libérale, aimante ; elle serait la « bonne volonté. » Voilà pourquoi, pour notre part, au lieu de parler d'impératif catégorique, nous appelons plutôt la moralité un idéal à la fois hypothétique et persuasif, un but que la volonté se pose à elle-même par l'expansion normale de sa puissance propre, sans être certaine que ce but puisse exister en dehors d'elle-même. Nous concevons un idéal universel, nous l'aimons et le voulons ; nous nous l'imposons à nous-mêmes comme règle de conduite, par une « autonomie » qui, cette fois, n'est pas seulement nominale, mais réelle. Ce n'est donc plus un « impératif » véritable, un commandement, une « forme » de pensée que nous trouverions toute faite en nous avec un caractère de nécessité ; c'est au contraire une expression de notre volonté la plus intime, c'est-à-dire de notre tendance spontanée au plus grand bien pour nous et pour tous, — volonté qu'il ne faut pas confondre avec le libre arbitre des psychologues. Si cependant la moralité, en fait, nous apparaît comme une *nécessité* imposée par le milieu, c'est en vertu des lois de l'hérédité et de l'instinct, c'est aussi en vertu des lois sociales et des

conditions d'existence collective ; mais ce n'est plus alors la moralité proprement dite : celle-ci n'existe que quand, nous étant délivrés de l'obsession de l'instinct et des nécessités du milieu, nous nous proposons à nous-mêmes un but universel, sans nous faire illusion sur le caractère idéal de ce but. Nous nous vouons ainsi à une pure idée dont nous espérons commencer la réalisation dans le monde, sans savoir si le monde se ploiera à notre pensée et à notre désir, sans savoir si le bien que nous voulons nous-mêmes est « éternellement voulu » par une volonté supérieure à la nôtre et absolue.

Quelle est donc, à vrai dire, l'attitude d'esprit qui constitue une « offense » au bien moral? — C'est l'attitude de celui qui ne considère pas le bien moral comme le plus haut idéal et le plus aimable. Mais, dès qu'il s'agit de savoir jusqu'à quel point cet idéal est réalisé ou réalisable en nous et autour de nous dans l'univers, ou dans le principe de l'univers, la sincérité nous commande d'avouer que nous sommes dans l'incertitude. « Dieu même, a-t-on dit, doit vouloir que nous doutions de lui si nous voyons des raisons d'en douter ; » de même, encore une fois, le devoir ne peut m'imposer l'obligation de mentir à ma pensée. Ce n'est pas faire injure au bien moral que de reconnaître les limites de ma connaissance même : la morale ne saurait me commander d'affirmer ce que j'ignore. La seule chose que j'affirme, c'est que je place le bien moral au-dessus de tout dans ma pensée et dans mon cœur, et que je veux sa réalisation : le reste demeure et demeurera toujours entouré de nuages.

IV.

Nous croyons qu'il faut remplacer la méthode morale *a priori*, dogmatique et déductive, par une méthode vraiment inductive. A la métaphysique *fondée* sur la morale, nous substituons une métaphysique tenant compte des faits de l'ordre moral comme de tous les autres. Aux « raisons du cœur que la raison ne connaît pas, » nous substituons les raisons du cœur que la raison connaît et place à leur véritable rang. Ce n'est donc pas par des actes de foi, ni par des postulats, ni par des « impératifs catégoriques *a priori*, » que devra procéder une métaphysique réellement morale; c'est par des analyses, par des inductions, par des hypothèses rationnellement construites. C'est sur le type de la philosophie et de la science, non sur celui des religions positives ou de la poésie, que la conception d'un univers moral devra être tentée : ce ne sera plus une pratique s'érigeant d'avance en nécessité absolue et indiscutable ; ce sera une spéculation sur les principes derniers de l'action comme de la pen-

sée, spéculation tendant d'ailleurs à passer dans la pratique par la force même des idées.

Ainsi entendue, la métaphysique morale pourra reprendre, en les interprétant et en les transposant pour ainsi dire, certaines propositions de l'école de Kant dont nous avons montré le côté inexact et le sens inadmissible. Elle devra se placer successivement au point de vue naturaliste et au point de vue idéaliste, afin d'indiquer les perspectives morales qui peuvent s'ouvrir devant elle. En premier lieu, il s'agit d'interpréter la nature; or, la volonté fait partie de la nature : elle peut donc nous éclairer sur le fond et sur la direction de la nature elle-même. De là ce premier problème : Quelle est la direction normale de toutes les volontés, par analogie avec la nôtre? Cette direction normale est-elle fidèlement exprimée par la vraie moralité? — Viendra ensuite un second problème : Jusqu'à quel point l'idéal, conçu par notre pensée, peut-il modifier la nature et se l'adapter? Jusqu'à quel point les *idées* sont-elles des *forces*, et, parmi elles, l'idée morale? — La réponse à cette question aboutira à un nouveau genre d'idéalisme conciliable avec le naturalisme. C'est ainsi, pour notre part, que nous entendons le rétablissement rationnel de l'élément moral dans la métaphysique.

Le premier problème, avons-nous dit, consiste à interpréter la nature d'après notre volonté et ses lois, qui font partie de la nature même, non plus seulement d'après notre intelligence et ses lois. Nous l'avons montré par une précédente étude, ce qu'il y a de vrai dans la « philosophie de l'intelligence, » dans la métaphysique intellectualiste, c'est que la pensée a le droit d'être prise en considération et d'entrer comme élément dans une conception complète du monde : la pensée peut ne pas avoir la suprématie, mais elle ne peut avoir un rôle nul. De même, ce qu'il y a de solide dans la métaphysique morale, qui est en définitive une « philosophie de la volonté, » c'est que la volonté, avec sa tendance à un idéal universel, a le droit d'être prise en considération dans le système de l'univers, soit qu'on lui accorde la « primauté, » soit qu'on lui marque une place subordonnée. La moralité n'est pas un fait d'une importance assez médiocre pour qu'une théorie de l'univers la rejette *a priori* parmi les quantités négligeables. En tout cas, il faut expliquer la moralité comme le reste, et il faut se demander jusqu'à quel point son existence peut nous éclairer sur le sens général du monde. Mais ce n'est plus là le dogmatisme moral des kantiens; c'est un problème, non une solution anticipée. Au point de vue théorique, un système métaphysique qui, à ses autres qualités d'analyse radicale et de synthèse compréhensive, joindrait l'avantage d'être d'accord avec les tendances morales de la volonté hu-

maine, serait par cela même supérieur, puisqu'il aurait plus de compréhension et plus d'étendue. D'autre part, au point de vue de la pratique et des faits, un système métaphysique en contradiction formelle avec les vraies tendances morales et sociales de l'homme n'est point viable au sein de l'humanité : l'humanité pratique ne consentira jamais, par exemple, à une philosophie de négation absolue, de désespoir absolu, qui serait la mort de toute activité. L'instinct même de conservation pour l'espèce s'y oppose, la sélection des idées élimine celles qui seraient funestes au genre humain. Donc, au point de vue théorique et au point de vue pratique, la moralité a le droit d'être prise en considération par le métaphysicien. De plus, l'antinomie complète entre la théorie et la pratique, entre la réalité ultime et la volonté normale des êtres intelligens, constituerait dans l'univers un dualisme improbable : il est donc à croire que la vraie métaphysique est d'accord, dans le fond, avec la vraie morale, c'est-à-dire avec les vraies conditions de conservation ou de progrès pour la société humaine.

Nous pouvons même faire une part, en philosophie, à la célèbre doctrine de Kant sur la « primauté de la raison pratique; » mais nous l'interprétons simplement comme une doctrine *métaphysique* qui attribue à la volonté, à l'activité, la priorité par rapport à la pensée. Si vous cherchez, en effet, l'expression la plus rapprochée du fond de l'être, l'action vous paraîtra plus radicale que la pensée proprement dite. Mais cette conclusion doit dériver d'une analyse toute métaphysique, nullement d'un acte de foi moral *a priori*. En nous, la psychologie trouve que l'activité et la vie sont quelque chose de plus radical que la connaissance, car nous agissons et vivons alors même que nous ne connaissons pas notre action et ne réfléchissons pas sur notre vie. De même, en dehors de nous, la plante vit sans le savoir; le minéral agit sans le savoir. Et comme toute action, pour notre conscience réfléchie, ne peut se représenter que sous la forme d'un désir, d'un appétit, d'un vouloir plus ou moins obscur, il en résulte que le *vouloir* nous paraît partout antérieur au *penser*. Maintenant, de ce principe à la fois psychologique, scientifique et métaphysique, on peut tirer des conséquences morales. La moralité, en effet, est la plus haute manifestation de la volonté ou de l'activité; en même temps, dans l'acte moral, où la totalité de notre énergie est mise au service d'une idée universelle, la plus grande intensité du vouloir vient se confondre avec la plus grande universalité de la pensée; si donc c'est la volonté, si c'est l'action qui fait le fond de la vie et le fond même de l'être, nous voyons de nouveau qu'on ne peut traiter la moralité comme un phénomène superficiel et accidentel. Le métaphysicien a le droit

et le devoir de faire entrer la moralité dans son interprétation de l'ensemble des choses, de se demander si l'homme moral, après tout, n'est pas plus savant que le savant, mieux éclairé sur la vraie essence du monde que le physicien, l'astronome ou le mécanicien. En ce sens, on peut dire avec Fichte : « Nous n'agissons pas parce que nous savons, mais nous savons parce que nous agissons ; » l'action doit donc être plus *vraie* que la spéculation abstraite, les lois de l'action doivent être plus *fondamentales* que les lois de la pensée ; celles-ci ne sont même qu'un dérivé de celles-là : car, pour penser, il faut avoir quelque chose à penser, et pour que ce quelque chose existe, il faut qu'il agisse. Partant de ces principes, le métaphysicien soumettra à l'analyse les lois de l'action comme révélation probable de la réalité dernière ; et s'il parvient à montrer que la moralité est l'expression la plus fidèle, la plus complète, la plus élevée des vraies lois de l'action et de la vie, il en résultera que la moralité est une ouverture sur le fond des choses, un voile déchiré sur la face même de la vérité.

On voit la difficulté du problème que l'école de Kant suppose si commodément résolu : « suprématie du point de vue moral en métaphysique. » Cette suprématie, au lieu d'être un principe, ne pourra être que le dernier résultat des inductions sur l'univers tirées de l'instinct moral. Il faudra donc soumettre à la critique la valeur et la portée des instincts en général et, en particulier, de l'instinct moral essentiel à l'humanité. Cet instinct est-il simplement une condition de conservation pour l'individu et l'espèce, comme les instincts animaux, ou est-il encore une manifestation du fond des choses, une divination de l'avenir du monde ? Quelle est, en d'autres termes, la part d'illusion humaine et la part de vérité universelle contenue dans nos idées morales et dans nos instincts moraux ? Voilà comment, ici encore, devra se poser le problème. Au lieu de le trancher *a priori* par un coup d'autorité, comme le fait l'école de Kant, le métaphysicien demandera à l'expérience même et ses motifs de doute et ses motifs d'espérance. Nous croyons que la philosophie de l'évolution, plus largement interprétée qu'elle ne l'est d'ordinaire, fournira les uns et les autres. Son principe, c'est que tout instinct général, toute croyance commune à l'espèce entière doit renfermer une vérité relative, et que cette part de vérité doit aller croissant à mesure que l'espèce atteint un plus haut degré dans l'évolution. En effet, toute harmonie entre les instincts et le milieu, entre les croyances naturelles et la réalité, entre les rapports imprimés dans notre cerveau et les rapports existans dans les choses, entraîne pour l'espèce une appropriation plus parfaite aux conditions extérieures. Une société dont la conscience collective est mieux adaptée

à la réalité a donc un avantage dans la lutte des nations pour la vie ou pour la prééminence. Toute action collective et commune suppose de communes *idées-forces*, et les idées ont plus de force durable en raison de la vérité qu'elles enveloppent. La sélection sociale tend donc à délimiter et même à éliminer progressivement les erreurs collectives comme les erreurs individuelles. Enfin, la vérité a une dernière supériorité : c'est qu'elle persiste, c'est qu'elle est faite de rapports immuables, tandis que le reste change ; la vérité doit donc s'imprimer de plus en plus dans les organismes pensans, dans leurs instincts intellectuels et dans leurs croyances natives ; elle est, en définitive, la force suprême qui l'emportera tôt ou tard, pourvu qu'on lui laisse le temps. Ainsi, à tous les points de vue, la sélection ne peut manquer de s'exercer entre les idées directrices de l'humanité, entre les idées-forces, et c'est sans doute à la vérité supérieure qu'appartiendra un jour la force supérieure.

Malheureusement, les vérités sont relatives dans l'intelligence humaine et toujours mêlées de quelque erreur, de même que les erreurs sont relatives et toujours mêlées de quelque vérité. Il ne suffit donc pas de montrer qu'une idée-force est aujourd'hui commune à toute une nation ou même à l'humanité entière pour établir sa vérité objective : elle peut n'avoir encore que cette sorte de vérité subjective qui consiste dans l'*utilité*. On a vu des religions objectivement fausses rendre des services aux peuples qu'elles groupaient autour d'une même idée-force. Tout drapeau est un symbole, et le symbole d'une vérité mêlée d'illusion, car la patrie n'est pas l'idée suprême et absolue ; elle est au fond inférieure à l'idée de l'humanité et à celle de l'univers ; ce qui n'empêche pas, à coup sûr, qu'elle n'ait sa vérité et sa beauté, comme son utilité. La plupart de nos idées sont ainsi des drapeaux aux couleurs symboliques, même nos idées morales, à plus forte raison nos idées religieuses. C'est ce qui fait précisément la fausseté de l'absolutisme moral et religieux, surtout quand il veut s'ériger en révélation directe et se déclarer supérieur à la spéculation métaphysique.

Loin d'être dans tous les cas un sûr moyen d'éliminer l'illusion, la sélection naturelle a pu contribuer à fixer provisoirement certaines illusions utiles. Par exemple, dans l'instinct vulgaire et tout animal de la colère et de la haine, il y a une illusion, qu'un philosophe comme Spinoza, avec sa sereine intelligence, n'aura pas de peine à mettre à nu ; la passion même, en général, est illusoire, et Spinoza a pu dire : *Sapiens, quatenus ut talis consideratur, vix animo movetur, sed semper et sui et Dei et rerum æternâ quâdam necessitate conscius, numquam esse desinit, sed semper verâ animi*

acquiescentiâ potitur. Pourtant, la colère a été de fait, parmi les animaux, un utile instrument de sélection naturelle : elle est un excitant du courage, un moteur de la volonté, un ressort énergique qui fait se tendre tous les muscles pour la lutte, et qui les fait ensuite se décharger sur l'ennemi comme la foudre. Dans le règne animal on peut dire : « Bienheureux ceux qui n'ont pas le cœur doux, car c'est à eux qu'appartient la terre! » Jusque dans l'humanité, le règne de la brutalité et de la colère continue. Et pourtant c'est le Christ qui a raison : c'est aux cœurs doux qu'appartiendra un jour le règne de la terre, — vers l'an huit ou neuf cent mille peut-être! A cette époque, espérons-le, la douceur sera devenue la force sociale, le règne de la bonté aura remplacé celui de la haine. La sélection naturelle aura alors fini par faire triompher une idée plus vraie; mais, en attendant, elle aura fait triompher l'une après l'autre bien des idées fausses. Le critérium *social*, auquel se ramène en partie le critérium *moral*, n'est donc pas absolument certain, car il répond à un état social donné, toujours particulier, toujours provisoire : il exprime la vérité d'aujourd'hui, non celle de demain.

Autre exemple. La croyance ordinaire au libre arbitre et à la liberté d'indifférence, commune à tous les hommes, et dont les philosophes eux-mêmes ne peuvent s'affranchir, est faite en partie d'illusion : mais cette part d'illusion est utile et même nécessaire. C'est d'ailleurs, en un sens, une illusion féconde, car elle accroît le pouvoir effectif que nous avons sur nos passions ; elle nous confère une force supérieure, soit dans la lutte avec nous-mêmes, soit dans la lutte avec les autres. Par cela même, elle doit renfermer aussi quelque vérité. En tout cas (comme nous croyons l'avoir montré ailleurs), elle crée elle-même progressivement sa propre vérité, en réalisant de plus en plus dans nos actes une approximation de la liberté vraie. Nous avons encore ici un mélange de vérité et d'erreur ; l'universalité et la nécessité d'une croyance ne sont donc point des signes suffisans de sa vérité. Un jour viendra peut-être où l'humanité sera déterministe en un sens très large, et où elle trouvera le moyen de concevoir la liberté morale sous une forme compatible avec le déterminisme bien compris : le point de vue moral aura alors changé aussi profondément que le point de vue astronomique changea de Ptolémée à Copernic. On peut, en lisant l'*Éthique* de Spinoza, se donner une vision anticipée, mais très incomplète et partiellement inexacte, des conséquences logiques de ce changement. Si le déterminisme triomphait un jour dans l'humanité, il est clair que l'idée de devoir serait elle-même complètement transformée. On peut donc se demander jusqu'à quel point l'illusion

entre dans cette forme d'impératif catégorique donnée par Kant à l'idée du devoir, en conformité avec la conscience de l'humanité actuelle. Qui ne connaît les pages de Schopenhauer sur l'amour? Selon lui, ce serait une illusion qui doit sa force et sa persistance à ce que, sans elle, la conservation de l'espèce est impossible. Le « génie de l'espèce » nous dupe et nous fait servir à ses fins. La *loi* catégorique et impérative s'adressant au *libre arbitre* est peut-être aussi, *en partie*, une duperie de la nature, quoiqu'elle exprime certainement, à un autre point de vue, comme l'amour même, la plus profonde des vérités.

On voit combien le critère de la nécessité, invoqué par l'école de Kant, est insuffisant et peut devenir suspect quand il s'agit de vérité objective. Il faudrait précisément pouvoir se dépouiller de toute *nécessité* constitutionnelle, de tout intérêt humain et surtout animal ou vital, pour pouvoir contempler le vrai face à face. La sélection, qui imprime peu à peu dans l'espèce des croyances nécessaires, est à la fois une ouvrière de mensonge et une ouvrière de vérité. La méthode rigoureuse consiste à faire le partage. Ce n'est pas, ici encore, par les *impératifs* de Kant, ni par les *postulats volontaires* de M. Renouvier, mais par une série d'inductions et d'analyses qu'on pourra déterminer la part du vrai et du faux dans les croyances morales.

Nous ne considérons pas la tâche comme impossible. Pour l'accomplir, il faudrait, selon nous, dégager l'instinct moral pur et vraiment rationnel de ses accessoires animaux ; il faudrait montrer que, par cela même qu'un être conçoit l'*universel*, il doit y avoir en lui un point de contact avec l'*univers*, non plus seulement avec un milieu plus ou moins restreint, soit animal, soit social ; que la conservation de l'humanité intelligente et raisonnable, douée du pouvoir de comprendre et de vouloir l'universel, doit se confondre avec les lois de conservation de l'univers même ; qu'il y a ainsi coïncidence entre le vrai fond de notre pensée, de notre vouloir, et le vrai fond de la pensée ou du vouloir universel. En un mot, il faudrait montrer que le cœur de l'homme raisonnable et désintéressé bat à l'unisson avec le cœur même de la nature, malgré les apparences contraires, et que ses idées-forces sont ou peuvent devenir à la fin les idées directrices de l'univers. Telle serait la méthode d'un naturalisme élargi, embrassant dans ses formules toutes les données que fournit l'expérience intérieure, tenant compte de nos plus hauts sentimens et de nos volontés les plus hautes, aussi bien que de nos pensées les plus larges.

A cette première méthode, nous l'avons dit, doit s'en ajouter une autre, qui, au lieu de considérer seulement le réel, considère aussi l'idéal. L'idéalisme ne cherche plus seulement ce qui *est*, mais ce

qui peut être et doit être par le moyen des *idées* mêmes que nous en avons. Toute idée, en effet, est une force qui tend à réaliser son propre objet; il ne suffit donc pas de se demander, avec le naturalisme, si telle ou telle idée est actuellement réalisée et objective; il faut se demander encore et surtout si elle peut s'incarner elle-même, se rendre vraie en se concevant et en s'imposant au dehors. Nous parlions tout à l'heure du libre arbitre comme enveloppant peut-être quelque illusion que son utilité aurait rendue commune à tous les hommes; mais, outre que tout n'est pas illusoire dans cette idée, il reste toujours à savoir si elle ne peut pas éliminer progressivement ce qu'elle a de fictif, pour se réaliser dans ce qu'elle a de possible en même temps que de bon et de vraiment moral. Cette question, nous l'avons longuement traitée dans le travail spécial où nous avons essayé de montrer qu'en effet l'idée de liberté tend à nous rendre libres. En généralisant, nous appliquons le même procédé d'analyse à toutes nos idées directrices : chacune devient un moyen de sa propre réalité future. Si donc nos croyances naturelles, nos idées morales et sociales ne peuvent toujours instruire sur ce qui *est*, elles peuvent instruire sur ce qui *sera*, à la condition que ce qui sera dépende de nous et de notre idée même. L'avenir est une équation dans laquelle notre pensée entre comme facteur; l'équation du monde ne se résout pas sans nous et en dehors de nous : nous faisons partie des données du problème universel, nos idées sont parmi ses valeurs. De plus, comme les êtres intelligens sont légion, au moins sur la terre, la valeur qu'ils constituent ne peut être sans importance. Le rapport exact de cette valeur avec le tout, le degré de force qui appartient à nos idées non-seulement sur nous-mêmes, mais sur le cours des choses, voilà la grande inconnue. Nous ne pouvons ici que faire des inductions et des hypothèses, fondées à la fois sur la psychologie et la cosmologie.

Résumons, en terminant, la situation d'esprit à laquelle aboutit selon nous la spéculation métaphysique, et les conséquences pratiques qui en dérivent. D'une part, nous l'avons vu, l'idéal moral est *certain* comme idéal, c'est-à-dire qu'une société universelle d'êtres conscients, aimans, heureux, est certainement le plus haut objet de la pensée, du sentiment et de la volonté. D'autre part, la réalisation future de cet idéal est *incertaine*, parce qu'elle dépend à la fois de l'ensemble des volontés conscientes et de la coopération ou de la résistance finale que ces volontés peuvent rencontrer dans les forces encore inconscientes de la nature. La plus haute des certitudes vient donc coïncider en nous avec le plus anxieux des doutes : le suprême idéal est aussi le suprême incertain.

Telle est la position critique où la spéculation nous laisse. Dans la pratique, une nouvelle certitude intervient d'abord : c'est la nécessité d'agir et de décider notre choix, soit en faveur du bien universel, certain comme idéal et incertain comme réalité, soit en faveur de notre bien individuel, certain comme bien présent et égoïste, incertain comme bien final et actuellement en opposition avec le bien universel. De là l'alternative morale qui se pose au fond de toutes les consciences. Pour la résoudre, est-il nécessaire d'ériger, comme nous y invitent les disciples de Kant, les probabilités en certitudes, les possibilités en articles de foi, les doutes en dogmes, l'idéal souverainement persuasif en commandement impératif? — Nous avons essayé de montrer le contraire. La vraie moralité ne consiste pas à vouloir *croire*, encore moins à vouloir *affirmer* malgré ses doutes, mais à vouloir *agir* dans le doute même, en présence d'un bien aussi certain comme idéal que sa réalisation est incertaine; la moralité consiste à préférer le meilleur sous l'impulsion de l'espérance et de l'amour. C'est en ce sens purement pratique que le pari de Pascal est acceptable : il ne porte pas, comme l'a cru Pascal, comme le répètent MM. Renouvier et Secrétan, sur une chose à affirmer, mais sur une chose à entreprendre. De plus, le risque couru sous l'empire d'une idée-force n'est nullement analogue au pari que fait un spectateur près d'une table de jeu où la roulette tourne sans son concours : ici, l'idée influe sur le résultat même. Il serait donc moins inexact de comparer l'enjeu de notre effort (je ne dis pas de notre affirmation) à l'enjeu du soldat dans la bataille : nous sommes obligés en effet, non de parier en amateurs et de loin, comme ferait volontiers M. Renan, mais de parier de notre personne. Nous ne sommes même pas simples soldats : il faut que chacun de nous se fasse général en chef conçoive un plan de bataille, se forme une idée du monde et cherche les moyens de faire triompher la cause morale. C'est l'idée la plus vraie, soutenue par la volonté la plus forte, qui gagnera la bataille. Le nom que nous avons donné à l'application morale des idées métaphysiques distingue notre doctrine du dogmatisme de MM. Renouvier et Secrétan comme du dilettantisme de M. Renan : c'est une *spéculation* en pensée et en acte sur le sens du monde et de la vie. Chaque homme est à la fois spéculatif et spéculateur. L'acte moral exprime la manière dont sa conscience entière, avec ses idées, ses sentimens et ses tendances, réagit par rapport à la société humaine et à l'univers. C'est l'application à la conduite d'une thèse complexe de psychologie, de sociologie, de cosmologie et de métaphysique, thèse où vient se résumer la conception que l'homme se fait de sa propre nature, de ses rapports avec ses semblables, de

ses rapports avec le tout; l'idée morale est, en raccourci, une théorie métaphysique sur la valeur finale des choses, sur le dernier fond de la réalité et sur la vraie direction de l'idéal. Loin de dominer la théorie, la pratique n'est donc que la mise en œuvre d'une théorie plus ou moins confuse ou claire. La foi de Colomb était faite d'idées et de sentimens, non d'affirmations volontaires : elle était une idée dominatrice, une idée-force, et la volonté même de Colomb n'était que le prolongement intérieur de cette force, comme son voyage en était la propagation à l'extérieur : cette idée s'est manifestée à chaque vague franchie par son navire, elle s'est manifestée au rivage qu'il a pu aborder. Le sillage du navire a disparu pour nos yeux, quoique, comme les « vaisseaux de Pompée, » il fasse encore frémir la mer en secret; mais le sillage de l'idée, lui, est toujours visible : il ne s'effacera point tant qu'il y aura une civilisation nouvelle en Amérique, tant qu'il y aura communication entre l'Amérique et l'Europe, tant que, sous les océans, la pensée circulera d'un continent à l'autre avec le frisson de l'électricité. Nous sommes tous, comme Christophe Colomb, à la recherche d'un nouveau monde, avec le risque du grand naufrage, et nous agissons, comme Colomb, en vertu de spéculations vraies ou fausses sur l'au-delà dont un océan nous sépare.

Foi, espérance, charité, — ces trois vertus théologales du christianisme, comme les trois Grâces du paganisme, se tiennent par la main et sont étroitement enlacées; mais, dans ce chœur divin, ou, si l'on veut, dans cette union de vertus profondément humaines, c'est la pensée même de l'idéal, non une foi mystique, qui entraîne à sa suite l'espérance et l'amour. La pensée n'a pas besoin de faire appel à un acte mystérieux et vertigineux de libre arbitre, à un acte de croyance *au-delà* des raisons; sa foi n'est autre que sa bonne foi; la sincérité absolue est sa règle. Quant à l'espérance, la pensée l'enveloppe en elle-même, puisque penser un idéal, c'est en commencer déjà la réalisation à venir. Enfin la pensée enveloppe l'amour, puisque penser un idéal, c'est le penser pour autrui comme pour soi, et c'est déjà tendre à le réaliser pour les autres en même temps que pour soi. Voilà, croyons-nous, la vraie « religion dans les limites de la raison, » que cherchait Kant; elle est la métaphysique même, avec la morale qui en est l'application.

ALFRED FOUILLÉE.

LA

LÉGENDE DE KRISHNA

ET LES

ORIGINES DU BRAHMANISME

De la conquête de l'Inde par les Aryas sortit une des plus brillantes civilisations qu'ait connues la terre. Le Gange et ses affluens virent naître de grands empires et d'immenses capitales, comme Ayodhya, Hastinapoura et Indrapechta. Les récits épiques du *Mahabhârata* et les cosmogonies populaires des *Pouranas*, qui renferment les plus vieilles traditions historiques de l'Inde, parlent avec éblouissement de l'opulence royale, de la grandeur héroïque et de l'esprit chevaleresque de ces âges reculés. Rien de plus fier, mais aussi de plus noble, qu'un de ces rois aryens de l'Inde, debout sur son char de guerre, et qui commande à des armées d'éléphans, de chevaux et de fantassins. Un prêtre védique consacre ainsi son roi devant la foule assemblée : « Je t'ai amené au milieu de nous. Tout le peuple te désire. Le ciel est ferme; la terre est ferme; ces montagnes sont fermes; que le roi des familles soit ferme aussi. » Dans un code de lois postérieur, le Manava-Dharma-Sastra, on lit : « Ces maîtres du monde qui, ardens à s'entre-défaire, déploient leur vigueur dans la bataille, sans jamais tourner le visage, montent, après leur mort, directement au ciel. » De fait, ils se disent descendans des dieux, se croient leurs rivaux, prêts à le devenir eux-mêmes. L'obéissance filiale, le courage militaire avec un sentiment de protection généreuse vis-à-vis de tous, voilà l'idéal de l'homme.

Quant à la femme, l'épopée indoue, humble servante des brahmanes, ne nous la montre guere que sous les traits de l'épouse fidèle. Ni la Grèce ni les peuples du Nord n'ont imaginé dans leurs poèmes des épouses aussi délicates, aussi nobles, aussi exaltées que la passionnée Sita ou la tendre Damayanti.

Ce que l'épopée indoue ne nous dit pas, c'est le mystère profond du mélange des races et la lente incubation des idées religieuses qui amenèrent les changemens profonds dans l'organisation sociale de l'Inde védique. Les Aryas, conquérans de race pure, se trouvaient en présence de races très mêlées et très inférieures, où le type jaune et rouge se croisait sur un fond noir en nuances multiples. La civilisation indoue nous apparaît ainsi comme une formidable montagne, portant à sa base une race mélanienne, les sangs-mêlés sur ses flancs et les purs Aryens à son sommet. La séparation des castes n'étant pas rigoureuse à l'époque primitive, de grands mélanges se firent entre ces peuples. La pureté de la race conquérante s'altéra de plus en plus avec les siècles; mais, jusqu'à nos jours, on remarque la prédominance du type aryen dans les hautes classes et du type mélanien dans les classes inférieures. Or, des bas-fonds troubles de la société indoue s'éleva toujours, comme les miasmes des jongles mêlés à l'odeur des fauves, une vapeur brûlante de passions, un mélange de langueur et de férocité. Le sang noir surabondant a donné à l'Inde sa couleur spéciale. Il a affiné et efféminé la race. La merveille est que, malgré ce métissage, les idées dominantes de la race blanche aient pu se maintenir au sommet de cette civilisation à travers tant de révolutions.

Voilà donc la base ethnique de l'Inde bien définie : d'une part, le génie de la race blanche avec son sens moral et ses sublimes aspirations métaphysiques; de l'autre, le génie de la race noire avec ses énergies passionnelles et sa force dissolvante. Comment ce double génie se traduit-il dans l'antique histoire religieuse de l'Inde? Les plus anciennes traditions parlent d'une dynastie solaire et d'une dynastie lunaire. Les rois de la dynastie solaire prétendaient descendre du soleil; les autres se disaient fils de la lune. Mais ce langage symbolique recouvrait deux conceptions religieuses opposées, et signifiait que ces deux catégories de souverains se rattachaient à deux cultes différens. Le culte solaire donnait au Dieu de l'univers le sexe mâle. Autour de lui se groupait tout ce qu'il y avait de plus pur dans la tradition védique : la science du feu sacré et de la prière, la notion ésotérique du Dieu suprême, le respect de la femme, le culte des ancètres, la royauté élective et patriarcale. Le culte lunaire attribuait à la divinité le sexe féminin, sous le signe duquel les religions du cycle aryen ont toujours adoré la nature, et souvent la nature aveugle, inconsciente, dans ses ma-

nifestations violentes et terribles. Ce culte penchait vers l'idolâtrie et la magie noire, favorisait la polygamie et la tyrannie appuyées sur les passions populaires. — La lutte entre les fils du soleil et les fils de la lune, entre les Pandavas et les Kouravas, forme le sujet même de la grande épopée indoue, le Mahabhârata, sorte de résumé en perspective de l'histoire de l'Inde aryenne avant la constitution définitive du brahmanisme. Cette lutte abonde en combats acharnés, en aventures étranges et interminables. Au milieu de la gigantesque épopée, les Kouravas, les rois lunaires, sont vainqueurs. Les Pandavas, les nobles enfans du soleil, les gardiens des rites purs, sont détrônés et bannis. Ils errent exilés, cachés dans les forêts, réfugiés chez les anachorètes, en habits d'écorce, avec des bâtons d'ermite.

Les instincts d'en bas vont-ils triompher? Les puissances des ténèbres représentées dans l'épopée indoue par les Rakshasas noirs vont-elles l'emporter sur les Dévas lumineux? La tyrannie va-t-elle écraser l'élite sous son char de guerre, et le cyclone des passions mauvaises broyer l'autel védique, éteindre le feu sacré des ancêtres? Non, l'Inde n'en est qu'au début de son évolution religieuse. Elle va déployer son génie métaphysique et organisateur dans l'institution du brahmanisme. Les prêtres qui desservaient les rois et les chefs sous le nom de *pourohitas* (préposés au sacrifice du feu) étaient déjà devenus leurs conseillers et leurs ministres. Ils avaient de grandes richesses et une influence considérable. Mais ils n'auraient pu donner à leur caste cette autorité souveraine, cette position inattaquable au-dessus du pouvoir royal lui-même, sans le secours d'une autre classe d'hommes qui personnifie l'esprit de l'Inde dans ce qu'il a de plus original et de plus profond. Ce sont les anachorètes.

Depuis un temps immémorial, ces ascètes habitaient des ermitages au fond des forêts, au bord des fleuves ou dans les montagnes, près des lacs sacrés. On les trouvait tantôt seuls, tantôt assemblés en confréries, mais toujours unis dans un même esprit. On reconnaît en eux les rois spirituels, les maîtres véritables de l'Inde. Héritiers des anciens sages, des rishis, eux seuls possédaient l'interprétation secrète des Védas. En eux vivait le génie de l'ascétisme, de la science occulte, des pouvoirs transcendans. Pour atteindre cette science et ce pouvoir, ils bravent tout. la faim, le froid, le soleil brûlant, l'horreur des jongles. Sans défense dans leur cabane de bois, ils vivent de prière et de méditation. De la voix, du regard, ils appellent ou éloignent les serpens, apaisent les lions et les tigres. Heureux qui obtient leur bénédiction : il aura les Dévas pour amis ! Malheur à qui les maltraite ou les tue : leur malédiction, disent les poetes, poursuit le coupable jusque dans sa troisième incarnation.

Les rois tremblent devant leurs menaces, et, chose curieuse, ces ascètes font même peur aux dieux. Dans le Ramayana, Viçvamitra, un roi devenu ascète, acquiert un tel pouvoir par ses austérités et ses méditations, que les dieux tremblent pour leur existence. Alors Indra lui envoie la plus ravissante des Apsaras, qui vient se baigner dans le lac, devant la hutte du saint. L'anachorète est séduit par la nymphe céleste ; un héros naît de leur union, et pour quelques milliers d'années l'existence de l'univers est garantie. Sous ces exagérations poétiques, on devine le pouvoir réel et supérieur des anachorètes de la race blanche, qui, d'une divination profonde, d'une volonté intense, gouvernent l'âme orageuse de l'Inde du fond de leurs forêts.

C'est du sein de la confrérie des anachorètes que devait sortir la révolution sacerdotale qui fit de l'Inde la plus formidable des théocraties. La victoire du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel, de l'anachorète sur le roi, d'où naquit la puissance du brahmanisme, advint par un réformateur de premier ordre. En réconciliant les deux génies en lutte, celui de la race blanche et de la race noire, les cultes solaires et les cultes lunaires, cet homme divin fut le véritable créateur de la religion nationale de l'Inde. En outre, par sa doctrine, ce puissant génie jeta dans le monde une idée nouvelle, d'une portée immense : celle du verbe divin ou de la divinité incarnée et manifestée par l'homme. Ce premier des messies, cet aîné des fils de Dieu, fut Krishna.

Sa légende a cet intérêt capital qu'elle résume et dramatise toute la doctrine brahmanique. Seulement elle est restée comme éparse et flottante dans la tradition, par cette raison que la force plastique fait absolument défaut au génie indou. Le récit confus et mythique du *Vishnou-Pourana* renferme cependant des données historiques sur Krishna, d'un caractère individuel et saillant. D'autre part, le *Bhagavadgita*, ce merveilleux fragment interpolé dans le grand poème du *Mahabhârata*, et que les brahmanes considèrent comme un de leurs livres les plus sacrés, contient dans toute sa pureté la doctrine qu'on lui attribue. C'est en lisant ces deux livres que la figure du grand initiateur religieux de l'Inde m'est apparue avec la persuasion des êtres vivans. Je raconterai donc l'histoire de Krishna en puisant à ces deux sources, dont l'une représente la tradition populaire et l'autre celle des initiés.

I. — LE ROI DE MADOURA.

Au commencement de l'âge du Kali-Youg, vers l'an 3000 avant notre ère (selon la chronologie des brahmanes), la soif de l'or et du pouvoir envahit le monde. Pendant plusieurs siècles, disent les an-

ciens sages, Agni, le feu céleste qui forme le corps glorieux des Dévas et qui purifie l'âme des hommes, avait répandu sur la terre ses effluves éthérés. Mais le souffle brûlant de Kali, la déesse du Désir et de la Mort, qui sort des abîmes de la terre comme une haleine embrasée, passait alors sur tous les cœurs. La justice avait régné avec les nobles fils de Pandou, les rois solaires qui obéissaient à la voix des sages. Vainqueurs, ils pardonnaient aux vaincus et les traitaient en égaux. Mais depuis que les fils du soleil avaient été exterminés ou chassés de leurs trônes et que leurs rares descendans se cachaient chez les anachorètes, l'injustice, l'ambition et la haine avaient pris le dessus. Changeans et faux comme l'astre nocturne dont ils avaient pris le symbole, les rois lunaires se faisaient une guerre sans merci. L'un cependant avait réussi à dominer tous les autres par la terreur et de singuliers prestiges.

Dans le nord de l'Inde, au bord d'un large fleuve, brillait une ville puissante. Elle avait douze pagodes, dix palais, cent portes flanquées de tours. Des étendards multicolores flottaient sur ses hauts murs, semblables à des serpens ailés. C'était la hautaine Madoura, imprenable comme la forteresse d'Indra. Là régnait Kansa, au cœur tortueux, à l'âme insatiable. Il ne souffrait autour de lui que des esclaves, il ne croyait posséder que ce qu'il avait terrassé, et ce qu'il possédait ne lui semblait rien auprès de ce qui lui restait à conquérir. Tous les rois qui reconnaissaient des cultes lunaires lui avaient rendu hommage. Mais Kansa songeait à soumettre toute l'Inde, de Lanka jusqu'à l'Himavat. Pour accomplir ce dessein, il s'allia à Kalayéni, maître des monts Vyndhia, le puissant roi des Yavanas, les hommes à la face jaune. En sectateur de la déesse Kali, Kalayéni s'était adonné aux arts ténébreux de la magie noire. On l'appelait l'ami des Rakshasas ou des démons noctivagues et le roi des serpens, parce qu'il se servait de ces animaux pour terrifier son peuple et ses ennemis. Au fond d'une forêt épaisse se trouvait le temple de la déesse Kali, creusé dans une montagne; immense caverne noire dont on ignorait le fond et dont l'entrée était gardée par des colosses à têtes d'animaux, taillés dans le roc. C'est là qu'on amenait ceux qui voulaient rendre hommage à Kalayéni pour obtenir de lui quelque pouvoir secret. Il apparaissait à l'entrée du temple, au milieu d'une multitude de serpens monstrueux qui s'entortillaient autour de son corps et se dressaient au commandement de son sceptre. Il forçait ses tributaires à se prosterner devant ces animaux, dont les têtes enchevêtrées surplombaient la sienne. En même temps, il murmurait une formule mystérieuse. Ceux qui avaient accompli ce rite et adoré les serpens obtenaient, disait-on, d'immenses faveurs et tout ce qu'ils désiraient. Mais ils tombaient

irrévocablement au pouvoir de Kalayéni. De loin ou de près, ils restaient ses esclaves. Essayaient-ils de lui désobéir, de lui échapper, à quelque distance qu'ils fussent, ils croyaient voir se dresser devant eux le terrible magicien entouré de ses reptiles, ils se voyaient environnés de leurs têtes sifflantes, paralysés par leurs yeux fascinateurs. Kansa demanda à Kalayéni son alliance. Le roi des Yavanas lui promit l'empire de la terre, à condition qu'il épouserait sa fille.

Fière comme une antilope et souple comme un serpent était la fille du roi magicien, la belle Nysoumba, aux pendeloques d'or, aux seins d'ébène. Son visage ressemblait à un nuage sombre nuancé de reflets bleuâtres par la lune, ses yeux à deux éclairs, sa bouche avide à la pulpe d'un fruit rouge aux pépins blancs. On eût dit Kali elle-même, la déesse du Désir. Bientôt elle régna en maîtresse sur le cœur de Kansa, et soufflant sur toutes ses passions en fit un brasier ardent. Kansa avait un palais rempli de femmes de toutes les couleurs, mais il n'écoutait que Nysoumba.

— Que j'aie de toi un fils, lui dit-il, et j'en ferai mon héritier. Alors je serai le maître de la terre et je ne craindrai plus personne.

Cependant Nysoumba n'avait point de fils, et son cœur s'en irritait. Elle enviait les autres femmes de Kansa dont les amours avaient été fécondes. Elle faisait multiplier par son père les sacrifices à Kali, mais son sein demeurait stérile comme une terre brûlée par la fièvre. Alors le roi de Madoura ordonna de faire devant toute la ville le grand sacrifice du feu et d'invoquer tous les Dévas. Les femmes de Kansa et le peuple y assistèrent en grande pompe. Prosternés devant le feu, les prêtres invoquèrent par leurs chants le grand Varouna, Indra, les Açwins et les Marouts. La reine Nysoumba s'approcha et jeta dans le feu une poignée de parfums d'un geste de défi, en prononçant une formule magique dans une langue inconnue. La fumée s'épaissit, les flammes tourbillonnèrent, et les prêtres épouvantés s'écrièrent :

— O reine, ce ne sont pas les Dévas, mais les Rakshasas qui ont passé sur le feu. Ton sein restera stérile. — Kansa s'approcha du feu à son tour et dit au prêtre :

— Alors dis-moi de laquelle de mes femmes naîtra le maître du monde ?

A ce moment, Dévaki, la sœur du roi, s'approcha du feu. C'était une vierge au cœur simple et pur qui avait passé son enfance à filer et à tisser, et qui vivait comme dans un songe. Son corps était sur la terre, son âme semblait toujours au ciel. Dévaki s'agenouilla humblement, en priant les Dévas qu'ils donnassent un fils à son frère et à la belle Nysoumba. Le prêtre regarda tour à tour le feu et la vierge. Tout à coup il s'écria plein d'étonnement :

— O roi de Madoura, aucun de tes fils ne sera le maître du monde ! Il naîtra dans le sein de ta sœur que voici.

Grande fut la consternation de Kansa et la colère de Nysoumba à ces paroles. Quand la reine se trouva seule avec le roi, elle lui dit :

— Il faut que Dévaki périsse sur-le-champ !

— Comment, répondit Kansa, ferais-je périr ma sœur? Si les Devas la protègent, leur vengeance retombera sur moi.

— Alors, dit Nysoumba pleine de fureur, qu'elle règne à ma place et que ta sœur mette au monde celui qui te fera périr honteusement. Mais moi, je ne veux plus régner avec un lâche qui a peur des Dévas, et je m'en retourne chez mon père Kalayéni.

Les yeux de Nysoumba lançaient des feux obliques, les pendeloques s'agitaient sur son cou noir et luisant. Elle se roula par terre, et son beau corps se tordit comme un serpent en fureur. Kansa, menacé de la perdre et fasciné d'une volupté terrible, fut saisi de peur et mordu d'un nouveau désir.

— Eh bien ! dit-il, Dévaki périra ; mais ne me quitte pas.

Un éclair de triomphe brilla dans les yeux de Nysoumba, une onde de sang empourpra son visage noir. Elle se releva d'un bond et enlaça le tyran dompté de ses bras souples. Puis, l'effleurant de ses seins d'ébène d'où s'exhalaient des parfums capiteux et le touchant de ses lèvres brûlantes, elle murmura à voix basse :

— Nous offrirons un sacrifice à Kali, la déesse du Désir et de la Mort, et elle nous donnera un fils qui sera le maître du monde !

Cependant, cette nuit même, le pourohita, chef du sacrifice, vit en songe le roi Kansa qui tirait l'épée contre sa sœur. Aussitôt il se rendit chez la vierge Dévaki, lui annonça qu'un danger de mort la menaçait, et lui ordonna de s'enfuir sans tarder chez les anachorètes. Dévaki, instruite par le prêtre du feu, déguisée en pénitente, sortit du palais de Kansa et quitta la ville de Madoura sans que personne s'en aperçût. De grand matin, les soldats cherchèrent la sœur du roi pour la mettre à mort, mais ils trouvèrent sa chambre vide. Le roi interrogea les gardiens de la ville. Ils répondirent que les portes étaient restées fermées toute la nuit. Mais dans leur sommeil ils avaient vu les murs sombres de la forteresse se briser sous un rayon de lumière, et une femme sortir de la ville en suivant ce rayon. Kansa comprit qu'une puissance invincible protégeait Dévaki. Dès lors, la peur entra dans son âme, et il se mit à haïr sa sœur d'une haine mortelle.

II. — LA VIERGE DÉVAKI

Quand Dévaki, habillée d'un vêtement d'écorces qui cachait sa beauté, entra dans les vastes solitudes des bois géans, elle chan-

celait, épuisée de fatigue et de faim. Mais à peine eut-elle senti l'ombre de ces bois admirables, goûté les fruits du manguier et respiré la fraîcheur d'une source, qu'elle se ranima comme une fleur languissante. Elle entra d'abord sous des voûtes énormes, formées par des troncs massifs dont les branches se replantaient dans le sol et multiplaient à l'infini leurs arcades. Longtemps elle y marcha à l'abri du soleil, comme dans une pagode sombre et sans issue. Le bourdonnement des abeilles, le cri des paons amoureux, le chant des kokilas et de mille oiseaux l'attiraient toujours plus avant. Et toujours plus immenses devenaient les arbres, la forêt toujours plus profonde et plus enchevêtrée. Les troncs se serraient derrière les troncs, les feuillages se bombaient sur les feuillages en coupoles, en pylônes grandissans. Tantôt Dévaki glissait dans des couloirs de verdure où le soleil jetait des avalanches de lumière et où gisaient des troncs renversés par la tempête. Tantôt elle s'arrêtait sous des berceaux de manguiers et d'açokas, d'où retombaient des guirlandes de lianes et des pluies de fleurs. Des daims et des panthères bondissaient dans les fourrés ; souvent aussi des buffles faisaient craquer les branches, ou bien une troupe de singes passait dans les feuillages en poussant des cris. Elle marcha ainsi toute la journée. Vers le soir, au-dessus d'un bois de bambous, elle aperçut la tête immobile d'un sage éléphant. Il regarda la vierge d'un air intelligent et protecteur, et leva sa trompe comme pour la saluer. Alors la forêt s'éclaircit, et Dévaki aperçut un paysage d'une paix profonde, d'un charme céleste et paradisiaque.

Devant elle s'épandait un étang semé de lotus et de nymphéas bleus : son sein d'azur s'ouvrait dans la grande forêt chevelue comme un autre ciel. Des cigognes pudiques rêvaient immobiles sur ses rives, et deux gazelles buvaient dans ses ondes. Sur l'autre bord souriait, à l'abri des palmiers, l'ermitage des anachorètes. Une lumière rose et tranquille baignait le lac, les bois et la demeure des saints rishis. A l'horizon, la cime blanche du mont Mérou dominait l'océan des forêts. L'haleine d'un fleuve invisible animait les plantes, et le tonnerre tamisé d'une cataracte lointaine errait dans la brise comme une caresse ou comme une mélodie.

Au bord de l'étang, Dévaki vit une barque. Debout auprès, un homme d'un âge mûr, un anachorète, semblait attendre. Silencieusement, il fit signe à la vierge d'entrer dans la barque et prit les avirons. Pendant que la nacelle s'élançait en frôlant les nymphéas, Dévaki vit la femelle d'un cygne nager sur l'étang. D'un vol hardi, un cygne mâle, venu par les airs, se mit à décrire de grands cercles autour d'elle, puis il s'abattit sur l'eau auprès de sa compagne en frémissant de son plumage de neige. A cette vue, Dévaki tres-

saillit profondément sans savoir pourquoi. Mais la barque avait touché la rive opposée, et la vierge aux yeux de lotus se trouva devant le roi des anachorètes : Vasichta.

Assis sur une peau de gazelle et vêtu lui-même d'une peau d'antilope noire, il avait l'air vénérable d'un dieu plutôt que d'un homme. Depuis soixante ans, il ne se nourrissait que de fruits sauvages. Sa chevelure et sa barbe étaient blanches comme les cimes de l'Himavat, sa peau transparente, le regard de ses yeux vagues tourné au dedans par la méditation. En voyant Dévaki, il se leva et la salua par ces mots : « Dévaki, sœur de l'illustre Kansa, sois la bienvenue parmi nous. Guidée par Mahadéva, le maître suprême, tu as quitté le monde des misères pour celui des délices. Car te voilà près des saints rishis, maîtres de leurs sens, heureux de leur destinée et désireux de la voie du ciel. Depuis longtemps, nous t'attendions comme la nuit attend l'aurore. Car nous sommes l'œil des Dévas fixé sur le monde, nous qui vivons au plus profond des forêts. Les hommes ne nous voient pas, mais nous voyons les hommes et nous suivons leurs actions. L'âge sombre du désir, du sang et du crime sévit sur la terre. Nous t'avons élue pour l'œuvre de délivrance, et les Dévas t'ont choisie par nous. Car c'est dans le sein d'une femme que le rayon de la splendeur divine doit recevoir une forme humaine. »

A ce moment, les rishis sortaient de l'ermitage pour la prière du soir. Le vieux Vasichta leur ordonna de s'incliner jusqu'à terre devant Dévaki. Ils se courbèrent, et Vasichta reprit : « Celle-là sera notre mère à tous, puisque d'elle naîtra l'esprit qui doit nous régénérer. » Puis se tournant vers elle : « Va, ma fille, les rishis te conduiront à l'étang voisin où demeurent les sœurs pénitentes. Tu vivras parmi elles et les mystères s'accompliront. »

Dévaki alla vivre dans l'ermitage entouré de lianes, chez les femmes pieuses qui nourrissent les gazelles apprivoisées en se livrant aux ablutions et aux prières. Dévaki prenait part à leurs sacrifices. Une femme âgée lui donnait les instructions secrètes. Ces pénitentes avaient reçu l'ordre de la vêtir comme une reine, d'étoffes exquises et parfumées, et de la laisser errer seule en pleine forêt. Et la forêt pleine de parfums, de voix et de mystères, attirait la jeune fille. Quelquefois elle rencontrait des cortèges de vieux anachorètes qui revenaient du fleuve. En la voyant, ils s'agenouillaient près d'elle, puis reprenaient leur route. Un jour, près d'une source voilée de lotus roses, elle aperçut un jeune anachorète en prière. Il se leva à son approche, jeta sur elle un regard triste et profond, et s'éloigna en silence. Et les figures graves des vieillards, et l'image des deux cygnes, et le regard du jeune anachorète hantaient la vierge dans ses rêves. Près de la source, il y avait un

arbre d'âge immémorial aux larges branches, que les saints rishis appelaient « l'arbre de vie. » Dévaki aimait à s'asseoir à son ombre. Souvent elle s'y assoupissait, visitée par des visions étranges. Des voix chantaient derrière les feuillages : « Gloire à toi, Dévaki! Il viendra couronné de lumière, ce fluide pur émané de la grande âme, et les étoiles pâliront devant sa splendeur. — Il viendra, et la vie défiera la mort, et il rajeunira le sang de tous les êtres. — Il viendra plus doux que le miel et l'amrita, plus pur que l'agneau sans tache et la bouche d'une vierge, et tous les cœurs seront transportés d'amour. — Gloire, gloire, gloire à toi, Dévaki (1)! » Étaient-ce les anachorètes? Étaient-ce les Dévas qui chantaient ainsi? Parfois il lui semblait qu'une influence lointaine ou une présence mystérieuse, comme une main invisible étendue sur elle, la forçait à dormir. Alors elle tombait dans un sommeil profond, suave, inexplicable, d'où elle sortait confuse et troublée. Elle se retournait comme pour chercher quelqu'un, mais ne voyait jamais personne. Seulement elle trouvait quelquefois des roses semées sur son lit de feuilles ou une couronne de lotus entre ses mains.

Un jour Dévaki tomba dan une extase plus profonde. Elle entendit une musique céleste, comme un océan de harpes et de voix divines. Tout à coup le ciel s'ouvrit en abîmes de lumière. Des milliers d'êtres splendides la regardaient. et, dans l'éclat d'un rayon fulgurant, le soleil des soleils, Mahadéva, lui apparut sous forme humaine. Alors, ayant été *adombrée* par l'Esprit des mondes, elle perdit connaissance, et dans l'oubli de la terre, dans une félicité sans bornes, elle conçut l'enfant divin (2).

Quand sept lunes eurent décrit leurs cercles magiques autour de la forêt sacrée, le chef des anachorètes fit appeler Dévaki : « La volonté des Dévas s'est accomplie, dit-il. Tu as conçu dans la pu-

(1) Atharva-Véda.

(2 Une remarque est indispensable ici sur le sens symbolique de la légende et sur l'origine réelle de ceux qui ont porté dans l'histoire le nom de *fils de Dieu*. Selon la doctrine secrète de l'Inde, qui fut aussi celle des initiés de l'Égypte et de la Grèce, l'âme humaine est fille du ciel, puisque avant de naître sur la terre elle a eu une série d'existences corporelles et spirituelles. Le père et la mère n'engendrent donc que le corps de l'enfant, puisque son âme vient d'ailleurs. Cette loi universelle s'impose à tous. Les plus grands prophètes, ceux-là même en qui le Verbe divin a parlé, ne sauraient y échapper. Et, en effet, du moment que l'on admet la préexistence de l'âme, la question de savoir quel a été le père devient secondaire. Ce qu'il importe de croire, c'est que ce prophète vient d'un monde divin. Et cela, les vrais fils de Dieu l'affirment par leur vie et par leur mort. — Mais les initiés antiques n'ont pas cru devoir faire connaître ces choses au vulgaire. Quelques-uns de ceux qui ont paru dans le monde comme des envoyés divins furent des fils d'initiés, et leurs mères avaient fréquenté les temples afin de concevoir des élus.

reté du cœur et dans l'amour divin. Vierge et mère, nous te saluons. Un fils naîtra de toi qui sera le sauveur du monde. Mais ton frère Kansa te cherche pour te faire périr avec le fruit tendre que tu portes dans tes flancs. Il faut lui échapper. Les frères vont te guider chez les pâtres qui habitent au pied du mont Mérou, sous les cèdres odorans, dans l'air pur de l'Himavat. Là, tu mettras au monde ton fils divin et tu l'appelleras : Krishna, le sacré. Mais qu'il ignore son origine et la tienne; ne lui en parle jamais. Va sans crainte, car nous veillons sur toi. »

Et Dévaki s'en alla chez les pasteurs du mont Mérou.

III. — LA JEUNESSE DE KRISHNA.

Au pied du mont Mérou s'étendait une fraîche vallée semée de pâturages et dominée par de vastes forêts de cèdres, où glissait le souffle pur de l'Himavat. Dans cette vallée haute habitait une peuplade de pâtres sur laquelle régnait le patriarche Nanda, l'ami des anachorètes. C'est là que Dévaki trouva un refuge contre les persécutions du tyran de Madoura; et c'est là, dans la demeure de Nanda, qu'elle mit au monde son fils Krishna. Excepté Nanda, personne ne sut qui était l'étrangère et d'où lui venait ce fils. Les femmes du pays dirent seulement : « C'est un fils des Gandharvas (1). Car les musiciens d'Indra doivent avoir présidé aux amours de cette femme, qui ressemble à une nymphe céleste, à une Apsara. » L'enfant merveilleux de la femme inconnue grandit parmi les troupeaux et les bergers, sous l'œil de sa mère. Les pâtres l'appelèrent « le Rayonnant, » parce que sa seule présence, son sourire et ses grands yeux avaient le don de répandre la joie. Animaux, enfans, femmes, hommes, tout le monde l'aimait, et il semblait aimer tout le monde, souriant à sa mère, jouant avec les brebis et les enfans de son âge ou parlant avec les vieillards. L'enfant Krishna était sans crainte, plein d'audace et d'actions surprenantes. Quelquefois on le rencontrait dans les bois, couché sur la mousse, étreignant de jeunes panthères et leur tenant la gueule ouverte sans qu'elles osassent le mordre. Il avait aussi des immobilités subites, des étonnemens profonds, des tristesses étranges. Alors il se tenait à l'écart, et grave, absorbé, regardait sans répondre. Mais par-dessus toute chose et tous les êtres, Krishna adorait sa jeune mère, si belle, si radieuse, qui lui parlait du ciel des Dévas, de combats héroïques et des choses merveilleuses qu'elle avait ap-

(1) Ce sont les génies qui, dans toute la poésie indoue, sont censés présider aux mariages d'amour.

prises chez les anachorètes. Et les pâtres, qui conduisaient leurs troupeaux sous les cèdres du mont Mérou, disaient : « Quelle est cette mère et quel est son fils? Quoique vêtue comme nos femmes, elle ressemble à une reine. L'enfant merveilleux est élevé avec les nôtres, et cependant il ne leur ressemble pas. Est-ce un génie? Est-ce un dieu? Quel qu'il soit, il nous portera bonheur. »

Quand Krishna eut quinze ans, sa mère Dévaki fut rappelée par le chef des anachorètes. Un jour elle disparut sans dire adieu à son fils. Krishna, ne la voyant plus, alla trouver le patriarche Nanda et lui dit :

— Où est ma mère?

Nanda répondit en courbant la tête :

— Mon enfant, ne m'interroge pas. Ta mère est partie pour un long voyage. Elle est retournée au pays d'où elle est venue, et je ne sais pas quand elle reviendra.

Krishna ne répondit rien, — mais il tomba dans une rêverie si profonde, que tous les enfans s'écartaient de lui comme saisis d'une crainte superstitieuse. Krishna abandonna ses compagnons, quitta leurs jeux et, perdu dans ses pensées, s'en alla seul sur le mont Mérou. Il erra ainsi plusieurs semaines. Un matin, il parvint sur une haute cime boisée d'où la vue s'étendait sur la chaîne de l'Himavat. Tout à coup, il aperçut près de lui un grand vieillard en robe blanche d'anachorète, debout sous les cèdres géans, dans la lumière matinale. Il paraissait âgé de cent ans. Sa barbe de neige et son front chauve brillaient de majesté. L'enfant plein de vie et le centenaire se regardèrent longtemps. Les yeux du vieillard se reposaient avec complaisance sur Krishna. Mais Krishna fut si émerveillé de le voir, qu'il resta muet d'admiration. Quoiqu'il le vît pour la première fois, il lui semblait connu.

— Qui cherches-tu? dit enfin le vieillard.

— Ma mère.

— Elle n'est plus ici.

— Où la retrouverai-je?

— Chez celui qui ne change jamais.

— Mais comment le trouver, Lui?

— Cherche.

— Et toi, te reverrai-je?

— Oui ; quand la fille du Serpent poussera le fils du Taureau au crime, alors tu me reverras dans une aurore de pourpre. Alors tu égorgeras le Taureau et tu écraseras la tête du Serpent. Fils de Mahadéva, sache que toi et moi nous ne faisons qu'un en Lui! Cherche-le, — cherche, cherche toujours!

Et le vieillard étendit les mains en signe de bénédiction. Puis il

se retourna et fit quelques pas sous les hauts cèdres, dans la direction de l'Himavat. Soudain, il sembla à Krishna que sa forme majestueuse devenait transparente, puis elle tremblota et disparut, sous le scintillement des aiguilles, dans une vibration lumineuse (1).

Quand Krishna redescendit du mont Mérou, il parut comme transformé. Une énergie nouvelle irradiait de son être. Il rassembla ses compagnons et leur dit : « Allons lutter contre les taureaux et les serpens ; allons défendre les bons et terrasser les méchans. » L'arc en main et l'épée au flanc, Krishna et ses compagnons, les fils des pâtres transformés en guerriers, se mirent à battre les forêts en luttant contre les bêtes fauves. Au fond des bois, on entendit des hurlemens d'hyènes, de chacals et de tigres, et les cris de triomphe des jeunes gens devant les animaux abattus. Krishna tua et dompta des lions ; il fit la guerre à des rois et délivra des peuplades opprimées. Mais la tristesse demeurait au fond de son cœur. Ce cœur n'avait qu'un désir profond, mystérieux, inavoué : retrouver sa mère et revoir l'étrange, le sublime vieillard. Il se souvenait de ses paroles : « Ne m'a-t-il pas promis que je le reverrais, quand j'écraserais la tête du serpent ? Ne m'a-t-il pas dit que je retrouverais ma mère auprès de celui qui ne change jamais ? » Mais il avait eu beau lutter, vaincre, tuer ; il n'avait revu ni le vieillard sublime ni sa mère radieuse. Un jour, il entendit parler de Kalayéni, le roi des serpens, et il demanda à lutter avec la plus terrible de ses bêtes en présence du magicien noir. On disait que cet animal, dressé par Kalayéni, avait déjà dévoré des centaines d'hommes et que son regard glaçait d'épouvante les plus courageux. Du fond du temple ténébreux de Kali, Krishna vit sortir à l'appel de Kalayéni un long reptile d'un bleu verdâtre. Le serpent dressa lentement son corps épais, enfla sa crête rouge, et ses yeux perçans s'allumèrent dans sa tête monstrueuse casquée d'écailles luisantes. « Ce serpent, dit Kalayéni, sait bien des choses ; c'est un démon puissant. Il ne les dira qu'à celui qui le tuera, mais il tue ceux qui succombent. Il t'a vu ; il te regarde, tu es en son pouvoir. Il ne te reste qu'à l'adorer ou à périr dans une lutte insensée. » A ces paroles, Krishna fut indigné ; car il sentait que son cœur était comme la pointe de la foudre. Il regarda le serpent et se jeta sur lui en l'empoignant au-dessous de la tête. L'homme et le serpent roulèrent sur les marches du temple. Mais avant que le reptile l'eût enlacé de ses anneaux, Krishna lui trancha la tête de son glaive, et se dégageant du corps qui se tordait encore, le jeune vainqueur éleva d'un air de triomphe la tête

(1) C'est une croyance constante en Inde que les grands ascètes peuvent se manifester à distance sous une apparence visible, pendant que leur corps reste plongé dans un sommeil cataleptique.

du serpent dans sa main gauche. Cependant, cette tête vivait encore, elle regardait toujours Krishna, et lui dit : « Pourquoi m'as-tu tué, fils de Mahadéva? Crois-tu trouver la vérité en tuant les vivans? Insensé, tu ne la trouveras qu'en agonisant toi-même. La mort est dans la vie, la vie est dans la mort. Crains la fille du serpent et le sang répandu. Prends garde! prends garde! » En parlant ainsi, le serpent mourut. Krishna laissa tomber sa tête et s'en alla plein d'horreur. Mais Kalayéni dit : « Je ne peux rien sur cet homme; Kali seule pourrait le dompter par un charme. »

Après un mois d'ablutions et de prières au bord du Gange, après s'être purifié dans la lumière du soleil et dans la pensée de Mahadéva, Krishna s'en revint à son pays natal, chez les pasteurs du mont Mérou.

La lune d'automne montrait sur les bois de cèdres son globe resplendissant, et, de nuit, l'air s'embaumait de la senteur des lis sauvages dans lesquels les abeilles font leurs murmures le long du jour. Assis sous un grand cèdre, au bord d'une pelouse, Krishna, lassé des vains combats de la terre, rêvait aux combats célestes et à l'infini du ciel. Plus il pensait à sa mère radieuse et au vieillard sublime, plus ses exploits enfantins lui paraissaient méprisables, et plus les choses célestes devenaient vivantes en lui. Un charme consolant, un divin ressouvenir l'inondait tout entier. Alors un hymne de reconnaissance à Mahadéva monta de son cœur et déborda de ses lèvres sur une mélodie suave et divine. Attirées par ce chant merveilleux, les Gopis, les filles et les femmes des bergers, sortirent de leur demeure. Les premières, ayant aperçu des vieillards de leur famille sur leur route, rentrèrent aussitôt, après avoir fait semblant de cueillir une fleur. Quelques-unes s'approchèrent davantage en appelant : Krishna! Krishna! puis elles s'enfuirent toutes honteuses. S'enhardissant peu à peu, les femmes entourèrent Krishna par groupes, comme des gazelles timides et curieuses, charmées par ses mélodies. Mais lui, perdu dans le songe des dieux, ne les voyait pas. Excitées de plus en plus par son chant, les Gopis commencèrent par s'impatienter de n'être point remarquées. Nichdali, la fille de Nanda, était tombée les yeux fermés dans une sorte d'extase. Mais Sarasvati, sa sœur, plus hardie, se glissa près du fils de Dévaki et se pressa à son côté; puis, d'une voix caressante :

— Oh! Krishna, dit-elle, ne vois-tu pas que nous t'écoutons et que nous ne pouvons plus dormir dans nos demeures? Tes mélodies nous ont enchantées, ô héros adorable! et nous voilà enchaînées à ta voix, et nous ne pouvons plus nous passer de toi.

— Oh! chante encore, dit une jeune fille; enseigne-nous à moduler nos voix!

— Apprends-nous la danse, dit une femme.

Et Krishna, sortant de son rêve, jeta sur les Gopis des regards bienveillans. Il leur adressa de douces paroles et, leur prenant la main, les fit asseoir sur le gazon, à l'ombre des grands cèdres, sous la lumière de la lune brillante. Alors, il leur raconta ce qu'il avait vu en lui-même : l'histoire des dieux et des héros, les guerres d'Indra et les exploits du divin Rama. Femmes et jeunes filles écoutaient ravies. Ces récits duraient jusqu'à l'aube. Quand l'aurore rose montait derrière le mont Mérou et que les kokilas commençaient à gazouiller sous les cèdres, les filles et les femmes des Gopas regagnaient furtivement leurs demeures. Mais, le lendemain, dès que la lune magique montrait sa faucille, elles revenaient plus avides. Krishna, voyant qu'elles s'exaltaient à ses récits, leur enseigna à chanter de leurs voix et à figurer de leurs gestes les actions sublimes des héros et des dieux. Il donna aux unes des vinas aux cordes frémissantes comme des âmes, aux autres des cymbales sonores comme les cœurs des guerriers, aux autres des tambours qui imitent le tonnerre. Et, choisissant les plus belles, il les animait de ses pensées; ainsi, les bras étendus, marchant et se mouvant en un rêve divin, les danseuses sacrées représentaient la majesté de Varouna, la colère d'Indra tuant le dragon, ou le désespoir de Maya délaissée. Ainsi les combats et la gloire éternelle des dieux que Krishna avait contemplés en lui-même revivaient dans ces femmes heureuses et transfigurées.

Un matin, les Gopis s'étaient dispersées. Les timbres de leurs instrumens variés, de leurs voix chantantes et rieuses, s'étaient perdus au loin. Krishna, resté seul sous le grand cèdre, vit venir à lui les deux filles de Nanda : Sarasvati et Nichdali. Elles s'assirent à ses côtés. Sarasvati, jetant ses bras autour du cou de Krishna et faisant résonner ses bracelets, lui dit : « En nous enseignant les chants et les danses sacrées, tu as fait de nous les plus heureuses des femmes; mais nous serons les plus malheureuses quand tu nous auras quittées. Que deviendrons-nous quand nous ne te verrons plus? Oh! Krishna! épouse-nous, ma sœur et moi, nous serons tes femmes fidèles, et nos yeux n'auront pas la douleur de te perdre. » Pendant que Sarasvati parlait ainsi, Nichdali ferma les paupières comme si elle tombait en extase.

— Nichdali, pourquoi fermes-tu les yeux? demanda Krishna.

— Elle est jalouse, répondit Sarasvati en riant; elle ne veut pas voir mes bras autour de ton cou.

— Non, répondit Nichdali en rougissant; je ferme les yeux pour contempler ton image qui s'est gravée au fond de moi-même. Krishna, tu peux partir; je ne te perdrai jamais.

Krishna était devenu pensif. Il délia en souriant les bras de Sarasvati passionnément attachés à son cou. Puis il regarda tour à tour les deux femmes et enlaça ses deux bras autour d'elles. Il posa d'abord sa bouche sur les lèvres de Sarasvati, puis sur les yeux de Nichdali. Dans ces deux longs baisers, le jeune Krishna parut sonder et savourer toutes les voluptés de la terre. Tout à coup, il frémit et dit :

— Tu es belle, ô Sarasvati! toi dont les lèvres ont le parfum de l'ambre et de toutes les fleurs; tu es adorable, ô Nichdali, toi dont les paupières voilent les yeux profonds et qui sais regarder au dedans de toi-même. Je vous aime toutes les deux. Mais comment vous épouserais-je, puisque mon cœur devrait se partager entre vous?

— Ah! il n'aimera jamais! dit Sarasvati avec dépit.

— Je n'aimerai que d'amour éternel.

— Et que faut-il pour que tu aimes ainsi? dit Nichdali avec tendresse.

Krishna s'était levé; ses yeux flamboyaient.

— Pour aimer d'amour éternel? dit-il. Il faut que la lumière du jour s'éteigne, que la foudre tombe dans mon cœur et que mon âme s'enfuie hors de moi-même jusqu'au fond du ciel!

Pendant qu'il parlait, il parut aux jeunes filles qu'il grandissait d'une coudée. Tout à coup, elles eurent peur de lui et rentrèrent chez elles en pleurant. Krishna prit seul le chemin du mont Mérou. La nuit suivante, les Gopis se réunirent pour leurs jeux, mais vainement elles attendirent leur maître. Il avait disparu, ne leur laissant qu'une essence, un parfum de son être : les chants et les danses sacrées.

IV. — INITIATION.

Cependant, le roi Kansa, ayant appris que sa sœur Dévaki avait vécu chez les anachorètes et n'ayant pu la découvrir, se mit à les persécuter et à les chasser comme des bêtes fauves. Ils durent se réfugier dans la partie la plus reculée et la plus sauvage de la forêt. Alors leur chef, le vieux Vasichta, quoique âgé de cent ans, se mit en route pour parler au roi de Madoura. Les gardes virent avec étonnement un vieillard aveugle, guidé par une gazelle qu'il tenait en laisse, apparaître aux portes du palais. Frappés de respect pour le rishi, ils le laissèrent passer. Vasichta s'approcha du trône où Kansa était assis à côté de Nysoumba et lui dit :

— Kansa, roi de Madoura, malheur à toi, fils du Taureau qui persécute les solitaires de la forêt sainte! Malheur à toi, fille du Ser-

pent qui lui souffles la haine. Le jour de votre châtiment approche. Sachez que le fils de Dévaki est vivant. Il viendra couvert d'une armure d'écailles infrangibles, et il te chassera de ton trône dans l'ignominie. Maintenant, tremblez et vivez dans la peur ; c'est le châtiment que les Dévas vous assignent.

Les guerriers, les gardes, les serviteurs s'étaient prosternés devant le saint centenaire, qui ressortit, conduit par sa gazelle, sans que personne eût osé le toucher. Mais, à partir de ce jour, Kansa et Nysoumba songèrent aux moyens de faire périr secrètement le roi des anachorètes. Dévaki était morte, et nul, hormis Vasichta, ne savait que Krishna était son fils. Cependant, le bruit de ses exploits avait retenti aux oreilles du roi. Kansa pensa : « J'ai besoin d'un homme fort pour me défendre. Celui qui a tué le grand serpent de Kalayéni n'aura pas peur de l'anachorète. » Ayant pensé cela, Kansa fit dire au patriarche Nanda : « Envoie-moi le jeune héros Krishna pour que j'en fasse le conducteur de mon char et mon premier conseiller (1). » Nanda fit part à Krishna de l'ordre du roi, et Krishna répondit : « J'irai. » A part lui il pensait : « Le roi de Madoura serait-il celui qui ne change jamais? Par lui je saurai où est ma mère. »

Kansa, voyant la force, l'adresse et l'intelligence de Krishna, prit plaisir à lui et lui confia la garde de son royaume. Cependant, Nysoumba, en voyant le héros du mont Mérou, tressaillit dans sa chair d'un désir impur, et son esprit subtil trama un projet ténébreux à la lueur d'une pensée criminelle. A l'insu du roi, elle fit appeler le conducteur du char dans son gynécée. Magicienne, elle possédait l'art de se rajeunir momentanément par des philtres puissans. Le fils de Dévaki trouva Nysoumba aux seins d'ébène presque nue sur un lit de pourpre ; des anneaux d'or serraient ses chevilles et ses bras ; un diadème de pierres précieuses étincelait sur sa tête. A ses pieds, une cassolette de cuivre d'où s'échappait un nuage de parfums.

— Krishna, dit la fille du roi des serpens, ton front est plus calme que la neige de l'Himavat et ton cœur est comme la pointe de la foudre. Dans ton innocence, tu resplendis au-dessus des rois de la terre. Ici, personne ne t'a reconnu ; tu t'ignores toi-même. Moi seule je sais qui tu es ; les Dévas ont fait de toi le maître des hommes ; moi seule je puis faire de toi le maître du monde. Veux-tu ?

— Si c'est Mahadéva qui parle par ta bouche, dit Krishna d'un

(1) Dans l'Inde ancienne, ces deux fonctions étaient souvent réunies. Les conducteurs de chars des rois étaient de grands personnages et souvent les ministres des monarques. Les exemples en fourmillent dans la poésie indoue.

air grave, tu me diras où est ma mère et où je trouverai le grand vieillard qui m'a parlé sous les cèdres du mont Mérou.

— Ta mère? dit Nysoumba avec un sourire dédaigneux, ce n'est certes pas moi qui te l'apprendrai; quant à ton vieillard, je ne le connais pas. Insensé! tu poursuis des songes et tu ne vois pas les trésors de la terre que je t'offre. Il y a des rois qui portent la couronne et qui ne sont pas des rois. Il y a des fils de pâtres qui portent la royauté sur leur front et qui ne connaissent pas leur force. Tu es fort, tu es jeune, tu es beau; les cœurs sont à toi. Tue le roi dans son sommeil et je mettrai la couronne sur ta tête, et tu seras le maître du monde. Car je t'aime et tu m'es prédestiné. Je le veux, je l'ordonne!

En parlant ainsi, la reine s'était soulevée impérieuse, fascinante, terrible comme un beau serpent. Dressée sur sa couche, elle lança de ses yeux noirs un jet de flamme si sombre dans les yeux limpides de Krishna, qu'il frémit épouvanté. Dans ce regard, l'enfer lui apparut. Il vit le gouffre du temple de Kali, déesse du Désir et de la Mort, et des serpens qui s'y tordaient comme dans une agonie éternelle. Alors, soudainement, les yeux de Krishna parurent comme deux glaives. Ils transpercèrent la reine de part en part, et le héros du mont Mérou s'écria :

— Je suis fidèle au roi qui m'a pris pour défenseur; mais toi, sache que tu mourras!

Nysoumba poussa un cri perçant et roula sur sa couche en mordant la pourpre. Toute sa jeunesse factice s'était évanouie; elle était redevenue vieille et ridée. Krishna, la laissant à sa colère, sortit.

Persécuté nuit et jour par les paroles de l'anachorète, le roi de Madoura dit à son conducteur de char :

— Depuis que l'ennemi a mis le pied dans mon palais, je ne dors plus en paix sur mon trône. Un magicien infernal du nom de Vasichta, qui vit dans une forêt profonde, est venu me jeter sa malédiction. Depuis, je ne respire plus; le vieillard a empoisonné mes jours. Mais avec toi qui ne crains rien, je ne le crains pas. Viens avec moi dans la forêt maudite. Un espion qui connaît tous les sentiers nous conduira jusqu'à lui. Dès que tu le verras, cours à lui et frappe-le sans qu'il ait pu dire une parole ou te lancer un regard. Quand il sera blessé mortellement, demande-lui où est le fils de ma sœur, Dévaki, et quel est son nom. La paix de mon royaume dépend de ce mystère.

— Sois tranquille, répondit Krishna, je n'ai pas eu peur de Kalayéni ni du serpent de Kali. Qui pourrait me faire trembler maintenant? Si puissant que soit cet homme, je saurai ce qu'il te cache.

Déguisés en chasseurs, le roi et son guide roulaient sur un char aux chevaux fougueux, aux roues rapides. L'espion, qui avait exploré la forêt, se tenait derrière eux. On était au début de la saison des pluies. Les rivières s'enflaient, une végétation de plantes recouvrait les chemins, et la ligne blanche des cigognes se montrait sur le dos des nuées. Lorsqu'ils approchèrent de la forêt sacrée, l'horizon s'assombrit, le soleil se voila, l'atmosphère se remplit d'une brume cuivrée. Du ciel orageux, des nuages pendaient comme des trompes sur la chevelure effarée des bois.

— Pourquoi, dit Krishna au roi, le ciel s'est-il obscurci tout à coup et pourquoi la forêt devient-elle si noire?

— Je le vois bien, dit le roi de Madoura, c'est Vasichta le méchant solitaire qui assombrit le ciel et hérisse contre moi la forêt maudite. Mais toi, Krishna, as-tu peur?

— Que le ciel change de visage et la terre de couleur, je n'ai pas peur!

— Alors, avance!

Krishna fouetta les chevaux, et le char entra sous l'ombre épaisse des baobabs. Il roula quelque temps d'une vitesse merveilleuse. Mais toujours plus sauvage et plus terrible devenait la forêt. Des éclairs jaillirent; le tonnerre gronda.

— Jamais, dit Krishna, je n'ai vu le ciel si noir, ni les arbres se tordre ainsi. Il est puissant, ton magicien!

— Krishna, tueur de serpens, héros du mont Mérou, as-tu peur?

— Que la terre tremble et que le ciel s'effondre, je n'ai pas peur!

— Alors, poursuis!

De nouveau, le hardi conducteur fouetta les chevaux et le char reprit sa course. Alors la tempête devint si effroyable que les arbres géans ployèrent. La forêt secouée mugit comme du hurlement de mille démons. La foudre tomba à côté des voyageurs; un baobab fracassé barra la route; les chevaux s'arrêtèrent et la terre trembla.

— C'est donc un dieu que ton ennemi, dit Krishna, puisque Indra lui-même le protège?

— Nous touchons au but, dit l'espion du roi. Regarde cette allée de verdure. Au bout se trouve une cabane misérable. C'est là qu'habite Vasichta, le grand mouni, nourrissant les oiseaux, redouté des fauves et défendu par une gazelle. Mais pas pour une couronne, je ne ferai un pas de plus.

A ces mots, le roi de Madoura était devenu livide : « Il est là? vraiment? derrière ces arbres? » Et, se cramponnant à Krishna, il chuchota à voix basse, en tremblant de tous ses membres :

— Vasichta! Vasichta, qui médite ma mort, est là. Il me voit du fond de sa retraite,.. son œil me poursuit... Délivre-moi de lui!

— Oui, par Mahadéva, dit Krishna en descendant du char et en sautant par-dessus le tronc du baobab, je veux voir celui qui te fait trembler ainsi.

Le mouni centenaire Vasichta vivait depuis un an dans cette cabane, cachée au plus profond de la forêt sainte, en attendant la mort. Avant la mort du corps, il était délivré de l'esclavage du corps. Ses yeux étaient éteints, mais il voyait par l'âme. Sa peau percevait à peine le chaud et le froid, mais son esprit vivait dans une unité parfaite avec l'esprit souverain. Il ne voyait plus les choses de ce monde qu'à travers la lumière de Brahma, priant, méditant sans cesse. Un disciple fidèle parti de l'ermitage lui apportait tous les jours les grains de riz dont il vivait. La gazelle qui broutait dans sa main l'avertissait en bramant de l'approche des fauves. Alors il les éloignait en murmurant un mantra et en étendant son bâton de bambou à sept nœuds. Quant aux hommes, quels qu'ils fussent, il les voyait venir par le regard intérieur, à plusieurs lieues de distance.

Krishna, marchant dans l'allée obscure, se trouva tout à coup en face de Vasichta. Le roi des anachorètes était assis, les jambes croisées sur une natte, appuyé contre le poteau de sa cabane, dans une paix profonde. De ses yeux d'aveugle sortait une scintillation intérieure de voyant. Dès que Krishna l'eût aperçu, il reconnut — « le vieillard sublime ! » — Il sentit une commotion de joie ; le respect courba son âme tout entière. Oubliant le roi, son char et son royaume, il plia un genou devant le saint, — et l'adora.

Vasichta semblait le voir. Car son corps appuyé à la cabane se dressa par une légère oscillation ; il étendit les deux bras pour bénir son hôte, et ses lèvres murmurèrent la syllabe sainte : AUM (1).

Cependant le roi Kansa, n'entendant pas un cri et ne voyant pas revenir son conducteur, se glissa d'un pas furtif dans l'allée et resta pétrifié d'étonnement en apercevant Krishna agenouillé devant le saint anachorète. Celui-ci dirigea sur Kansa ses yeux d'aveugle, et levant son bâton, il dit :

— O roi de Madoura, tu viens pour me tuer ; salut ! Car tu vas me délivrer de la misère de ce corps. Tu veux savoir où est le fils de ta sœur Dévaki, qui doit te détrôner. Le voici courbé devant moi et devant Mahadéva, et c'est Krishna, ton propre conducteur ! Considère combien tu es insensé et maudit, puisque ton ennemi le

(1) Dans l'initiation brahmanique, elle signifie : le Dieu suprême, le Dieu-Esprit. Chacune de ses lettres correspond à une des facultés divines, populairement parlant, à une des personnes de la Trinité.

plus redoutable est celui-là même que tu as envoyé contre moi pour me tuer. Toi-même tu me l'as amené pour que je lui dise qu'il est l'enfant prédestiné. Tremble ! Tu es perdu, car ton âme infernale va être la proie des démons !

Kansa stupéfié écoutait. Il n'osait regarder le vieillard en face; blême de rage et voyant Krishna toujours à genoux, il prit son arc, et, le tendant de toute sa force, décocha une flèche contre le fils de Dévaki. Mais le bras avait tremblé, le trait dévia et la flèche alla s'enfoncer dans la poitrine de Vasichta, qui, les bras en croix, semblait l'attendre comme en extase.

Un cri partit, un cri terrible, — non pas de la poitrine du vieillard, mais de celle de Krishna. Il avait entendu la flèche vibrer à son oreille, il l'avait vue dans la chair du saint,.. et il lui semblait qu'elle s'était enfoncée dans son propre cœur, tellement son âme, à ce moment, s'était identifiée avec celle du rishi. Avec cette flèche aiguë, toute la douleur du monde transperça l'âme de Krishna, la déchira jusqu'en ses profondeurs.

Cependant, Vasichta, la flèche dans sa poitrine, sans changer de posture, agitait encore les lèvres. Il murmura :

— Fils de Mahadéva, pourquoi pousser ce cri ? Tuer est vain. La flèche ne peut atteindre l'âme, et la victime est le vainqueur de l'assassin. Triomphe, Krishna; le destin s'accomplit : je retourne à celui qui ne change jamais. Que Brahma reçoive mon âme. Mais toi, son élu, sauveur du monde, debout ! Krishna ! Krishna !

Et Krishna se dressa, la main à son épée; il voulut se retourner contre le roi. Mais Kansa s'était enfui.

Alors une lueur fendit le ciel noir, et Krishna tomba à terre foudroyé sous une lumière éclatante. Tandis que son corps restait insensible, son âme, unie à celle du vieillard par la puissance de la sympathie, monta dans les espaces. La terre avec ses fleuves, ses mers, ses continens, disparut comme une boule noire, et tous deux s'élevèrent au septième ciel des Dévas, vers le Père des êtres, le soleil des soleils, Mahadéva, l'intelligence divine. Ils plongèrent dans un océan de lumière qui s'ouvrait devant eux. Au centre de la sphère, Krishna vit Dévaki, sa mère radieuse, sa mère glorifiée, qui d'un sourire ineffable lui tendait les bras, l'attirait sur son sein. Des milliers de Dévas venaient s'abreuver dans le rayonnement de la Vierge-Mère comme en un foyer incandescent. Et Krishna se sentit résorbé dans un regard d'amour de Dévaki. Alors, du cœur de la mère radieuse, son être rayonna à travers tous les cieux. Il sentit qu'il était le Fils, l'âme divine de tous les êtres, la Parole de vie, le Verbe créateur. Supérieur à la vie universelle, il la péné-

trait cependant par l'essence de la douleur, par le feu de la prière et la félicité d'un divin sacrifice (1).

Quand Krishna revint à lui, le tonnerre roulait encore dans le ciel, la forêt était sombre et des torrens de pluie tombaient sur la cabane. Une gazelle léchait le sang sur le corps de l'ascète transpercé. « Le vieillard sublime » n'était plus qu'un cadavre. Mais Krishna se leva comme ressuscité. Un abîme le séparait du monde et de ses vaines apparences. Il avait vécu la grande vérité et compris sa mission.

(1) La légende de Krishna nous fait saisir à sa source même l'idée de la Vierge-Mère, de l'Homme-Dieu et de la Trinité. — En Inde, cette idée apparaît dès l'origine dans son symbolisme transparent, avec son profond sens métaphysique. Au livre v, ch. II, le *Vishnou-Pourana*, après avoir raconté la conception de Krishna par Dévaki, ajoute : « Personne ne pouvait regarder Dévaki, à cause de la lumière qui l'enveloppait, et ceux qui contemplaient sa splendeur sentaient leur esprit troublé ; les dieux, invisibles aux mortels, célébraient continuellement ses louanges depuis que Vishnou était renfermé en sa personne. Ils disaient : « Tu es cette Prakriti infinie et subtile qui porta jadis Brahma en son sein ; tu fus ensuite la déesse de la Parole, l'énergie du Créateur de l'univers et la mère des Védas. O toi, être éternel, qui comprends en ta substance l'essence de toutes les choses créées, tu étais identique avec la création, tu étais le sacrifice d'où procède tout ce que produit la terre : tu es le bois qui, par son frottement, engendre le feu. Comme Aditi, tu es la mère des dieux ; comme Diti, tu es celle des Datyas, leurs ennemis. Tu es la lumière d'où naît le jour, tu es l'humilité, mère de la véritable sagesse ; tu es la politique des rois, mère de l'ordre ; tu es le désir d'où naît l'amour : tu es la satisfaction d'où dérive la résignation, tu es l'intelligence, mère de la science ; tu es la patience, mère du courage ; tout le firmament et les étoiles sont tes enfans ; c'est de toi que procède tout ce qui existe... Tu es descendue sur la terre pour le salut du monde. Aie compassion de nous, ô déesse ! et montre-toi favorable à l'univers, sois fière de porter le dieu qui soutient le monde. » Ce passage prouve que les brahmanes identifiaient la mère de Krishna avec la substance universelle et le principe féminin de la nature. Ils en firent la seconde personne de la trinité divine, de la triade initiale et non manifestée. Le Père, *Nara* (Éternel-Masculin) ; la mère, *Nari* (Éternel-Féminin), et le Fils, *Virali* (Verbe-Créateur), telles sont les facultés divines. En d'autres termes : le principe intellectuel, le principe plastique, le principe producteur. Tous trois ensemble constituent la *natura naturans*, pour employer un terme de Spinoza. Le monde organisé, l'univers vivant, *natura naturata*, est le produit du verbe créateur qui se manifeste à son tour sous trois formes : *Brahma*, l'Esprit, correspond au monde divin ; *Vishnou*, l'âme, répond au monde humain ; *Siva*, le corps, répond au monde naturel. Dans ces trois mondes, le principe mâle et le principe féminin (essence et substance) sont également actifs, et l'Éternel-Féminin se manifeste à la fois dans la nature terrestre, humaine et divine. Isis est triple, Cybèle aussi. — On le voit, ainsi conçue, la double trinité, celle de Dieu et celle de l'univers, contient les principes et le cadre d'une théodicée et d'une cosmogonie. Il est juste de reconnaître que cette idée-mère est sortie de l'Inde. Tous les temples antiques, toutes les grandes religions et plusieurs philosophies célèbres l'ont adoptée. Du temps des apôtres et dans les premiers siècles du christianisme, les initiés chrétiens révéraient le principe féminin de la nature visible et invisible sous le nom du Saint-Esprit, représenté par une colombe, signe de la puissance féminine dans tous les temples d'Asie et d'Europe. Si, depuis, l'église a caché et perdu la clé de ses mystères, leur sens est encore écrit dans ses symboles.

Quant au roi Kansa, plein d'épouvante, il fuyait sur son char chassé par la tempête, et ses chevaux se cabraient comme fouettés par mille démons.

V. — LA DOCTRINE DES INITIÉS.

Krishna fut salué par les anachorètes comme le successeur attendu et prédestiné de Vasichta. On célébra le *sradu* ou cérémonie funèbre du saint vieillard dans la forêt sacrée, et le fils de Dévaki reçut le bâton à sept nœuds, signe du commandement, après avoir accompli le sacrifice du feu en présence des plus anciens anachorètes, de ceux qui savent par cœur les trois Védas. Ensuite Krishna se retira au mont Mérou pour y méditer sa doctrine et la voie du salut pour les hommes. Ses méditations et ses austérités durèrent sept ans. Alors il sentit qu'il avait dompté sa nature terrestre par sa nature divine, et qu'il s'était suffisamment identifié avec le soleil de Mahadéva pour mériter le nom de fils de Dieu. Alors seulement il appela auprès de lui les anachorètes, les jeunes et les anciens, pour leur révéler sa doctrine. Ils trouvèrent Krishna purifié et grandi ; le héros s'était transformé en saint ; il n'avait pas perdu la force des lions, mais il avait gagné la douceur des colombes. Parmi ceux qui accoururent les premiers se trouvait Ardjouna, un descendant des rois solaires, l'un des Pandavas détrônés par les Kouravas ou rois lunaires. Le jeune Ardjouna était plein de feu, mais prompt à se décourager et à tomber dans le doute. Il s'attacha passionnément à Krishna.

Assis sous les cèdres du mont Mérou, en face de l'Himavat, Krishna commença à parler à ses disciples des vérités inaccessibles aux hommes qui vivent dans l'esclavage des sens. Il leur enseigna la doctrine de l'âme immortelle, de ses renaissances et de son union mystique avec Dieu. Le corps, disait-il, enveloppe de l'âme qui y fait sa demeure, est une chose finie ; mais l'âme qui l'habite est invisible, impondérable, incorruptible, éternelle (1). L'homme terrestre est triple comme la divinité qu'il reflète : intelligence, âme et corps. Si l'âme s'unit à l'intelligence, elle atteint *Satwa*, la sagesse et la paix ; si elle demeure incertaine entre l'intelligence et le corps, elle est dominée par *Raja*, la passion, et tourne d'objet en objet dans un cercle fatal ; si elle s'abandonne au corps, elle tombe dans *Tama*, la déraison, l'ignorance et la mort temporaire. Voilà ce que chaque homme peut observer en lui-même et autour de lui (2).

(1) L'énoncé de cette doctrine, qui devint plus tard celle de Platon, se trouve au livre Ier du *Bhagavadgita* sous forme d'un dialogue entre Krishna et Ardjouna.

(2) Livre XIII à XVIII du *Bhagavadgita*.

— Mais, demanda Ardjouna, quel est le sort de l'âme après la mort? Obéit-elle toujours à la même loi ou peut-elle lui échapper?

— Elle ne lui échappe jamais et lui obéit toujours, répondit Krishna. C'est ici le mystère des renaissances. Comme les profondeurs du ciel s'ouvrent aux rayons des étoiles, ainsi les profondeurs de la vie s'éclairent à la lumière de cette vérité. « Quand le corps est dissous, lorsque *Satwa* (la sagesse) a le dessus, l'âme s'envole dans les régions de ces êtres purs qui ont la connaissance du Très-Haut. Quand le corps éprouve cette dissolution pendant que *Raja* (la passion) domine, l'âme vient de nouveau habiter parmi ceux qui se sont attachés aux choses de la terre. De même, si le corps est détruit quand *Tama* (l'ignorance) prédomine, l'âme obscurcie par la matière est de nouveau attirée par quelque matrice d'êtres irraisonnables (1).

— Cela est juste, dit Ardjouna. Mais apprends-nous maintenant ce qui advient, dans le cours des siècles, de ceux qui ont suivi la sagesse et qui vont habiter après leur mort dans les mondes divins.

— L'homme surpris par la mort dans la dévotion, répondit Krishna, après avoir joui pendant plusieurs siècles des récompenses dues à ses vertus dans les régions supérieures, revient enfin de nouveau habiter un corps dans une famille sainte et respectable. Mais cette sorte de régénération dans cette vie est très difficile à obtenir. L'homme ainsi né de nouveau se trouve avec le même degré d'application et d'avancement, quant à l'entendement qu'il avait dans son premier corps, et il commence de nouveau à travailler pour se perfectionner en dévotion (2).

— Ainsi, dit Ardjouna, même les bons sont forcés de renaître et de recommencer la vie du corps! Mais apprends-nous, ô seigneur de la vie! si pour celui qui poursuit la sagesse, il n'est point de fin aux renaissances éternelles?

— Écoutez donc, dit Krishna, un très grand et très profond secret, le mystère souverain, sublime et pur. Pour parvenir à la perfection, il faut conquérir la *science de l'unité*, qui est au-dessus de la sagesse; il faut s'élever à l'être divin qui est au-dessus de l'âme, au-dessus même de l'intelligence. Or cet être divin, cet ami sublime, est en chacun de nous. Car Dieu réside dans l'intérieur de tout homme, mais peu savent le trouver. Or voici le chemin du salut. Une fois que tu auras aperçu l'être parfait qui est au-dessus du monde et en toi-même, détermine-toi à abandonner l'ennemi qui prend la forme du désir. Domptez vos passions. Les jouissances que procu-

(1) *Ibid.*, liv. XIV.
(2) *Ibid.*, liv. V.

rent les sens sont comme les matrices des peines à venir. Ne faites pas seulement le bien, mais soyez bons. Que le motif soit dans l'acte et non dans ses fruits. Renoncez au fruit de vos œuvres, mais que chacune de vos actions soit comme une offrande à l'Être suprême. L'homme qui fait le sacrifice de ses désirs et de ses œuvres à l'être d'où procèdent les principes de toutes choses, et par qui l'univers a été formé, obtient par ce sacrifice la perfection. Uni spirituellement, il atteint cette sagesse spirituelle qui est au-dessus du culte des offrandes et ressent une félicité divine. Car celui qui trouve en lui-même son bonheur, sa joie et en lui-même aussi sa lumière, est un avec Dieu. Or, sachez-le, l'âme qui a trouvé Dieu est délivrée de la renaissance et de la mort, de la vieillesse et de la douleur, et boit l'eau de l'immortalité (1).

Ainsi Krishna expliquait sa doctrine à ses disciples, et par la contemplation intérieure, il les élevait peu à peu aux vérités sublimes qui s'étaient dévoilées à lui-même sous le coup de foudre de sa vision. Lorsqu'il parlait de Mahadéva, sa voix devenait plus grave, ses traits s'illuminaient. Un jour, Ardjouna, plein de curiosité et d'audace, lui dit :

— Fais-nous voir Mahadéva dans sa forme divine. Nos yeux ne peuvent-ils le contempler ?

Alors Krishna se levant commença à parler de l'être qui respire dans tous les êtres, aux cent mille formes, aux yeux innombrables, aux faces tournées de tous les côtés, et qui cependant les surpasse de toute la hauteur de l'infini ; qui, dans son corps immobile et sans bornes, renferme l'univers mouvant avec toutes ses divisions. « Si dans les cieux éclatait en même temps la splendeur de mille soleils, dit Krishna, elle ressemblerait à peine à la splendeur du Tout-Puissant unique. » Tandis qu'il parlait ainsi de Mahadéva, un tel rayon jaillit des yeux de Krishna que les disciples n'en purent soutenir l'éclat et se prosternèrent à ses pieds. Les cheveux d'Ardjouna se dressèrent sur sa tête, et se courbant il dit en joignant les mains : « Maître, tes paroles nous épouvantent, et nous ne pouvons soutenir la vue du grand Être que tu évoques devant nos yeux. Elle nous foudroie (2). »

Krishna reprit : « Ecoutez ce qu'il vous dit par ma bouche : Moi et vous, nous avons eu plusieurs naissances. Les miennes ne sont connues que de moi, mais vous ne connaissez pas même les vôtres. Quoique

(1) *Bhagavadgita, passim.*

(2) Voir cette transfiguration de Krishna au livre XI du *Bhagavadgita*. Il serait intéressant de la comparer à la transfiguration de Jésus, XVII, saint Matthieu. Mais ce n'est pas ici le lieu de le faire.

je ne sois pas par ma nature sujet à naître ou à mourir et que je sois le maître de toutes les créatures, cependant, comme je commande à ma nature, je me rends visible par ma propre puissance, et toutes les fois que la vertu décline dans le monde et que le vice et l'injustice l'emportent, alors je me rends visible, et ainsi je me montre d'âge en âge pour le salut du juste, la destruction du méchant et le rétablissement de la vertu. Celui qui connaît selon la vérité ma nature et mon œuvre divine, quittant son corps ne retourne pas à une naissance nouvelle, il vient à moi (1). »

En parlant ainsi, Krishna regarda ses disciples avec douceur et bienveillance. Ardjouna s'écria :

— Seigneur ! tu es notre maître, tu es le fils de Mahadéva ! Je le vois à ta bonté, à ton charme ineffable plus encore qu'à ton éclat terrible. Ce n'est pas dans les vertiges de l'infini que les Dévas te cherchent et te désirent, c'est sous la forme humaine qu'ils t'aiment et t'adorent. Ni la pénitence, ni les aumônes, ni les Védas, ni le sacrifice ne valent un seul de tes regards. Tu es la vérité. Conduis-nous à la lutte, au combat, à la mort. Où que ce soit, nous te suivrons !

Sourians et ravis, les disciples se pressaient autour de Krishna en disant :

— Comment ne l'avons-nous pas vu plus tôt ? C'est Mahadéva lui-même qui parle en toi.

Il répondit :

— Vos yeux n'étaient pas ouverts. Je vous ai donné le grand secret. Ne le dites qu'à ceux qui peuvent le comprendre. Vous êtes mes élus ; vous voyez le but ; la foule ne voit qu'un bout du chemin. Et maintenant allons prêcher au peuple la voie du salut.

VI. — LE TRIOMPHE ET LA MORT.

Après avoir instruit ses disciples sur le mont Mérou, Krishna se rendit avec eux sur les bords de la Djamouna et du Gange, afin de convertir le peuple. Il entrait dans les cabanes et s'arrêtait dans les villes. Le soir, aux abords des villages, la foule se groupait autour de lui. Ce qu'il prêchait avant tout au peuple, c'était la charité envers le prochain. « Les maux dont nous affligeons notre prochain, disait-il, nous poursuivent ainsi que notre ombre suit notre corps. — Les œuvres qui ont pour principe l'amour du semblable sont celles qui doivent être ambitionnées par le juste, car ce seront celles

(1) *Bhagavadgita*, liv. IV. Traduction d'Émile Burnouf. Cf. Schlegel et Wilkins.

qui pèseront le plus dans la balance céleste. — Si tu fréquentes les bons, tes exemples seront inutiles ; ne crains pas de vivre parmi les méchans pour les ramener au bien. — L'homme vertueux est semblable au multipliant gigantesque dont l'ombrage bienfaisant donne aux plantes qui l'entourent la fraîcheur de la vie. » Parfois Krishna, dont l'âme débordait maintenant d'un parfum d'amour, parlait de l'abnégation et du sacrifice d'une voix suave et en images séduisantes : « De même que la terre supporte ceux qui la foulent aux pieds et lui déchirent le sein en le labourant, de même nous devons rendre le bien pour le mal. — L'honnête homme doit tomber sous les coups des méchans, comme l'arbre sandal, qui, lorsqu'on l'abat, parfume la hache qui l'a frappé. » Lorsque les demi-savans, les incrédules ou les orgueilleux lui demandaient de leur expliquer la nature de Dieu, il répondait par des sentences comme celles-ci : « La science de l'homme n'est que vanité ; toutes ses bonnes actions sont illusoires quand il ne sait pas les rapporter à Dieu. — Celui qui est humble de cœur et d'esprit est aimé de Dieu ; il n'a pas besoin d'autre chose. — L'infini et l'espace peuvent seuls comprendre l'infini ; Dieu seul peut comprendre Dieu. »

Ce n'étaient pas les seules choses nouvelles de son enseignement. Il ravissait, il entraînait la foule surtout, parce qu'il disait du Dieu vivant, de Vishnou. Il enseignait que le maître de l'univers s'était incarné déjà plus d'une fois parmi les hommes. Il avait paru successivement dans les sept rishis, dans Vyasa et dans Vasichta. Il paraîtrait encore. Mais Vishnou, au dire de Krishna, se plaisait quelquefois à parler par la bouche des humbles, dans un mendiant, dans une femme repentante, dans un petit enfant. Il racontait au peuple la parabole du pauvre pêcheur Dourga, qui avait rencontré un petit enfant mourant de faim sous un tamarinier. Le bon Dourga, quoique ployé sous la misère et chargé d'une nombreuse famille qu'il ne savait comment nourrir, fut ému de pitié pour le petit enfant et l'emmena chez lui. Or, le soleil s'était couché, la lune montait sur le Gange, la famille avait prononcé la prière du soir, et le petit enfant murmura à mi-voix : « Le fruit du cataca purifie l'eau ; ainsi les bienfaits purifient l'âme. Prends tes filets, Dourga ; ta barque flotte sur le Gange. » Dourga jeta ses filets, et ils ployèrent sous le nombre des poissons. L'enfant avait disparu. Ainsi, disait Krishna, quand l'homme oublie sa propre misère pour celle des autres, Vishnou se manifeste et le rend heureux dans son cœur. Par de tels exemples, Krishna prêchait le culte de Vishnou. Chacun était émerveillé de trouver Dieu si près de son cœur, quand parlait le fils de Dévaki.

La renommée du prophète du mont Mérou se répandit en Inde. Les pâtres qui l'avaient vu grandir et avaient assisté à ses pre-

miers exploits ne pouvaient croire que ce saint personnage fût le héros impétueux qu'ils avaient connu. Le vieux Nanda était mort. Mais ses deux filles, Sarasvati et Nichdali, que Krishna aimait, vivaient encore. Diverse avait été leur destinée. Sarasvati, irritée du départ de Krishna, avait cherché l'oubli dans le mariage. Elle était devenue la femme d'un homme de caste noble, qui l'avait prise pour sa beauté. Mais ensuite il l'avait répudiée et vendue à un vayçia ou marchand. Sarasvati avait quitté par mépris cet homme pour devenir une femme de mauvaise vie. Puis, un jour, désolée dans son cœur, prise de remords et de dégoût, elle revint à son pays et alla trouver secrètement sa sœur Nichdali. Celle-ci, pensant toujours à Krishna, comme s'il était présent, ne s'était point mariée et vivait auprès d'un frère comme servante. Sarasvati lui ayant conté ses infortunes et sa honte, Nichdali lui répondit :

— Ma pauvre sœur! je te pardonne, mais mon frère ne te pardonnera pas. Krishna seul pourrait te sauver.

Une flamme brilla dans les yeux éteints de Sarasvati.

— Krishna! dit-elle; qu'est-il devenu?

— Un saint, un grand prophète. Il prêche sur les bords du Gange.

— Allons le trouver! dit Sarasvati. — Et les deux sœurs se mirent en route, l'une flétrie par les passions, l'autre embaumée d'innocence, — et cependant toutes deux consumées d'un même amour.

Krishna était en train d'enseigner sa doctrine aux guerriers ou kchatryas. Car tour à tour il entreprenait les brahmanes, les hommes de la caste militaire et le peuple. Aux brahmanes, il expliquait avec le calme de l'âge mûr les vérités profondes de la science divine; devant les rajas, il célébrait les vertus guerrières et familiales avec le feu de la jeunesse; au peuple, il parlait, avec la simplicité de l'enfance, de charité, de résignation et d'espérance. Krishna était assis à la table d'un festin chez un chef renommé, lorsque deux femmes demandèrent à être présentées au prophète. On les laissa entrer à cause de leur costume de pénitentes. Sarasvati et Nichdali allèrent se prosterner aux pieds de Krishna. Sarasvati s'écria en versant un torrent de larmes :

— Depuis que tu nous a quittées, j'ai passé ma vie dans l'erreur et le péché; mais, si tu le veux, Krishna, tu peux me sauver!..

Nichdali ajouta :

— Oh! Krishna, quand je t'ai vu autrefois, j'ai su que je t'aimais pour toujours; maintenant que je te retrouve dans ta gloire, je sais que tu es le fils de Mahadéva!

Et toutes les deux embrassèrent ses pieds. Les rajas dirent :

— Pourquoi, saint rishi, laisses-tu ces femmes du peuple t'insulter par leurs paroles insensées?

Krishna leur répondit :

— Laissez les épancher leur cœur; elles valent mieux que vous. Car celle-ci a la foi et celle-là l'amour. Sarasvati la pécheresse est sauvée dès à présent parce qu'elle a cru en moi, et Nichdali, dans son silence, a plus aimé la vérité que vous par tous vos cris. Sachez donc que ma mère radieuse, qui vit dans le soleil de Mahadéva, lui enseignera les mystères de l'amour éternel, quand vous tous serez encore plongés dans les ténèbres des vies inférieures.

A partir de ce jour, Sarasvati et Nichdali s'attachèrent aux pas de Krishna et le suivirent avec ses disciples. Inspirées par lui, elles enseignèrent les autres femmes.

Kansa régnait toujours à Madoura. Depuis le meurtre du vieux Vasichta, le roi n'avait pas trouvé de paix sur son trône. La prophétie de l'anachorète s'était réalisée : le fils de Dévaki était vivant! Le roi l'avait vu, et devant son regard il avait senti se fondre sa force et sa royauté. Il tremblait pour sa vie comme une feuille sèche, et souvent, malgré ses gardes, il se retournait brusquement, s'attendant à voir le jeune héros, terrible et radieux, debout sous sa porte. — De son côté, Nysoumba, roulée sur sa couche, au fond du gynécée, songeait à ses pouvoirs perdus. Lorsqu'elle apprit que Krishna, devenu prophète, prêchait sur les bords du Gange, elle persuada au roi d'envoyer contre lui une troupe de soldats et de l'amener garotté. Quand Krishna les aperçut, il sourit et leur dit :

— Je sais qui vous êtes et pourquoi vous venez. Je suis prêt à vous suivre auprès de votre roi : mais, avant, laissez moi vous parler du roi du ciel, qui est le mien.

Et il commença à parler de Mahadéva, de sa splendeur et de ses manifestations. Quand il eut fini, les soldats rendirent leurs armes à Krishna en disant :

— Nous ne t'emmènerons pas prisonnier auprès de notre roi, mais nous te suivrons chez le tien.

Et ils restèrent auprès de lui. Kansa, ayant appris cela, fut fort effrayé. Nysoumba lui dit :

— Envoie les premiers du royaume.

Ainsi fut fait. Ils allèrent dans la ville où Krishna enseignait. Ils avaient promis de ne pas l'écouter. Mais quand ils virent l'éclat de son regard, la majesté de son maintien et le respect que lui témoignait la foule, ils ne purent s'empêcher de l'entendre. Krishna leur parla de la servitude intérieure de ceux qui font le mal et de la liberté céleste de ceux qui font le bien. Les kchatryas furent pleins de joie et de surprise, car ils se sentirent comme délivrés d'un poids énorme.

— En vérité, tu es un grand magicien, dirent-ils. Car nous avions

juré de te mener au roi avec des chaînes de fer ; mais il nous est impossible de le faire, puisque tu nous as délivrés des nôtres.

Ils s'en retournèrent auprès de Kansa et lui dirent :

— Nous ne pouvons t'amener cet homme. C'est un trop grand prophète, et tu n'as rien à craindre de lui.

Le roi, voyant que tout était inutile, fit tripler ses gardes et mettre des chaînes de fer à toutes les portes de son palais. Un jour cependant, il entendit un grand bruit dans la ville, des cris de joie et de triomphe. Les gardes vinrent lui dire : « C'est Krishna qui entre dans Madoura. Le peuple enfonce les portes, il brise les chaînes de fer. » Kansa voulut s'enfuir. Les gardes mêmes l'obligèrent à rester sur son trône.

En effet, Krishna, suivi de ses disciples et d'un grand nombre d'anachorètes, faisait son entrée dans Madoura, pavoisée d'étendards, au milieu d'une multitude entassée d'hommes qui ressemblait à une mer agitée par le vent. Il entrait sous une pluie de guirlandes et de fleurs. Tous l'acclamaient. Devant les temples, les brahmanes se tenaient groupés sous les bananiers sacrés pour saluer le fils de Dévaki, le vainqueur du serpent, le héros du mont Mérou, mais surtout le divin prophète de Vishnou. Suivi d'un brillant cortège et salué comme un libérateur par le peuple et les kchatryas, Krishna se présenta devant le roi et la reine.

— Tu n'as régné que par la violence et le mal, dit Krishna à Kansa, et tu as mérité mille morts, parce que tu as tué le saint vieillard Vasichta. Pourtant tu ne mourras pas encore. Je veux prouver au monde que ce n'est pas en les tuant qu'on triomphe de ses ennemis vaincus, mais en leur pardonnant.

— Mauvais magicien! dit Kansa, tu m'as volé ma couronne et mon royaume. Achève-moi.

— Tu parles comme un insensé, dit Krishna. Car, si tu mourais dans ton état de déraison, d'endurcissement et de crime, tu serais irrévocablement perdu dans l'autre vie. Si, au contraire, tu commences à comprendre ta folie et à te repentir dans celle-ci, ton châtiment sera moindre dans l'autre, et, par l'entremise des purs esprits, Mahadéva te sauvera un jour.

Nysoumba, penchée à l'oreille du roi, murmura :

— Insensé! profite de la folie de son orgueil. Tant qu'on est vivant, il reste l'espoir de la vengeance.

Krishna comprit ce qu'elle avait dit sans l'avoir entendu. Il lui jeta un regard sévère, de pitié pénétrante :

— Ah! malheureuse! toujours ton poison. Corruptrice, magicienne noire, tu n'as plus dans ton cœur que le venin des serpens. Extirpe-le, ou un jour je serai forcé d'écraser ta tête. Et

maintenant tu iras avec le roi dans un lieu de pénitence pour expier tes crimes sous la surveillance des brahmanes.

Or, après ces événemens, Krishna, avec le consentement des grands du royaume et du peuple, consacra Ardjouna, son disciple, le plus illustre descendant de la race solaire, comme roi de Madoura. Il donna l'autorité suprême aux brahmanes, qui devinrent les instituteurs des rois. Lui-même demeura le chef des anachorètes, qui formèrent le conseil supérieur des brahmanes. Afin de soustraire ce conseil aux persécutions, il fit bâtir pour eux et pour lui une ville forte au milieu des montagnes, défendue par une haute enceinte et par une population choisie. Elle s'appelait Dwarka. Au centre de cette ville se trouvait le temple des initiés, dont la partie la plus importante était souterrainement cachée (1).

Cependant, lorsque les rois du culte lunaire apprirent qu'un roi du culte solaire était remonté sur le trône de Madoura et que les brahmanes, par lui, allaient devenir les maîtres de l'Inde, ils firent entre eux une ligue puissante pour le renverser. Ardjouna, de son côté, groupa autour de lui tous les rois du culte solaire de la tradition blanche, aryenne, védique. Du fond du temple de Dwarka, Krishna les suivait, les dirigeait. Les deux armées se trouvaient en présence, et la bataille décisive était imminente. Cependant Ardjouna, n'ayant plus son maître auprès de lui, sentait son esprit se troubler et faiblir son courage. Un matin, au point du jour, Krishna apparut devant la tente du roi, son disciple :

— Pourquoi, dit sévèrement le maître, n'as-tu pas commencé le combat qui doit décider si les fils du soleil ou les fils de la lune vont régner sur la terre?

— Sans toi je ne le puis, dit Ardjouna. Regarde ces deux armées immenses et ces multitudes qui vont s'entre-tuer.

De l'éminence où ils étaient placés, le seigneur des esprits et le

(1) Le *Vishnou-pourana*, liv. v, ch. XXII et XXX, parle en termes assez transparens de cette ville : « Krishna résolut donc de construire une citadelle où la tribu d'Yadou trouverait un refuge assuré, et qui serait telle que les femmes mêmes pourraient la défendre. La ville de Dwarka était défendue par des remparts élevés, embellie par des jardins et des réservoirs et aussi splendide qu'Amaravati, la cité d'Indra. » Dans cette ville, il planta l'arbre de Parijata, « dont l'odeur suave embaume au loin la terre. Tous ceux qui en approchaient se trouvaient en mesure de se ressouvenir de leur existence antérieure. » Cet arbre est évidemment le symbole de la science divine et de l'initiation, le même que nous retrouvons dans la tradition chaldéenne et qui passa de là dans la genèse hébraïque. Après la mort de Krishna, la ville est submergée, l'arbre remonte au ciel, mais le temple reste. Si tout cela a un sens historique, cela veut dire, pour qui connaît le langage ultrasymbolique et prudent des Indous, qu'un tyran quelconque fit raser la ville, et que l'initiation devint de plus en plus secrète.

roi de Madoura contemplèrent les deux armées innombrables, rangées en ordre, l'une en face de l'autre. On y voyait briller les cottes de mailles dorées des chefs; des milliers de fantassins, de chevaux et d'éléphans attendaient le signal du combat. A ce moment, le chef de l'armée ennemie, le plus vieux des Kouravas, souffla dans sa conque marine, dans la grande conque dont le son ressemblait au rugissement d'un lion. A ce bruit, on entendit tout à coup sur le vaste champ de bataille des hennissemens de chevaux, un bruit confus d'armes, de tambours et de trompettes, — et ce fut une grande rumeur. Ardjouna n'avait plus qu'à monter sur son char traîné par des chevaux blancs et à souffler dans sa conque d'un bleu céleste pour donner le signal du combat aux fils du soleil. Mais voici que le roi fut submergé de pitié et dit, très abattu :

— En voyant cette multitude en venir aux mains, je sens tomber mes membres; ma bouche se dessèche, mon corps tremble, mes cheveux se dressent sur ma tête, ma peau brûle, mon esprit tourbillonne. Je vois de mauvais augures. Aucun bien ne peut venir de ce massacre. Que ferons-nous avec des royaumes, des plaisirs, et même avec la vie? Ceux-là mêmes pour lesquels nous désirons des royaumes, des plaisirs, des joies, sont debout là pour se battre, oubliant leur vie et leurs biens. Précepteurs, pères, fils, grands-pères, oncles, petits-fils, parens, vont s'entre-égorger. Je n'ai pas envie de les tuer pour régner sur les trois mondes, mais bien moins encore pour régner sur cette terre. Quel plaisir éprouverais-je à tuer mes ennemis? Les félons morts, le péché retombera sur nous.

— Comment t'a-t-il saisi, dit Krishna, ce fléau de la peur, indigne du sage, source d'infamie qui nous chasse du ciel? Ne sois pas efféminé. Debout!

Mais Ardjouna, accablé de découragement, s'assit en silence et dit :

— Je ne combattrai pas.

Alors Krishna, le roi des esprits, reprit avec un léger sourire :

— O Ardjouna! je t'ai appelé le roi du sommeil pour que ton esprit veille toujours. Mais ton esprit s'est endormi, et ton corps a vaincu ton âme. Tu pleures sur ceux qu'on ne devrait pas pleurer, et tes paroles sont dépourvues de sagesse. Les hommes instruits ne se lamentent ni sur les vivans ni sur les morts. Moi et toi et ces commandeurs d'hommes, nous avons toujours existé et nous ne cesserons jamais d'être à l'avenir. De même que dans ce corps l'âme éprouve l'enfance, la jeunesse, la vieillesse, de même elle l'éprouvera en d'autres corps. Un homme de discernement ne s'en trouble pas. Fils de Bharat! supporte la peine et le plaisir d'une

âme égale. Ceux qu'ils n'atteignent plus méritent l'immortalité. Ceux qui voient l'essence réelle voient l'éternelle vérité qui domine l'âme et le corps. Sache-le donc, ce qui traverse toutes les choses est au-dessus de la destruction. Personne ne peut détruire l'Inépuisable. Tous ces corps ne dureront pas, tu le sais. Mais les voyans savent aussi que l'âme incarnée est éternelle, indestructible et infinie. C'est pourquoi, va combattre, descendant de Bharat! Ceux qui croient que l'âme peut tuer ou qu'elle est tuée se trompent également. Elle ne tue ni n'est tuée. Elle n'est pas née et ne meurt pas, et ne peut pas perdre cet être qu'elle a toujours eu. Comme une personne rejette de vieux habits pour en prendre de nouveaux, ainsi l'âme incarnée rejette son corps pour en prendre d'autres. Ni l'épée ne la tranche, ni le feu ne la brûle, ni l'eau ne la mouille, ni l'air ne la sèche. Elle est imperméable et incombustible. Durable, ferme, éternelle, elle traverse tout. Tu ne devrais donc t'inquiéter ni de la naissance, ni de la mort, ô Ardjouna! Car, pour celui qui naît, la mort est certaine; et, pour celui qui meurt, la naissance. Regarde ton devoir sans broncher; car, pour un kchatrya, il n'y a rien de mieux qu'un juste combat. Heureux les guerriers qui trouvent la bataille comme une porte ouverte sur le ciel! Mais si tu ne veux pas combattre ce juste combat, tu tomberas dans le péché, abandonnant ton devoir et ta renommée. Tous les êtres parleront de ton infamie éternelle, et l'infamie est pire que la mort pour celui qui a été honoré (1).

A ces paroles du maître, Ardjouna fut saisi de honte et sentit rebondir son sang royal avec son courage. Il s'élança sur son char et donna le signal du combat. Alors Krishna dit adieu à son disciple et quitta le champ de bataille, car il était sûr de la victoire des fils du soleil.

Cependant Krishna avait compris que, pour faire accepter sa religion des vaincus, il fallait remporter sur leur âme une dernière victoire plus difficile que celle des armes. De même que le saint Vasichta était mort percé d'une flèche pour révéler la vérité suprême à Krishna, de même Krishna devait mourir volontairement sous les traits de son ennemi mortel, pour implanter jusque dans le cœur de ses adversaires la foi qu'il avait prêchée à ses disciples et au monde. Il savait que l'ancien roi de Madoura, loin de faire pénitence, s'était réfugié chez son beau-père Kalayéni, le roi des serpens. Sa haine, toujours excitée par Nysoumba, le faisait suivre par des espions, guettant l'heure propice pour le frapper. Or Krishna

(1) Début du *Bhagavadgita*.

sentait que sa mission était terminée et ne demandait, pour être accomplie, que le sceau suprême du sacrifice. Il cessa donc d'éviter et de paralyser son ennemi par la puissance de sa volonté. Il savait que, s'il cessait de se défendre par cette force occulte, le coup longtemps médité viendrait le frapper dans l'ombre. Mais le fils de Dévaki voulait mourir loin des hommes, dans les solitudes de l'Himavat. Là, il se sentirait plus près de sa mère radieuse, du vieillard sublime et du soleil de Mahadéva.

Krishna partit donc pour un ermitage qui se trouvait dans un lieu sauvage et désolé, au pied des hautes cimes de l'Himavat. Aucun de ses disciples n'avait pénétré son dessein. Seules Sarasvati et Nichdali le lurent dans les yeux du maître par la divination qui est dans la femme et dans l'amour. Quand Sarasvati comprit qu'il voulait mourir, elle se jeta à ses pieds, les embrassa avec fureur et s'écria :

— Maître! ne nous quitte pas!

Nichdali le regarda et lui dit simplement :

— Je sais où tu vas. Si nous t'avons aimé, laisse-nous te suivre!

Krishna répondit :

— Dans mon ciel, il ne sera rien refusé à l'amour. Venez!

Après un long voyage, le prophète et les saintes femmes atteignirent des cabanes groupées autour d'un grand cèdre dénudé, sur une montagne jaunâtre et rocheuse. D'un côté, les immenses dômes de neige de l'Himavat; de l'autre, dans la profondeur, un dédale de montagnes : au loin, la plaine, l'Inde perdue comme un songe dans une brume dorée. Dans cet ermitage vivaient quelques pénitens en vêtemens d'écorce, aux cheveux tordus en gerbe, la barbe longue et le poil non taillé, sur un corps tout souillé de fange et de poussière, avec des membres desséchés par le souffle du vent et la chaleur du soleil. Quelques-uns n'avaient qu'une peau sèche sur un squelette aride. En voyant ce lieu triste, Sarasvati s'écria :

— La terre est loin et le ciel est muet. Seigneur, pourquoi nous as-tu conduit dans ce désert abandonné de Dieu et des hommes?

— Prie, répondit Krishna, si tu veux que la terre se rapproche et que le ciel te parle.

— Avec toi le ciel est toujours présent, dit Nichdali; mais pourquoi le ciel veut-il nous quitter?

— Il faut, dit Krishna, que le fils de Mahadéva meure percé d'une flèche pour que le monde croie à sa parole.

— Explique-nous ce mystère.

— Vous le comprendrez après ma mort. Prions.

Pendant sept jours, ils firent les prières et les ablutions. Souvent le visage de Krishna se transfigurait et paraissait comme rayon-

nant. Le septième jour, vers le coucher du soleil, les deux femmes virent des archers monter vers l'ermitage.

— Voici les archers de Kansa qui te cherchent, dit Sarasvati; maître, défends-toi!

Mais Krishna, à genoux près du cèdre, ne sortait pas de sa prière. Les archers vinrent; ils regardèrent les femmes et les pénitens. C'étaient de rudes soldats, à faces jaunes et noires. En voyant la figure extatique du saint, ils restèrent interdits. D'abord, ils essayèrent de le tirer de son extase en lui adressant des questions, en l'injuriant et en lui jetant des pierres. Mais rien ne put le faire sortir de son immobilité. Alors, ils se jetèrent sur lui et le lièrent au tronc du cèdre. Krishna se laissa faire comme dans un rêve. Puis, les archers, se plaçant à distance, se mirent à tirer sur lui en s'excitant les uns les autres. A la première flèche qui le transperça, le sang jaillit, et Krishna s'écria : « Vasichta, les fils du soleil sont victorieux! » Quand la seconde flèche vibra dans sa chair, il dit : « Ma mère radieuse, que ceux qui m'aiment entrent avec moi dans ta lumière! » A la troisième, il dit seulement : « Mahadéva! » Et puis, avec le nom de Brahma, il rendit l'esprit.

Le soleil s'était couché. Il s'éleva un grand vent, une tempête de neige descendit de l'Himavat et s'abattit sur la terre. Le ciel se voila. Un tourbillon noir balaya les montagnes. Effrayés de ce qu'ils avaient fait, les meurtriers s'enfuirent, et les deux femmes, glacées d'épouvante, roulèrent évanouies sur le sol comme sous une pluie de sang.

Le corps de Krishna fut brûlé par ses disciples dans la ville sainte de Dwarka. Sarasvati et Nichdali se jetèrent dans le bûcher pour rejoindre leur maître, et la foule crut apercevoir le fils de Mahadéva sortir des flammes avec un corps de lumière, entraînant ses deux épouses. Après cela, une grande partie de l'Inde adopta le culte de Vishnou, qui conciliait les cultes solaires et lunaires dans la religion de Brahma.

VII. — CONCLUSION.

Telle est la légende de Krishna reconstituée dans son ensemble organique et replacée dans la perspective de l'histoire.

Elle jette une vive lumière sur les origines du brahmanisme. Certes, il est impossible d'établir par des documens positifs que derrière le mythe de Krishna se cache un personnage réel. Le triple voile qui recouvre l'éclosion de toutes les religions orientales est plus épais en Inde qu'ailleurs. Car les brahmanes, maîtres absolus de la société indoue, uniques détenteurs de ses traditions, les ont souvent modelées et remaniées dans le cours des âges. Mais il est

juste d'ajouter qu'ils en ont fidèlement conservé tous les élémens, et que, si leur doctrine sacrée s'est développée avec les siècles, son centre ne s'est jamais déplacé. Nous ne saurions donc, comme le font la plupart des savans européens, expliquer une figure comme celle de Krishna en disant : C'est un conte de nourrice plaqué sur un mythe solaire, avec une fantaisie philosophique brochée sur le tout. Ce n'est pas ainsi, croyons-nous, que se fonde une religion qui dure des milliers d'années, enfante une poésie merveilleuse, plusieurs grandes philosophies, résiste à l'attaque formidable du bouddhisme (1), aux invasions mongoles, mahométanes, à la conquête anglaise, et conserve jusque dans sa décadence profonde le sentiment de son immémoriale et haute origine. Non ; il y a toujours un grand homme à l'origine d'une grande institution. Considérant le rôle dominant du personnage de Krishna dans la tradition épique et religieuse, ses côtés humains d'une part et de l'autre son identification constante avec Dieu manifesté ou Vishnou, force nous est de croire qu'il fut le créateur du culte vishnouïte, qui donna au brahmanisme sa force et son prestige. Il est donc logique d'admettre qu'au milieu du chaos religieux et social que créait dans l'Inde primitive l'envahissement des cultes naturalistes et passionnels parut un réformateur lumineux, qui renouvela la pure doctrine aryenne par l'idée de la trinité et du verbe divin manifesté, qui mit le sceau à son œuvre par le sacrifice de sa vie, et donna ainsi à l'Inde son âme religieuse, son moule national et son organisation définitive.

L'importance de Krishna nous paraîtra plus grande encore et d'un caractère vraiment universel, si nous remarquons que sa doctrine renferme deux idées mères, deux principes organisateurs des religions et de la philosophie ésotérique. J'entends la doctrine organique de l'immortalité de l'âme ou des existences progressives par la réincarnation, et celle correspondante de la trinité ou du verbe divin révélé dans l'homme. Je n'ai fait qu'indiquer plus haut (2) la portée philosophique de cette conception centrale, qui, bien comprise, a sa répercussion animatrice dans tous les domaines de la science, de l'art et de la vie. Je dois me borner, pour conclure, à une remarque historique. L'idée que Dieu, la Vérité, la Beauté et la Bonté infinies se révèlent dans l'homme conscient avec un pouvoir rédempteur qui rejaillit jusqu'aux profondeurs du ciel par la force de l'amour et du sacrifice, cette idée féconde entre toutes apparaît pour la première fois en Krishna. Elle se personnifie au moment où, sortant de sa jeunesse aryenne, l'humanité va s'enfoncer de plus en plus dans le culte de la matière. Krishna lui révèle l'idée du

(1) Voyez notre étude sur *la Légende du Bouddha*, dans la *Revue* du 1er août 1885.
(2) Voir la note sur Dévaki à propos de la vision de Krishna.

verbe divin; elle ne l'oubliera plus. Elle aura d'autant plus soif de rédempteurs et de fils de Dieu, qu'elle sentira plus profondément sa déchéance. Après Krishna, il y a comme une puissante irradiation du verbe solaire à travers les temples d'Asie, d'Afrique et d'Europe. En Perse, c'est Mithras, le réconciliateur du lumineux Ormuzd et du sombre Ahrimane; en Égypte, c'est Horus, le fils d'Osiris et d'Isis; en Grèce, c'est Apollon, le dieu du soleil et de la lyre, c'est Dionysos, le ressusciteur des âmes. Partout le dieu solaire est un dieu médiateur, et la lumière est aussi la parole de vie. N'est-ce pas d'elle aussi que jaillit l'idée messianique? Quoi qu'il en soit, c'est par Krishna que cette idée entra dans le monde antique; c'est par Jésus qu'elle rayonnera sur toute la terre.

Nous n'entreprendrons pas de montrer, même sommairement, comment la doctrine du ternaire divin se relie à celle de l'âme et de son évolution, comment et pourquoi elles se supposent et se complètent réciproquement. Disons seulement que leur point de contact forme le centre vital, le foyer lumineux de la doctrine ésotérique. A ne considérer les grandes religions de l'Inde, de l'Égypte, de la Grèce et de la Judée que par le dehors, on ne voit que discorde, superstition, chaos. Mais sondez les symboles, interrogez les mystères, cherchez la doctrine mère des fondateurs et des prophètes,— et l'harmonie se fera dans la lumière. Par des routes très diverses et souvent tortueuses, on aboutira au même point, en sorte que pénétrer dans l'arcane de l'une de ces religions, c'est aussi pénétrer dans ceux des autres. Alors un phénomène étrange se produit. Peu à peu, mais dans une sphère grandissante, on voit reluire la doctrine des initiés au centre des religions, comme un soleil débrouillant sa nébuleuse. Chaque religion apparaît comme une planète différente. Avec chacune d'elles, nous changeons d'atmosphère et d'orientation céleste, mais c'est toujours le même soleil qui nous éclaire. L'Inde, la grande songeuse, nous plonge avec elle dans le rêve de l'éternité. L'Égypte grandiose, austère comme la mort, nous invite au voyage d'outre-tombe. La Grèce enchanteuse nous entraîne aux fêtes magiques de la vie et donne à ses mystères la séduction de ses formes tour à tour charmantes ou terribles, de son âme toujours passionnée. Pythagore enfin formule scientifiquement la doctrine ésotérique, lui donne l'expression la plus complète peut-être et la plus solide qu'elle eût jamais; Platon et les Alexandrins ne furent que ses vulgarisateurs. Nous venons de remonter jusqu'à sa source dans les jongles du Gange et les solitudes de l'Himalaya.

ÉDOUARD SCHURÉ.

L'INSTRUCTION SECONDAIRE

A

LA CAMPAGNE

Les impressions reçues pendant l'enfance, toujours les plus vivaces, ont une telle influence sur la direction de l'homme au début de la carrière que rien ne commande davantage l'attention. Les sujets dont il est préférable d'entretenir la jeunesse et la manière de les enseigner s'imposent aux plus graves méditations, car ce qui est en jeu, c'est l'élévation ou l'abaissement de l'élite de la société. Quinze ans et plus ont passé depuis le jour où, dénonçant les fautes des systèmes d'enseignement, nous voulûmes démontrer les avantages des méthodes naturelles (1). L'esprit de nombreux lecteurs sembla touché; mais, bientôt vint l'oubli. Pour qu'une vérité se répande, il ne suffit pas de l'exprimer; pour que d'un grand intérêt public la notion se propage, il ne suffit pas de le signaler, même de prouver cet intérêt. On sait avec quelle froideur furent accueillies dans le siècle dernier, comme dans le siècle actuel, les préceptes des philosophes réclamant l'instruction que prescrit la loi de nature. Des moyens d'action sont nécessaires pour le triomphe des meilleures causes, et ces moyens ne sont guère le partage des hommes dont la vie s'écoule dans l'étude, dans l'effort pour réaliser quelque progrès, dans le rêve d'améliorer l'état social et de concourir à la grandeur

(1) Voir, dans la *Revue* du 15 octobre 1871, l'*Instruction générale en France, l'Observation et l'Expérience*, et l'édition de Toulouse, 1872.

compliment fait du bout des lèvres à un émule qu'il jugeait, au fond, si peu digne de lui être comparé, n'était pas sans doute ce qui mortifiait le moins son orgueil.

« Enfin, remarque Valori dans ses mémoires, ce prince justifia, par sa manière de penser et d'agir, qu'il n'appartient qu'à l'adversité de corriger les hommes de leurs défauts ; il eut moins de présomption, il écoutait : ses réponses étaient plus douces et moins tranchantes. Il n'y eut personne qui ne s'en aperçût. Il venait d'essayer ses premières traverses. La touche était un peu forte, et il parut s'apercevoir du besoin que les hommes ont les uns des autres (1). »

A ces bonnes dispositions assez inattendues, Valori fut heureux de pouvoir répondre, sans tarder, par l'annonce d'une nouvelle très propre à les entretenir. La cour de France, partageant les inquiétudes de son ministre et sentant le besoin de ménager un allié dont l'humeur inégale pouvait lui fausser compagnie à tout instant, s'était décidée à lui députer encore un envoyé extraordinaire. Le but de cette mission était de combiner avec lui, pour la campagne prochaine, un plan d'opérations de nature à réparer les maux de celle qui finissait si tristement, et aucun nom ne pouvait lui être plus agréable que celui que Valori dut lui faire connaître ; car ce n'était autre que le général, le diplomate que Frédéric n'avait cessé de désigner comme le seul qui connût l'Allemagne et fût en état, aussi bien sur le champ de bataille que dans les conseils des princes, de s'y comporter convenablement ; mais c'était aussi celui qu'on accusait en France d'avoir subi trop facilement l'influence du jeune vainqueur et le charme de son génie, et que, par cette raison, on hésitait à rapprocher de lui. C'était, en un mot, le maréchal de Belle-Isle lui-même. On peut juger avec quelle satisfaction le prince entendit annoncer sa venue, et il témoigna tout de suite une grande hâte de voir arriver son ancien ami. Du reste, il n'avait pas longtemps à attendre, car Belle-Isle lui-même, n'ayant pas perdu de temps, s'était déjà mis en route. Ainsi le héros de Prague rentrait en scène, on va voir dans quelles déplorables conditions et par quelle triste aventure (2).

DUC DE BROGLIE.

(1) Valori à d'Argenson, 15 décembre 1744. (*Correspondance de Prusse.* — Ministère des affaires étrangères.) — Frédéric à Louis XV, 18 décembre 1744. — *Pol. Corr.*, t. III, p. 342. — Valori, *Mémoires*, t. II, p. 204.

(2) La correspondance de Frédéric montre que le voyage de Belle-Isle était déjà en projet et très désiré par lui depuis la fin du siège de Fribourg, mais il ne fut tout à fait décidé qu'à la fin de novembre, et Frédéric ne dut en être informé avec certitude qu'à son retour à Berlin.

LA RELIGION

LE SENTIMENT RELIGIEUX

ET LE MYSTICISME EN RUSSIE

Beaucoup de nos contemporains, en France comme en Russie, ne comprennent ni l'intérêt ni l'attrait des études religieuses. S'y livrer, c'est, à leurs yeux, se montrer en retard sur le siècle, avoir des idées ou des curiosités d'un autre temps. En vérité, on pourrait leur retourner ce reproche, leur dire qu'ils en sont encore au XVIIIe siècle. Que faut-il pour démontrer l'importance des questions religieuses, si l'histoire, depuis la révolution, n'y suffit point? Le XIXe siècle s'était flatté d'en avoir fini avec elles ; il a eu beau les dédaigner, elles ne l'en ont pas moins agité ; et force lui est de reconnaître qu'elles lui survivront. Tout annonce que, sous ce rapport, le siècle qui vient ne différera guère de celui qui s'en va.

Il me revient à la mémoire un souvenir de mon adolescence, sous l'empire. M. Guizot venait de publier ses *Méditations religieuses ;* M. de Morny, alors dans le voisinage du Val-Richer, à Deauville, disait à ce propos : « Comment, de notre temps, peut-on s'occuper de questions pareilles? » C'était, il est vrai, à un banquet pour l'inauguration d'un chemin de fer. Bien des Russes, aujourd'hui encore, seraient de l'avis de l'homme d'état du second empire. Il

est peu de pays cependant où pareille opinion nous semble moins de mise. La religion y mérite d'autant plus d'attention qu'elle a gardé plus de prise sur les masses. N'aurait-elle d'autre attrait pour notre curiosité, qu'elle serait encore pour nous un moyen de connaître le peuple, de pénétrer ses sentimens et ses instincts, de le saisir dans ce qu'il a de plus intime ou de plus spontané.

Les religions sont comme des moules où les siècles ont jeté les générations; souvent l'empreinte persiste après que le moule est brisé. Parfois, au contraire, la religion se modèle elle-même sur le peuple qu'elle prétend former à son image. Ainsi en est-il notamment des sectes russes. En Russie, l'empreinte religieuse, chez le peuple du moins, est d'autant plus marquée que la religion est demeurée plus nationale, plus populaire; que, dans les sectes, elle a pris quelque chose de plus personnel, de plus russe. C'est dans le vaste champ de la religion, dans les aériennes et nébuleuses régions de la théologie, que l'esprit encore inculte du peuple a pu jusqu'ici se donner le plus librement carrière. L'étudier dans ses croyances, c'est étudier l'ethnographie russe dans ce qu'elle a de plus relevé, non-seulement dans les coutumes ou dans les vêtemens du paysan, mais dans son esprit, dans son âme et sa conscience.

Est-ce là le seul intérêt d'une pareille étude? Nullement. A cette sorte d'intérêt à demi scientifique, à demi littéraire, s'en joint un autre au moins égal, l'intérêt politique. En examinant la religion du peuple, en scrutant ses croyances, en considérant l'église qui l'a instruit et les sectes qui l'attirent, nous sommes persuadé que nous étudions l'état et la société russes dans un de leurs principaux élémens, dans ce qui, en réalité, leur sert de base et de support.

Il serait aussi facile de bâtir une ville dans les airs que de constituer un état sans croyance aux dieux. Ainsi parle un ancien, Plutarque, si je ne me trompe, et, sur ce point, la plupart des penseurs modernes, y compris Rousseau et Robespierre, ont été d'accord avec l'antiquité. En dépit des apparences, cette vieille maxime ne nous paraît pas encore surannée. La science a eu beau émanciper la pensée de l'homme, les sociétés humaines ont peine à vivre sans croyances supérieures; non pas assurément sans culte officiel ou sans religion d'état, mais sans culte ni sentiment religieux. Ils montrent une présomption naïve, les politiques ou les philosophes qui, avec le fondateur du positivisme, croient l'heure venue de reconduire Dieu aux frontières de leur république, sauf « à le remercier de ses services provisoires. » Dieu a encore des services à rendre. Dieu exilé de la cité, bien des choses pourraient émigrer à sa suite.

Telle est, à notre sens, la difficulté capitale de notre civilisation

arrivée à l'âge adulte. Loin de diminuer avec le temps et avec l'habitude, cette difficulté s'accuse de plus en plus avec l'affaiblissement des croyances religieuses et l'énervement des notions morales dont ces croyances faisaient la force. Le péril des états modernes, leurs révolutions périodiques, leurs agitations incessantes, l'esprit d'inquiète convoitise qui travaille la plupart des nations, proviennent, avant tout, de ce que les peuples contemporains ont, en grande partie, perdu leur ancienne foi, sans que rien l'ait remplacée. De là les ébranlemens de l'Occident, et toutes ces commotions populaires qui menacent la société européenne d'un bouleversement sans analogue depuis quinze siècles.

Le socialisme, l'anarchisme, ou, d'une manière plus générale, l'esprit révolutionnaire, est le fils aîné de l'incroyance. Les utopies de la terre remplacent la foi au ciel. Partout, de nos jours, il y a, entre les questions religieuses et les questions sociales, une corrélation qui éclate aux yeux les moins ouverts, et cette connexité deviendra plus manifeste à chaque génération. Nous ne pouvons ici que répéter ce que nous disions récemment ailleurs (1) : frustrées du paradis et des espérances supraterrestres, les masses populaires poursuivent l'unique compensation qu'elles puissent découvrir. A défaut des félicités éternelles, elles réclament les jouissances de la terre. Le socialisme révolutionnaire prend chez elles la place de la religion ; et, plus s'affaiblit l'empire de cette dernière, plus cet héritier importun acquiert d'ascendant. Le sentiment religieux disparu, les luttes de classes deviennent fatales; l'ordre social n'a, vis-à-vis des appétits déchaînés, d'autre garantie que la force.

Encore, chez certains peuples, en Occident notamment, la société, privée de base religieuse, peut en retrouver une autre, plus ou moins chancelante, dans la science, dans les progrès du bien-être, dans les intérêts matériels surtout. Un état relativement pauvre, tel que la Russie, un peuple encore peu cultivé, comme le peuple russe, ne saurait de longtemps avoir une pareille ressource. Chez lui, comme ailleurs, durant de longs siècles, la religion demeure le principal, si ce n'est l'unique étai de la société et de la paix sociale.

Ainsi en est-il bien en effet. Le grand obstacle à la révolution est dans la conscience populaire. Tout le lourd édifice de la puissance russe repose sur un sentiment, sur le respect, sur l'affection du peuple pour le tsar. Or, ce sentiment du peuple envers son souverain est éminemment d'essence religieuse.

(1) Voyez *les Catholiques libéraux, l'Église et le Libéralisme*, de 1830 à nos jours (Plon, 1885), p. 15.

A regarder certains côtés de son existence, de ses mœurs communales, certaines de ses notions ou de ses traditions, le peuple russe semble avoir la vocation du socialisme ; il porte en lui, pour ainsi dire, la révolution à l'état latent. A-t-il jusqu'ici fermé son âme à des doctrines souvent d'accord avec les instincts du moujik, c'est, en grande partie, qu'il a un frein invisible, plus puissant que toute l'autorité de la police et que tout le génie de la bureaucratie, la foi religieuse. Sans cette foi, la Russie serait déjà, de tous les états des deux mondes, le plus révolutionnaire et le plus bouleversé.

S'étonne-t-on que l'esprit révolutionnaire, sous sa forme la plus radicale, ait si profondément pénétré la pensée russe, c'est que, chez des classes entières, l'ascendant de la religion a été ébranlé. L'affaiblissement du sentiment religieux a produit, à cette extrémité de l'Europe, les mêmes effets qu'en Occident. Là aussi, la place laissée vide par la foi chrétienne a été occupée par l'esprit d'utopie et les rêveries socialistes. Là aussi, au culte de l'invisible a succédé le culte des réalités tangibles, et aux promesses de la Jérusalem céleste les visions d'un paradis humanitaire.

C'est une observation déjà ancienne que, chez les peuples modernes, la révolution agit à la manière d'une religion. Nulle part cela n'est plus sensible qu'en Russie. Nous avons eu mainte fois l'occasion de faire cette remarque aujourd'hui devenue banale (1). En aucun pays, le mouvement révolutionnaire n'a autant pris l'aspect et les allures d'un mouvement religieux. Quelle en est la raison? C'est qu'en Russie la secousse a été plus brusque et la conversion plus rapide ; que l'esprit russe a plus vite passé de la foi chrétienne à la foi révolutionnaire, et qu'en sautant de l'une à l'autre, il a apporté dans sa conversion toute la ferveur d'un néophyte. C'est, en même temps, que l'âme russe est restée plus profondément religieuse ; que, jusqu'en ses révoltes et ses négations, elle a gardé, à son insu, les habitudes, les émotions, les générosités de la foi, de façon qu'en devenant révolutionnaire elle n'a fait, pour ainsi dire, que changer de religion.

Telle est, nous l'avons vu, la principale originalité du « nihilisme » russe. Cette originalité est dans le sentiment bien plus que dans les idées. Jamais l'âme humaine, si souvent dupe d'elle-même, ne s'était montrée aussi religieuse à travers son irréligion. Ils ont beau faire profession d'athéisme, le « nihilisme, » chez beaucoup de ses adeptes, n'est que de la religion retournée. C'est pour cela que le sexe pieux par excellence, que la femme a pris une si large

(1) Voyez *l'Empire des tsars et les Russes*, t. Ier, p. 193 (2e édit.), et la *Revue* du 15 octobre 1873.

part au mouvement révolutionnaire russe. Elle allait aux sociétés secrètes et aux missionnaires du socialisme comme elle eût été au Messie et à ses prophètes. Précipitée du faîte des espérances chrétiennes, la femme russe a cherché un refuge dans les rêveries humanitaires, et remplacé l'attente de la résurrection par les songes de palingénésie sociale, portant dans sa foi nouvelle le même besoin d'idéal et les mêmes ardeurs, le même appétit de renoncement, la même ivresse de sacrifice.

La jeune fille a dit à la révolution : « Tu me tiendras lieu d'époux, tu me tiendras lieu d'enfans. » Et elle s'est donnée à cette divinité farouche, comme d'autres se vouent aux fiançailles du Christ ; abandonnant pour son impérieuse idole père et mère; lui offrant en holocauste beauté, jeunesse, amour, pudeur même. Les cheveux que d'autres laissent tomber au pied de l'autel sous les ciseaux du prêtre, elle les a coupés en l'honneur de ce Moloch insensible. Pour lui, elle a dit adieu aux parures de son sexe et quitté les vêtemens de son rang. Elle a dépouillé les habitudes du monde et revêtu une robe grossière ; elle a frappé à la maison des indigens et a partagé leur repas et leur manière de vivre. Elle a fait, à sa façon, vœu de pauvreté pour se consacrer au service des humbles et à l'évangélisation des ignorans, servant et adorant le Dieu nouveau dans ses membres souffrans.

Le jeune homme, de son côté, obéissant aux mêmes voix, a laissé là ses études et ses livres. Il s'est dit, comme l'auteur de l'*Imitation*, que l'abondance du savoir n'enfantait qu'orgueil et affliction de l'esprit. Il a, lui aussi, découvert qu'une seule science importait à l'homme, celle du salut; qu'une seule doctrine valait d'être enseignée, celle qui pouvait racheter l'homme de la servitude de la misère. Périsse tout le reste, s'il le faut, et l'art, et la civilisation! Une seule chose est nécessaire, la rédemption des masses opprimées. Tel est le nouvel Évangile, et, s'il veut des confesseurs et des martyrs, l'élite de la jeunesse se disputera l'honneur de mourir pour lui. Il se trouvera des centaines, des milliers de jeunes gens pour avoir cette folie de la révolution, comme d'autres, en d'autres temps, ont eu la folie de la croix.

C'est à cette exaltation religieuse que le nihilisme russe a dû sa force et sa vertu. Peut-être eût-il fait plus de conquêtes, peut-être eût-il été plus à redouter, si, fidèle à sa première inspiration, il s'en fût toujours tenu à l'apostolat pacifique, au lieu de faire appel aux mines et aux bombes. Mais, pour n'avoir d'autre ambition que celle de s'immoler, pour s'enfermer obstinément dans la sereine protestation du martyr, il ne suffit pas d'une quasi-religion sans Dieu et sans ciel; il faut une foi possédant un Dieu, at-

tendant tout de Dieu, lui laissant le choix de ses voies et de son heure.

La révolution a beau devenir une sorte d'humaine religion, aussi fervente, aussi croyante à sa manière que l'ancienne; elle a beau inspirer le même zèle enthousiaste et la même abnégation, elle ne saurait longtemps résister au démon de la violence. Elle est condamnée, par son principe, à laisser la force morale pour la force brutale. Sur ce point, il lui est interdit de rivaliser avec les vieilles doctrines qu'elle prétend supplanter. Il faut le Christ pour dire à Pierre de remettre l'épée au fourreau. Le croyant seul peut, devant le juge ou le bourreau, répéter le *Fiat voluntas tua*. N'est-il pas sûr d'avoir son jour et sa revanche? Et encore que de fois le croyant même s'est lassé d'attendre! Que de religions ont, elles aussi, armé le maigre bras du fanatique! A certains esprits, le fanatisme semble même un trait essentiel de l'exaltation religieuse. Rien, à ce compte, n'a été plus religieux que le « nihilisme. » Ses héros, un Jéliabof, une Sophie Pérovsky, ont égalé le fakir le plus endurci; et cela, sans Dieu pour les voir, ni paradis pour les recevoir.

De tous les mouvemens révolutionnaires du siècle, le nihilisme russe est celui qui a le plus clairement affecté les caractères d'un mouvement religieux, et c'est pour cela qu'il a surpassé en intensité et en grandeur morale des mouvemens politiques autrement importans par leurs résultats. Toute sa force était dans sa foi, une foi russe. La jeunesse des écoles, dédaigneuse des conceptions théologiques, « l'intelligence, » comme on dit là-bas, a montré qu'en elle le besoin de croire était toujours vivant. Pour ses dogmes révolutionnaires, l'athée a bravé la pauvreté et l'exil, souffrant pour la foi nouvelle avec une patience russe, comme ont souffert, durant des siècles, ses compatriotes du peuple, les raskolniks, pour « la vieille foi. » Si la révolution a eu l'air, en Russie, de prendre elle-même l'aspect d'une secte, comment s'en étonner dans un pays où fleurissent tant de sectes? Ainsi, là même où la religion semble avoir entièrement disparu, la révolution, qui en a pris la place, laisse voir le fond religieux de l'âme russe.

II.

Chez le peuple, et non-seulement chez le paysan, mais chez l'ouvrier, chez le petit bourgeois et le marchand des villes, le sentiment religieux a conservé son antique naïveté. La religion y donne une incontestable preuve de vie : la fécondité; elle y est sans cesse en enfantement, mettant au jour des sectes bizarres, sorte

de monstres d'un autre âge, dont le nombre même est difficile à fixer. L'homme du peuple semble n'avoir pas encore franchi ce degré de civilisation où toutes les conceptions prennent spontanément une forme religieuse. A cet égard comme à tant d'autres, il est le contemporain de générations chez nous depuis longtemps disparues. S'il est, en Europe, des états où la religion a tenu une aussi grande place, il n'en est peut-être point où elle en occupe encore une aussi large. La rudesse du sol, la rigueur du climat, avaient préparé son empire; les vicissitudes de l'histoire, la forme du gouvernement public et privé l'ont affermi; l'état de culture l'a maintenu.

Lorsque, au-dessus d'un village des steppes, j'apercevais l'église dominant de ses coupoles vertes les noires cabanes du paysan, il me semblait voir un emblème de cette vieille royauté de la religion sur la terre russe. Que si l'on nous demande comment ou pourquoi la religion a gardé, sur le peuple et sur la vie populaire, un ascendant qu'elle a perdu en tant de contrées de l'Europe, les raisons en sont multiples. C'est d'abord et avant tout le degré de civilisation du pays, et, si l'on peut ainsi parler, l'âge intellectuel de la nation. Ce peuple, encore jeune malgré ses mille ans d'histoire, en est à une sorte d'adolescence où les croyances de sa longue enfance conservent presque toute leur autorité. Il n'en est pas encore arrivé (nous parlons, bien entendu, des classes populaires) à la phase du scepticisme, à cette crise des croyances que traversent, depuis un siècle, les sociétés occidentales. Il n'a pas encore passé par cette redoutable mue intellectuelle qui a pour longtemps ébranlé la santé morale des peuples modernes. Il a eu beau être visité par Diderot, il a beau posséder la bibliothèque de Voltaire, il en est encore à l'âge théologique, et, malgré les recrues faites chez lui par les disciples de Comte, rien n'indique qu'il en doive bientôt sortir.

Dans cette Russie, pareille à ses paresseuses rivières, les siècles paraissent couler plus lentement. Pour la grande masse de la nation, le moyen âge dure toujours. Luther est encore à son couvent et Voltaire, l'ami de Catherine, n'est pas né. Elle est restée, au XVe siècle, pour ne pas dire au XIIIe. C'est une impression que j'ai souvent eue en Russie. Après avoir franchi, au milieu d'un peuple de pèlerins, les hautes portes du monastère de Saint-Serge, ou être descendu, à travers deux longues files de mendians, dans les galeries des catacombes de Kief, il me semblait mieux comprendre notre moyen âge. De même, pour qui n'a pas foulé le sol encore intact de la sainte Russie, la meilleure manière de se représenter le peuple russe, c'est encore de remonter au-delà de la réforme et de la renaissance, aux siècles où la foi au surnaturel dominait toute la vie po-

pulaire, où des hérésies naïves et subtiles étaient le refuge des esprits les plus hardis.

Ce peuple a conservé l'intégrité de croyances des époques où l'on n'ose mettre en doute que les conditions de la foi et la forme du salut. Son grand charme et sa grande force, c'est qu'il n'a pas été entamé par notre aride scepticisme. De là vient qu'à travers son apparente grossièreté, il a souvent l'âme moins grossière que des peuples extérieurement plus policés. Ce qu'il avait de noble et d'élevé dans le cœur ne s'est pas flétri au contact d'un esprit de négation qui n'est pas fait pour les petits et les humbles, et qui, en descendant des lettrés ou des savans dans les foules, s'y dessèche en un inepte et brutal matérialisme. C'est uniquement, dira-t-on, que la Russie est arriérée de plusieurs générations. C'en est au moins une des raisons. Libre à chacun de l'en plaindre ou de l'en féliciter. Ce qui est certain, c'est que c'est là un fait gros de conséquences, d'autant qu'à considérer l'épaisseur des couches populaires et le mince épiderme de classes soi-disant instruites qui les recouvre, il faudra longtemps pour que ce qu'on appelle les idées modernes en pénètre le fond.

La Russie populaire vit dans une autre atmosphère que la nôtre : les vents qui soufflent de l'Occident seront longtemps avant d'en avoir renouvelé l'air. C'est presque le seul pays de l'Europe où l'homme du peuple ait conservé le sens de l'invisible, où il se sente réellement en communion avec les hôtes du monde supra-terrestre. Ses villages de bois, en vain traversés par la vapeur, sont de ceux où un saint des vieux jours se sentirait le moins dépaysé.

L'état de culture du peuple n'est pas la seule raison de cette persistante prédominance des penchans religieux ; l'histoire, l'état social, l'état politique de la Russie, n'y sont pas étrangers. Dure a été la vie sous le sceptre paternel des tsars. Rares et précaires étaient les joies qu'offrait l'existence à ce peuple de serfs. Sentant peser sur lui tout le poids d'un des plus pesans édifices sociaux qu'ait connus le monde chrétien : ne voyant s'ouvrir à ses yeux de chair aucune libre perspective, il était d'autant plus enclin à chercher des échappées sur l'au-delà. Il lui fallait un monde plus clément, où il trouvât en tout temps un refuge. La religion le lui assurait. En même temps que la grande consolatrice, la foi était pour lui la grande revanche de l'âme. Plus cette vie était lourde, plus il vivait de l'autre.

L'ignorance des masses, le manque de tout bien-être, la double tyrannie du bailli représentant le seigneur et de la police représentant l'état ; toutes les tristesses de l'existence russe concouraient au même effet, tournaient le cœur du peuple dans le même sens.

Cette influence historique s'étend secrètement jusqu'aux classes cultivées, aux classes atteintes, depuis un siècle, du scepticisme occidental. Elles aussi ont durement ressenti le poids de l'histoire et de la vie. De là, en grande partie, l'accent original de leur mélancolie, leur précoce désenchantement d'une civilisation inférieure à leurs exigences, leur effort convulsif, dans le naufrage de leurs croyances, pour se rattacher à une foi nouvelle. De là, chez tant de ceux qui traversent le désert de la vie russe, un penchant au pessimisme, au mysticisme, au nihilisme, trois puits profonds et voisins l'un de l'autre, où se laissent choir bien des âmes lasses. De là, pour une bonne part, les brusques et douloureux coups d'aile d'une littérature restée croyante dans l'incrédulité, gardant le sentiment d'une foi qu'elle a perdue et frappant de ses élans impuissans un ciel vide.

Nous sommes portés, en Occident, à demander à la race, au sang slave, le secret des penchans mystiques et de l'instinct religieux des Russes. De pareilles vues ont beau se retrouver jusqu'à Pétersbourg ou à Moscou, c'est là, me semble-t-il, moins une explication qu'une simple constatation. Entre le génie slave et le génie hindou, entre le nihilisme de l'un et le bouddhisme de l'autre, on s'est plu à découvrir une ressemblance; et, cette ressemblance, on a été, chez nous et en Russie, jusqu'à l'attribuer à une parenté des deux races et à la pureté du sang russe (1).

Le nihilisme mystique de certains contemporains (nous ne parlons pas ici du nihilisme révolutionnaire, assez improprement dénommé) a beau présenter certains points de contact avec le vieux bouddhisme des bords du Gange, il y a entre l'esprit russe et l'esprit hindou, l'un essentiellement réaliste, l'autre essentiellement métaphysique, non moins de contrastes que de similitudes. A tout prendre, ils ne diffèrent guère moins que les épaisses jungles du Deccan et les pâles forêts du Nord. L'un tient du soleil des tropiques et l'autre des neiges du cercle polaire. Si notre œil perçoit entre eux de secrètes affinités, cela prouve une fois de plus que les extrêmes se touchent; cela montre que la nature sait, dans les régions les plus dissemblables et par des moyens opposés, aboutir parfois aux mêmes effets; que l'homme peut, sous les cieux les plus divers, éprouver à son insu les mêmes sentimens. Encore, en pareil cas, la part de l'histoire et de l'état de culture, la part du régime social, politique ou religieux, est-elle peut-être plus grande que celle de la nature.

Quant à conclure de pareilles similitudes de tempérament à une

(1) Voyez, p. ex., le beau livre de M. E.-M. de Vogüé : *le Roman russe*, chap. Ier.

étroite parenté de race; quant à en faire honneur à la pureté du sang aryen des Russes, regardés comme la lignée directe des Aryas, toutes les données de l'ethnographie protestent contre ce système. S'il est injuste de refuser aux Russes le titre d'Aryens, il est hors de doute que le Slave moderne, que le Russe en particulier, fortement croisé d'élémens finno-turcs, est par le sang un des moins aryens des peuples indo-européens. La ressemblance du vieux slavon avec le sanscrit ne saurait, à cet égard, rien prouver. Les Lithuaniens du Niémen seraient, à ce compte, en droit de faire valoir des titres supérieurs. Les plus éloignés du berceau présumé de nos ancêtres communs, les Celtes, pourraient, eux aussi, par certains côtés, prétendre à une ressemblance avec leurs lointains cousins du Gange, sans que Bretons ou Gallois en puissent conclure au privilège d'un sang plus pur.

Ici, comme en bien d'autres questions, l'appel à la race n'éclaire rien, d'autant que l'instinct mystique est loin d'être également commun à tous les peuples de souche slave. Il est peut-être plus rare chez les Slaves du Danube ou de l'Elbe que chez leurs voisins de sang germanique. Il n'a guère d'empire que chez les Russes et les Polonais, en tant de choses si différens, en cela seul peut-être semblables. Et encore, si, au XIXe siècle, la littérature polonaise, la religieuse poésie de Mickiewicz ou de Krasinski, le poète anonyme, est tout imprégnée d'un douloureux mysticisme, cela tient avant tout aux souffrances ou, comme disent ses fils, au long martyre, à la passion de la Pologne, cette crucifiée des nations. Si Mickiewicz, le grand poète de Lithuanie, s'est, avant Léon Tolstoï, égaré dans les subtils brouillards des sectes mystiques, c'était, chez l'adepte du tovianisme, attendant la résurrection de sa patrie, autant folie patriotique que folie religieuse.

Veut-on, chez les Slaves du Nord, regarder le penchant au mysticisme comme un trait du tempérament national, il faut, croyons-nous, en rechercher l'origine dans l'histoire d'un côté, dans la nature de l'autre. Pour employer le langage du jour, la théorie des « milieux » nous paraît ici moins décevante que celle des races. Si de pareilles recherches ne sont pas entièrement vaines, l'explication la moins trompeuse est encore celle que nous fournissent ces deux grands facteurs du caractère d'un peuple, l'histoire et le climat, autrement dit, le milieu moral et le milieu physique.

Chez les Slaves, comme chez toutes les grandes races, l'instinct religieux a ses sources au plus profond du cœur; chez le Russe, le sentiment mystique nous semble jaillir du sol et découler du ciel.

Nous avons déjà tenté d'analyser les principaux traits de la na-

ture russe et la manière dont ce ciel et cette terre ont agi sur le caractère national (1). Les impressions de cette pâle nature se résument pour nous en un contraste. Sur ces vastes plaines tantôt nues, tantôt couvertes de maigres forêts, l'homme se sent petit, sans que la nature se montre réellement grande. Il se sent faible, il se sent pauvre, sans que la nature lui fasse toujours sentir sa force ou sa richesse. Une pareille terre, sous le froid ciel du nord, éveille aisément l'instinct de l'infini avec le sentiment de l'inanité de la vie. Cette terre russe, à la fois immense et débile, incline l'âme à la mélancolie, à l'humilité, à la méditation intérieure, par suite au mysticisme.

Vues d'en haut, du sommet des falaises abruptes ou des collines boisées qui bordent le Dniepr, le Don ou le Volga, vues des tours de Kief ou des murailles de Nijni, ces plaines russes donnent la même sensation d'infini qu'ailleurs la mer. Ce paysage, tout horizontal, laisse généralement au ciel la plus grande place. Souvent le ciel occupe seul tout le tableau ; la terre, à force d'être plate, s'efface ; les regards, que rien n'arrête, vont en tous sens se perdre dans le ciel. Les diffuses forêts du centre ou du nord donnent d'une autre manière une impression analogue. L'œil, à travers les noires aiguilles des pins dénudés ou le grêle feuillage des trembles et des bouleaux, se sent invinciblement attiré vers le ciel. La forêt, comme la nuit, est partout mystérieuse. Les songes habitent la vivante solitude des bois. Leur silence, fait de bruissemens confus, a une solennité grave dont l'âme se sent enveloppée ; et, quand le vent du pôle passe sur leur tête, les forêts du nord ont tour à tour les gémissemens et les grondemens de la vague sur la grève.

A ces impressions du sol russe s'ajoutent celles qu'apportent les saisons, plus contrastées ici que nulle part ailleurs en Europe ; les saisons, dont les oppositions violentes nous ont semblé expliquer ce qu'il y a de heurté, de déréglé, d'outré, dans le caractère et la pensée russes ; expliquer, par leurs contrastes, l'antithèse perpétuelle de l'âme russe, tour à tour résignée et révoltée, douce et dure, indifférente et passionnée, somnolente et fiévreuse ; tour à tour et souvent à la fois réaliste et mystique, positive et rêveuse, brutale et idéale, et sans cesse prête à passer d'un extrême à l'autre, avec une égale sincérité de conviction, avec des emportemens et des élans étranges. Ce manque d'équilibre, ce manque de mesure, si frappant chez ce peuple, comme sous ce climat, ferait seul comprendre ses accès de mysticisme, et les bonds et les chutes de sa pensée, violemment renvoyée de la terre au ciel.

(1) Voyez *l'Empire des tsars et les Russes*, t. Ier, liv. III, ch. II et III.

Les saisons, avons-nous dit, confirment et corroborent les impressions du sol; le ciel russe est en cela d'accord avec la terre russe. C'est d'abord l'hiver, le long recueillement de l'hiver, le froid sommeil de la nature, engourdie sous la neige et dont la mort apparente fait une impression solennelle. N'est-ce pas un fait trop peu remarqué que l'énergie du sentiment religieux dans les pays du Nord? Le Nord n'est pas moins religieux que le Midi; peut-être serait-il permis de dire qu'il l'est davantage. L'histoire en fait foi. L'Écosse presbytérienne a, sous ce rapport, mérité d'être comparée à l'Espagne de l'inquisition. La Pologne, l'Irlande, la Suède de Swédenborg, l'Angleterre même, ont été au nombre des pays les plus croyans de l'Europe. Le sentiment religieux des peuples septentrionaux diffère de celui des peuples du Midi comme les lacs de l'Écosse ou de la Finlande diffèrent des golfes bleus de Naples ou de Valence. Des aspects du Nord il prend une teinte plus sombre et plus austère, il devient plus mélancolique et plus intime, peut-être en est-il plus profond.

Les régions septentrionales, où ont longtemps été confinés les Grands-Russes, sont celles où ont pris naissance la plupart des sectes mystiques de la Russie. Sous cette latitude, les longues nuits de l'hiver, les longs jours de l'été tendent presque également à ouvrir l'âme aux impressions mystiques ou aux religieuses angoisses. Ce n'est pas seulement au figuré que les ténèbres engendrent la superstition; elle naît spontanément, chez l'homme comme chez l'enfant, de l'obscurité physique et des heures nocturnes. Partout la nuit est le temps des craintes mystérieuses, qui, ainsi que les phalènes et les oiseaux du soir, se cachent dans le jour pour voltiger autour de l'homme après le coucher du soleil. L'été, les longues soirées de juin, avec leur diaphane crépuscule qui n'est ni la nuit, ni le jour, donnent à l'atmosphère du nord quelque chose d'éthéré, d'immatériel, de fantastique, qui semble étranger au monde réel; tandis que, durant les gelées d'hiver, les deux Ourses, inclinées sur le pôle, et l'innombrable armée des étoiles scintillent sur les cieux noirs avec un éclat obsédant.

Partout ce qui déconcerte l'esprit et épouvante les sens, ce qui accroît la fragilité de la vie et semble la mettre dans la dépendance de causes extérieures à la nature, éveille ou renforce le sentiment du surnaturel. Or, les Russes de la Grande-Russie sont restés, pendant des siècles, sous le joug de trois fléaux, qui, en ébranlant périodiquement l'imagination populaire, les ont inclinés, à la fois, à la superstition, au mysticisme, au fatalisme. Nous voulons parler des épidémies, des famines, des incendies, dont les anciens annalistes n'ont cessé de mentionner les ravages. Épidémies

et famines, s'abattant sans pitié sur chaque génération, n'ont pas moins affecté le tempérament moral des Russes que la richesse de la Russie.

Les fléaux soudains, sans cause apparente ou explicable, sont attribués par le peuple à des crimes de la terre ou à des vengeances du ciel. Rien n'entretient davantage la conception primitive de la maladie, tour à tour imputée à des sortilèges ou à une punition divine, sans autre remède que les prières ou les enchantemens. C'est là une des sources historiques du fatalisme et de la superstition des populations orientales. A l'aide du médecin, au soulagement incertain d'une science qu'il ne comprend point, le paysan russe préfère souvent des paroles mystérieuses, une amulette ou un pèlerinage; au contraire, on l'a vu souvent, par une religion mal entendue, repousser comme diaboliques les spécifiques les plus efficaces. On dirait qu'il réserve sa foi pour le sorcier et ses scrupules pour le médecin. C'est ainsi qu'en plusieurs contrées la vaccination a été longtemps fuie comme un péché, sous prétexte que c'était le sceau de l'Antéchrist. Naguère encore, lors des épidémies de diphthérie, devenues si fréquentes dans l'Europe orientale, les villageois de Poltava s'opposaient opiniâtrement à la désinfection de leurs maisons, voyant dans les procédés sanitaires une profanation de leurs demeures, et dans les fumigations une opération satanique. Quand il a recours au médecin, le moujik en attend souvent le même genre de service que du sorcier; si ses remèdes sont impuissans, il le traite comme un imposteur.

La peste et la famine, ces deux blêmes et maigres sœurs si longtemps acharnées sur elle, sont en train de disparaître de la Russie comme du monde civilisé. Il n'en est pas de même d'un autre fléau dont l'Occident peut à peine comprendre les ravages et l'impression décourageante, l'incendie. Le caractère du peuple en a été aussi éprouvé que son bien-être. Comme les famines et les épidémies, comme tout ce qui rend la santé, la vie ou la fortune précaires, l'incendie a fomenté chez les Russes la superstition et le fatalisme. Lui aussi a souvent provoqué les soupçons aveugles et les violences soudaines d'une foule atteinte d'un mal dont la cause lui échappait. Comment s'étonner que l'imagination populaire y voie parfois un châtiment céleste contre lequel il n'y a d'autre secours que la prière ou une image miraculeuse? Naguère encore ce sentiment était assez fort, chez le paysan, pour paralyser ses bras en face des flammes. On en a vu déménager leurs maisons, enlever leurs vêtemens et leurs ustensiles, décrocher les châssis de leurs doubles fenêtres et laisser leur village brûler en s'écriant : « C'est la main de Dieu! »

Les villageois font parfois encore le même accueil résigné aux maladies nouvelles qui déciment leurs troupeaux ou leur famille et aux insectes qui fondent à l'improviste sur leurs champs. Le sud de la Russie n'est pas toujours à l'abri des ravages des sauterelles. Vers 1880, on a vu, dans le gouvernement de Kherson, les paysans refuser de se défendre contre une invasion de criquets. « Dieu est irrité, disaient-ils ; les sauterelles sont un châtiment de Dieu. » Et ils restaient assis, immobiles, en face de l'armée dévorante des locustes, répétant : « Quand le jour du châtiment sera passé, les sauterelles partiront. » Pour triompher de l'obstination de ces moujiks, l'autorité civile dut s'adresser au clergé, et, en pareille rencontre, le peuple des campagnes est loin de toujours obéir aux exhortations de ses prêtres.

Le fatalisme est un des traits les plus marqués du caractère national. Général chez les paysans, il persiste fréquemment dans des classes ou chez des hommes que leur éducation semblerait devoir y soustraire. L'esprit russe en est pour ainsi dire imprégné. On en retrouve la trace dans sa bravoure comme dans sa résignation, dans ses révoltes comme dans ses soumissions, dans ses témérités non moins que dans ses découragemens, dans ses accès d'activité fiévreuse aussi bien que dans ses langueurs et son apathie, dans ses négations presque autant que dans sa religion. Si le Russe a vraiment quelque chose d'oriental, c'est par là.

Au fatalisme s'allie souvent chez lui le mysticisme, un mysticisme inavoué qui s'ignore, qui fréquemment se nie lui-même et a honte de se reconnaître. Cette veine mystique, longtemps inaperçue des indigènes, frappe l'étranger. Nous l'avions, pour notre part, dès longtemps signalée (1). Après avoir été lente à le découvrir, l'Europe est peut-être aujourd'hui disposée à grossir ce mysticisme russe, à lui faire une trop grande part dans la littérature, dans la pensée, dans le caractère slaves. Il s'en faut que tous les Russes en soient vraiment atteints. Partout, sur notre globe déjà vieux, c'est là forcément chose rare. Peut-être même est-on d'autant plus frappé de le rencontrer en Russie qu'il s'y mêle fréquemment à des instincts qui semblent jurer avec lui.

Pareil à une vapeur subtile, le mysticisme n'en plane pas moins sur la terre russe. S'il n'a pas de prise sur toutes, il pénètre certaines âmes ou plus fines, ou plus ardentes, ou plus maladives. A l'opposé de ce qu'on serait tenté d'imaginer, les années semblent y rendre plus sensible ; la jeunesse s'en défend parfois mieux que l'homme fait. Le mysticisme est, chez plus d'un Russe, une affec-

(1) Voyez p. ex. la *Revue* du 15 oct. 1873.

tion de la maturité. Tel qui en semblait exempt à vingt-cinq ans en est atteint à cinquante. Gogol et Léon Tolstoï en sont des exemples. Cette sorte d'évolution et comme de conversion mystique s'est vue également ailleurs. En Russie, elle ne s'explique pas seulement par l'éternel désenchantement de la vie humaine, mais aussi par les fatales déceptions encore inhérentes à la vie russe. Les étroites limites de l'activité intellectuelle sous le régime autocratique ; les barrières où se heurte en tous sens l'initiative individuelle ; l'inaction tôt ou tard imposée aux esprits indépendans ; le vide mal dissimulé de l'existence officielle et le vide trop apparent de tout ce qui n'est pas service d'état ; en un mot, l'impuissance d'agir et la fatigue de vouloir, l'inutilité de l'effort, mieux ressentie avec l'âge, rejettent parfois dans la contemplation et le mysticisme des âmes robustes qui, en d'autres pays, se fussent absorbées dans l'action. Peut-être l'usure du climat n'y est-elle pas non plus étrangère, car les forces morales ne lui résistent souvent pas mieux que les forces physiques ; on vieillit vite sous ce ciel.

Le mysticisme russe se ressent, du reste, du sol et du peuple ; il conserve presque toujours une saveur de terroir. Ne lui demandez point l'exquise et allègre poésie de ce doux extatique de François d'Assise qui, dans sa charité, embrassait toute la nature vivante, prêchant aux petits oiseaux et « à ses sœurs les hirondelles. » Peut-être faut-il pour cela le ciel et les fraîches vallées de l'Ombrie ou de la Galilée. S'il n'a pas la suavité franciscaine, le mysticisme russe a rarement l'âpreté de l'ascétisme oriental. S'il est, lui aussi, souvent bizarre, lourd, prosaïque, il est d'ordinaire moins sombre et moins farouche. Il perd rarement tout à fait le sens du réel ; il garde des soucis pratiques jusque dans ses conceptions les plus folles. Son vol ne dépasse jamais les sommets. Le vide éther des espaces célestes, l'air raréfié des hautes cimes, ne conviennent pas à ces enfans de la plaine. Jusqu'en ses envolées les plus hardies, le Russe ne quitte presque jamais la terre du regard. Aux songes les plus étranges de l'illuminisme religieux ou de l'utopie politique il mêle fréquemment les calculs de l'esprit le plus pratique.

C'est que le fond du caractère russe demeure un positivisme latent, un réalisme, lui aussi, parfois inconscient, qui perce à travers tout ce qui le recouvre et le cache. Ce n'est pas seulement dans la littérature, dans le roman qu'on trouve combinés, en Russie, ce que les Occidentaux ont appelé naturalisme et idéalisme, positivisme et mysticisme ; c'est dans l'âme, dans la vie, dans le caractère russes. Les contrastes que Joseph de Maistre se plaisait déjà à signaler dans les idées et dans les mœurs de ses hôtes de la Néva, nous les avons partout retrouvés dans l'homme lui-même. Il faut

toujours en revenir là quand on parle des Russes. C'est cette alliance de traits opposés qui fait l'originalité de leur caractère national, qui lui donne quelque chose d'imprévu, de troublant, d'insaisissable, et en rend l'étude si attachante parce qu'elle réserve toujours des découvertes ou des énigmes. Chez le Russe, les contraires s'attirent. Toutes ces oppositions de tempérament, tous ces contrastes de caractère se manifestent dans sa religion, et nulle part peut-être avec plus de relief que dans ses sectes populaires.

III.

Nous étudions le sentiment religieux en Russie; mais le peuple russe est-il vraiment religieux, est-il vraiment chrétien? Les vagues et grossières croyances du moujik méritent-elles le nom de religion? ses confuses notions sur la vie et sur le monde proviennent-elles bien de la foi chrétienne? Beaucoup de ses compatriotes le contestent. Pour un grand nombre de Russes, la Russie n'est ni religieuse, ni chrétienne. A Pétersbourg, à Moscou même, cela est devenu une sorte d'axiome. Des hommes, d'opinions d'ailleurs fort diverses, sont là-dessus d'accord. A les en croire, le moujik n'a de la religion que l'apparence : il n'a de chrétien que les dehors. En certains cercles, ce n'est pas là seulement un lieu-commun, c'est aussi une prétention nationale. On est disposé à s'en faire gloire, oubliant que, s'il y a là une part de vérité, la cause en est surtout au peu de culture du pays. Déjà, sous Nicolas, l'un des oracles de la pensée russe, Biélinsky, écrivait à Gogol, si je ne me trompe : « Regardez bien le peuple et vous verrez qu'au fond il est athée. Il a des superstitions, il n'a pas de religion. » A plus d'un Pétersbourgeois cela semble préférable. On trouve avantage à ce qu'au point de vue religieux comme au point de vue politique, l'esprit russe soit une table rase.

Un Russe, ami et disciple de Littré, a fort bien, sur ce point, exprimé l'opinion de beaucoup de ses compatriotes ; il nous reprochait d'avoir attaché trop d'importance à l'entrée de la Russie au nombre des nations chrétiennes (1). En Russie, a dit M. Wyroubof, il y a eu des églises, il n'y a jamais eu de religion, si ce n'est le polythéisme primitif. L'église a dissous peu à peu le paganisme sans réussir à lui rien substituer. Le peuple, resté sans croyances en rapport avec ses besoins, s'est montré accessible à toutes les superstitions, à toutes les étrangetés. En fait, la Russie n'a jamais

(1) Voyez la *Philosophie positive*, nov. 1873 et août 1881.

été ni réellement chrétienne, ni réellement orthodoxe; elle n'a jamais été soumise qu'à un simulacre de baptême.

L'objection revient à dire que les sujets du tsar ont un culte et n'ont pas de religion. C'est là, qu'on veuille bien le remarquer, une observation que, pour des raisons analogues, on pourrait étendre à bien d'autres pays, à bien d'autres époques. Certes, il n'a pu suffire aux Varègues de Vladimir de prendre un bain dans les eaux du Dniepr pour en sortir chrétiens. A Kief et à Novgorod, comme plus tard à Moscou, un paganisme latent et inconscient a pu longtemps régner à l'ombre de la croix byzantine. Mais, à regarder l'histoire, la Russie n'est ni le seul état de l'Europe où le christianisme ait été officiellement imposé par une sorte de coup d'autorité, ni le seul où la foi chrétienne soit longtemps demeurée tout extérieure, toute superficielle. Les Francs de Clovis et les Saxons de Charlemagne ne nous semblent pas avoir beaucoup mieux compris le christianisme que les droujinniks de Vladimir et d'Iaroslaf. Nous pourrions, à cet égard, faire de curieux rapprochemens entre les Francs peints par Grégoire de Tours et les Slaves décrits par la Chronique de Nestor. A comparer les deux pays et les deux époques, ce n'est pas toujours chez le moine de Kief et chez les Rurikovitch qu'on trouverait le moins de religion et le moins de sens chrétien. Dans la Russie des apanages, l'église et la foi n'ont guère eu moins d'ascendant sur les grands princes qu'elles n'en ont eu, en Occident, sur les Carolingiens et les premiers Capétiens. Qu'on lise les instructions de Vladimir Monomaque à ses fils; l'empereur Louis le Débonnaire ou le roi Robert n'auraient pas, dans leur testament, montré plus de respect de l'évangile ou de souci de l'église.

A prendre l'époque actuelle, la Russie n'est pas non plus le seul pays des deux mondes où le christianisme se réduise fréquemment en pratiques extérieures et en notions grossières. Ce que certains Russes disent de leurs compatriotes, bien des nationaux ou des étrangers l'ont dit de maint peuple de l'Europe ou de l'Amérique méridionale. Combien de fois n'a-t-on pas répété que, avec toute sa dévotion, avec tous ses hommages aux saints et aux images, le Napolitain ou l'Andalous, et, à plus forte raison, le Mexicain ou le Péruvien, n'étaient réellement pas chrétiens; que, sous le mince vernis de leur christianisme de surface, perçait partout le vieux polythéisme? Pour un esprit non prévenu, le cas de la Russie n'est donc pas aussi singulier que semblent le croire beaucoup de Russes. Il n'y a pas là de quoi dénier au moujik le titre de chrétien, car il faudrait alors le refuser à bien d'autres. L'on risquerait d'aboutir à cette bizarre découverte que les pays où la religion est restée le plus en honneur, où ses rites et ses préceptes ont gardé le plus

d'empire sur les masses, ne connaissent ni religion ni christianisme.

La religion, et cela est vrai de la plus sublime comme des plus humbles, la religion s'épure ou se dégrade selon le milieu qui la reçoit. Chez un peuple grossier, ignorant, elle devient ignorante et grossière. Entre elle et le croyant, il y a une action réciproque; elle se matérialise quand elle ne peut le spiritualiser; elle s'avilit avec ceux qu'elle ne peut élever. La religion prend les hommes par le dedans ou par le dehors, selon leur degré de culture; et c'est par le dehors que commence le plus souvent son empire, comme c'est encore par le dehors qu'il se prolonge, alors que s'affaiblit son autorité sur le dedans.

Il se rencontre souvent ici une confusion d'idées qu'il importe d'éviter. De ce qu'une religion est grossière, de ce que les rites et les formes y prédominent, il ne s'ensuit pas toujours qu'elle soit toute de forme. Elle peut être, ou mieux, elle peut sembler tout extérieure, sans être pour cela superficielle. Ce sont là deux choses fort différentes. Telle pratique, qui nous paraît de pure forme, peut tenir au plus profond des notions populaires ou au plus intime du cœur; il faudra des siècles pour l'en déraciner. L'importance attachée aux rites et aux observances ne prouve point que le culte reste sans prise sur le fond de l'homme. Loin de là, à un certain degré de culture, comme à un certain âge de la vie, l'intérieur est asservi à l'extérieur. Il ne pénètre à l'âme que ce qui frappe les sens; il n'y a de règle pour le dedans que ce qui règle le dehors, parce qu'alors l'homme est presque tout en dehors, ou le dehors est presque tout l'homme.

Cette réserve faite, il reste vrai qu'en Russie la religion est demeurée plus grossière qu'en tel ou tel autre pays. La foi chrétienne y est entachée de notions païennes. En dehors même de ces tribus d'origine finno-turque, qui n'ont de chrétien que leur inscription sur les registres de l'église, le paysan, s'il est toujours religieux, ne semble pas toujours chrétien. Pour être parvenu à rayer de l'âme russe le nom et le souvenir des dieux païens, le christianisme n'a pas toujours réussi à y graver ses dogmes et ses croyances. Entre les vieilles conceptions païennes et les enseignemens évangéliques, il y a une sorte de superposition qui a persisté jusqu'à nous. Ce ne sont pas seulement les rites du paganisme que le paysan a çà et là conservés, c'est, sous une enveloppe chrétienne, l'esprit même du polythéisme. Aussi est-ce devant le moujik qu'on pourrait dire que le paganisme est immortel.

Ce phénomène s'explique par plusieurs raisons faciles à saisir: par l'état de culture du peuple, par son manque d'éducation histo-

rique, et aussi par son caractère, par son réalisme invétéré, son attachement traditionnel aux rites et aux coutumes. Il s'explique par l'esprit de l'église qui lui apporta l'évangile, par les défauts du christianisme byzantin, lui-même déjà tombé dans le formalisme, et aussi par la manière dont la foi nouvelle se substitua à l'ancien polythéisme. Le missionnaire grec était enclin à faire consister toute la religion dans les rites ; et ses protecteurs, les convertisseurs du peuple, les princes de Kief, étaient naturellement, par leur éducation païenne, encore plus portés à ne demander à leurs sujets que le respect des observances de la foi nouvelle.

Une des choses qui frappent dans l'histoire de la Russie, c'est la facilité avec laquelle le christianisme s'est introduit chez les Slaves russes. Entre l'évangile et le paganisme la lutte fut courte, la victoire peu disputée. A Kief, où le Christ avait des églises dès avant Vladimir, le polythéisme semble avoir été vaincu sans avoir presque combattu. Il s'efface, en quelque sorte, il s'évanouit tout à coup devant le conquérant étranger. Or, en religion, plus encore qu'en politique, il n'y a de complètes et de durables que les victoires disputées.

Le triomphe du christianisme fut d'autant plus rapide que le polythéisme des Slaves russes était plus informe, plus vague, plus primitif. S'il avait des dieux, s'il possédait même des images, des statues de ses dieux, le Slave du Dniepr n'avait ni temples pour les abriter, ni clergé pour les défendre. Le culte, pour ne pas dire la religion, était encore chez lui en voie de formation. Au lieu d'être en décadence, comme le polythéisme classique, son paganisme semble avoir été plutôt dans la période d'élaboration. Ce qui, en d'autres circonstances, en eût pu rendre la résistance plus vive, ne l'a pas empêché de succomber devant une religion supérieure non-seulement par ses croyances, mais par son organisation, par son culte et son clergé. Toutefois, comme le sentiment païen était encore dans toute sa vigueur, que l'âme populaire en était imbue, le triomphe du Dieu unique a été longtemps plus apparent que réel. Les idées et les notions du polythéisme ont, après sa défaite officielle, persisté à travers les rites du nouveau culte. Ce qui a été renversé par Vladimir, ce sont les dieux de bois à tête d'argent et à barbe d'or du paganisme russo-slave, plutôt que les antiques conceptions que ces dieux personnifiaient. Aux anciennes idoles, convaincues d'impuissance devant le Dieu des missionnaires byzantins, ont succédé le Christ et les saints du christianisme. La victoire de l'évangile s'est ainsi trouvée d'autant plus facile qu'elle était moins profonde. Il a pris d'autant plus vite possession des collines de Kief et des demeures des Varègues qu'il s'emparait

moins des esprits et apportait moins de trouble dans les âmes, moins de changement dans les idées. On comprenait si peu le christianisme qu'on restait à demi païen sans le savoir. Tel encore souvent le moujik.

La religion du peuple a ainsi été longtemps une sorte de paganisme chrétien, ou mieux de christianisme païen, où le polythéisme « représentait les croyances, et le christianisme le culte. » Si les idées chrétiennes s'infiltraient peu à peu à travers les notions païennes, en revanche les vieilles cérémonies du paganisme, avec ses chants et ses danses, revivaient souvent au-dessous des rites de l'église. On a pu dire que le peuple russe était un peuple bireligieux. Les vieux chroniqueurs en faisaient déjà la remarque. Cette sorte de dualité de croyances, persistant à travers les siècles, a frappé tous ceux qui ont étudié le paysan ; elle se retrouve encore aujourd'hui dans ses chants, ses contes, ses traditions, comme dans son imagination. L'élément chrétien et l'élément païen s'y mêlent et s'y entre-croisent de telle façon que sa religion ressemble à une étoffe de deux couleurs.

Les dieux slaves ont-ils été effacés de sa mémoire, le peuple a gardé le souvenir des divinités secondaires, de celles du moins qui, par leur nom ou par leurs attributs, personnifiaient le plus nettement les forces de la nature. Comme presque partout, c'est la partie inférieure de la mythologie qui a le mieux résisté. C'est ainsi que, en près de dix siècles, le christianisme n'a pu supprimer ni le *Vodiany*, l'esprit des eaux, vieillard au visage boursouflé et aux longs cheveux humides qui habite les rivières et fait sa demeure près des moulins ; ni les *Rousalkas*, sorte de sirènes ou de naïades slaves, à la peau d'argent et à la chevelure verte, qui attirent les jeunes gens au fond des eaux ; ni le *Léchii*, l'esprit des bois, sorte de lutin folâtre ou de sylvain aux pieds de chèvre, qui égare les voyageurs dans la forêt ; ni le *Domovoï*, le génie de la maison, dont le poêle, ce foyer russe, est la demeure préférée. Tous ces êtres fantastiques jouent un grand rôle dans les chants et les contes populaires. Les marais, les lacs, les forêts les ont fait vivre dans l'imagination russe.

En Russie plus qu'ailleurs, c'est surtout dans le culte des saints que le polythéisme s'est survécu. Si oubliés que soient les dieux slaves, ils n'ont disparu du sol russe qu'en se travestissant en saints chrétiens. Pour se retrouver dans l'Orient hellénique, comme dans l'Occident latin, de pareilles métamorphoses n'ont nulle part été plus fréquentes qu'en Russie. Elles seules expliquent la vogue de certains bienheureux et la bizarre hiérarchie du ciel russe. La place assignée par la dévotion populaire à ses saints favoris est

sans rapport avec leur rôle dans l'histoire ecclésiastique ou leur rang dans la liturgie orthodoxe. On a remarqué que, parmi les hôtes de l'empyrée chrétien, les plus vénérés du peuple étaient souvent les moins humains, ou les moins historiques, ceux que la légende a le plus librement modelés à son gré. La raison en est simple : saints légendaires, anges du ciel ou prophètes de l'ancienne loi, les préférés de la dévotion russe ont, pour la plupart, conservé un caractère mythique.

Plusieurs ne sont que des dieux dégradés ou purifiés. De l'Olympe barbare de la Rouss primitive, ils se sont glissés dans le paradis orthodoxe. Parfois, sous le couvert d'une ressemblance de noms, ils ont transmis à un saint leurs attributs et leurs fonctions. C'est ainsi que saint Blaise, en russe Vlas, a, dans les superstitions locales, pris l'emploi de l'antique Volos ou Veles, le dieu des troupeaux. Le Jupiter slave, Péroun, le dieu de la foudre, dont les statues furent jetées dans le Dniepr et le Volkof, est remonté sur les autels sous la figure d'Élie, saint Élie, Ilia. Le prophète d'Israël, enlevé au ciel sur un char de feu, a succédé au dieu du tonnerre des anciens Russes, de même que, chez les Grecs, le même Élie avait déjà hérité d'Hélios, le Soleil. Lorsqu'il tonne, c'est, pour le moujik, le char du prophète Élie qui roule dans les cieux. En même temps que de la foudre, ce maître de l'orage dispose de la grêle. Un conte du gouvernement de Iaroslavl le montre détruisant les récoltes d'un paysan qui célébrait la saint Nicolas sans fêter la saint Élie.

Pour d'autres bienheureux, pour l'archange saint Michel, pour saint George, l'un des patrons de l'empire, dont l'équestre image, d'origine païenne, décore l'écusson national, le caractère mythique n'est pas moins marqué. Il en est de même de saint Nicolas, le plus invoqué et le plus puissant de tous les saints russes, celui qui, selon la croyance populaire, doit succéder à Dieu, lorsque Dieu se fera vieux. Saint Nicolas a les vocations les plus diverses. C'est, comme en Occident, le patron des enfans, c'est le protecteur des matelots, des pèlerins, des gens en danger. Par opposition à saint Élie, souvent dur et vindicatif, saint Nicolas est le bon saint, obligeant et secourable par excellence. Le Russe en emporte le culte partout avec lui et le répand autour de lui. Les païens d'au-delà de l'Oural ont pour saint Nicolas les mêmes hommages que les orthodoxes : ainsi les Votiaks non baptisés et les Ostiaks, qui l'appellent Kola, le dieu russe. En Europe comme en Asie, plusieurs tribus finno-turques, officiellement converties au christianisme, ne connaissent guère d'autre dieu chrétien. Presque toute la religion des Tchouvaches du Volga se réduit en pèlerinages à ses sanctuaires.

partout fort nombreux. On peut ainsi, encore aujourd'hui, suivre en Russie même les diverses phases de l'évolution religieuse, du paganisme ou du fétichisme au christianisme.

La façon dont le paysan honore ses saints, l'idée qu'il se fait de leur puissance, de leur protection, de leurs rancunes, est souvent encore toute païenne. Il redoute leur vengeance et prend garde de blesser leur amour-propre. Il cherche à gagner leur faveur, et leur en veut de leur négligence. « Te sert-il, prie-le; ne te sert-il pas, mets-le sous le pot, » dit un dicton populaire. On sait que dans chaque maison, presque dans chaque chambre, la place d'honneur, un des angles de la pièce, selon un usage oriental, est occupée par les saintes images, ces dieux lares moscovites. Pour elles est le premier salut de tout Russe qui entre. Veut-il commettre un acte qui puisse les choquer, le pécheur a le soin de leur voiler la face. Ainsi les femmes de mœurs légères.

Les Russes ont l'habitude d'honorer les saints et le Christ lui-même en faisant brûler des cierges devant leurs images. Durant les offices, les fidèles, debout les uns derrière les autres, se transmettent de main en main les petits cierges à poser devant l'iconostase. Un jour, c'était la fête de saint George, un paysan passait ainsi deux cierges. « Pourquoi deux? lui demanda-t-on. — C'est, répondit le moujik, qu'il y en a un pour le saint et un pour le serpent. » Plus d'un homme du peuple serait enclin à rendre ainsi hommage en même temps à saint George ou à saint Michel et au dragon terrassé par le saint. Il y a dans leurs croyances une sorte de dualisme inconscient. La vie leur apparaît comme la lutte de deux principes opposés. On a cru retrouver dans les traditions populaires le souvenir de deux dieux ennemis : le dieu blanc, dieu du bien, le dieu noir, dieu du mal. Cette vue, à en croire les mythologues, a beau sembler inexacte, elle est d'accord avec les idées et la religion de nombre de moujiks. On dirait parfois que, sous leur christianisme, se retrouve une sorte de manichéisme latent. Maintes sectes populaires croient partout découvrir le diable et l'Antéchrist.

Une chose plus d'une fois remarquée, c'est la facilité avec laquelle le moujik russe, le colon russe, transporté au milieu de populations idolâtres, en adopte les superstitions et parfois même les rites païens. En Sibérie, notamment, un grand nombre de paysans orthodoxes se laissent prendre aux grossières séductions du chamanisme et figurent parmi les ouailles des chamans. Aux bords de la Léna, beaucoup fréquentent les sanctuaires bouddhistes des Bouriates, leurs voisins. Jusqu'aux environs d'Irkoustk, la capitale de la Sibérie orientale, siège d'un archevêché orthodoxe, on

rencontre, dans les izbas russes, des idoles bouriates, en même temps que des images de saint Nicolas dans les huttes des Bouriates. En Europe même, dans la région du Volga, le paysan subit souvent la contagion des superstitions polythéistes ou fétichistes de ses voisins allogènes, les Tchouvaches ou les Tchérémisses, par exemple. Il semble qu'à demi émergé du paganisme, le moujik soit toujours près d'y retomber, quand il ne rencontre pas de main pour l'aider à en sortir. L'immensité du pays, l'éloignement de centres intellectuels et religieux, l'insuffisance et la négligence d'un clergé, à la fois trop peu nombreux et trop peu instruit, sont pour la religion autant de causes de corruption. Chez un pareil peuple, ce qui doit étonner, ce n'est point que le christianisme s'allie souvent à des notions païennes, c'est que la foi chrétienne ait vécu et duré, qu'elle n'ait pas été entièrement étouffée par les ronces du paganisme.

Sous le polythéisme chrétien du moujik, se retrouve une couche religieuse encore inférieure, qu'en creusant un peu l'on découvre également au fond des peuples de l'Occident, la sorcellerie. On ne saurait demander au paysan du Don ou du Volga d'avoir perdu l'antique foi dans les sortilèges et les maléfices, alors que de semblables croyances rampent encore au fond des campagnes, dans les pays les plus anciennement civilisés. A cet égard encore, le spectacle que nous offre l'izba russe nous fait remonter de plusieurs siècles en arrière. En aucun pays contemporain, la confiance dans les charmes magiques, la crainte du mauvais œil et des mauvais présages, la foi dans les songes et les enchantemens n'est aussi commune. Il est peu de villages qui n'aient leurs sorciers, et l'un des livres les plus répandus dans le peuple est le *Sonnik*, l'interprète des songes.

Ces superstitions sont tellement enracinées que, si l'on ne savait quelle peine a la culture à en triompher en des pays autrement favorisés, l'on serait tenté d'en rejeter la faute sur le sol ou sur la race. Le Nord a toujours été la terre des magiciens, et la sorcellerie y a conservé un caractère plus sombre. Entre toutes les races ou les nationalités de l'Europe, les Finnois ont, sous ce rapport, longtemps joui d'une sorte de primauté. Aucun peuple n'a eu plus de foi dans la force des enchantemens. Les magiciens tchoudes ont, en Russie comme en Scandinavie, gardé leur antique renom. Les traditions finnoises, les poésies recueillies dans les villages de Finlande font à la sorcellerie une place unique dans la littérature. Le grand poème dont les *runot*, habilement soudées, ont formé le Kalevala, est l'épopée des conjurations magiques. Dans cette sombre Iliade ou cette brumeuse Odyssée du Nord, les héros, au lieu de

combattre avec le fer ou l'airain, luttent à coups d'incantations et de talismans, terrassant leurs ennemis et domptant les élémens par la puissance de leurs évocations. Le principal personnage, le vieux *runoia* Wäinämöinen, n'est qu'un sorcier divin, l'Achille ou l'Ulysse de la sorcellerie. Lonnrot et les savans finlandais qui ont recueilli les *runot* du Kalevala ont également publié des formules d'enchantement et des exorcismes destinés à conjurer tous les périls dont la colère d'êtres malfaisans peut menacer l'homme.

Chez les Finnois modernes, chez les Finlandais protestans du moins, la religion et la culture ont secoué le joug des plus grossières de ces superstitions. Il n'en est pas de même en Russie. Le Grand-Russe, dans les veines duquel coule tant de sang finnois, le Russe qui, pour la sorcellerie, a été l'élève des devins tchoudes, est demeuré plus fidèle aux croyances de ses ancêtres et maîtres. Dans toutes les calamités publiques ou privées, en cas de maladie, en cas de disette ou d'épidémie, le moujik continue à recourir à la science du magicien et à l'expérience des sorcières. En certains villages, le paysan fait régulièrement exorciser son champ par le sorcier après l'avoir fait bénir par le prêtre ; il est ainsi en règle des deux côtés. En Sibérie et dans certaines régions du Nord, les sorciers et les chamans prélèvent une sorte de dîme pour protéger les villages contre les maladies et les épizooties. Ce ne sont pas seulement des paysans isolés qui consultent en secret les maîtres de la science noire ; ce sont des villages entiers, publiquement et en quelque sorte officiellement, parfois après délibération des assemblées communales.

Jusqu'au centre de la Russie, dans les gouvernemens qui entourent Moscou, on voit la population des campagnes recourir, pour chasser la peste bovine, aux rites de leurs ancêtres. Les femmes, rassemblées au milieu des ténèbres, pendant que les hommes demeurent enfermés, font à demi nues une procession nocturne. En tête marchent les saintes images, associant malgré lui le christianisme aux antiques cérémonies païennes. Des jeunes filles sont attelées à la charrue ; elles tracent autour du village un sillon que des incantations traditionnelles interdisent à la peste de franchir. D'autres fois la maladie, personnifiée par un mannequin de paille, est noyée dans la rivière, ou bien enterrée ou brûlée solennellement, avec un chien ou un chat. On a vu, en temps de choléra, des paysans du centre de l'empire contraindre leur prêtre en habits sacerdotaux à ensevelir, selon les rites de l'église, une poupée de cette sorte représentant le choléra.

C'est contre la sorcellerie et non contre les dieux du paganisme que l'église et le clergé ont eu le plus à lutter. Dans ce combat sé-

culaire, le christianisme, loin de toujours triompher de son occulte adversaire, ne l'a emporté qu'en dégénérant lui-même, pour nombre de moujiks, en une sorte de magie sainte, officiellement consacrée par l'église et l'état. Aux yeux de maint paysan, les rites de l'église ne sont que des charmes plus solennels et ses prières des incantations, propres à conjurer les périls réels ou imaginaires. Pour lui, le prêtre est avant tout le dépositaire des saintes formules et le maître des célestes évocations ; le Christ n'est, en quelque façon, que le plus puissant et le plus doux des enchanteurs ; Dieu n'est que le magicien suprême (1).

Un des traits les plus marqués de la religion du moujik, ce n'est pas seulement le formalisme extérieur, c'est l'attachement au rite, à *l'obriad*, comme disent les Russes. Cet attachement, qui a été, chez les Moscovites, le principe d'un schisme et de nombreuses sectes, tient en partie au caractère national respectueux de toutes les formes, dans les choses profanes commme dans les choses sacrées ; il tient aussi à la conception religieuse du peuple. Pour lui, le rituel et les paroles sacrées ont par eux-mêmes une vertu mystérieuse, on pourrait presque dire une vertu magique ; les changer, c'est leur faire perdre cette vertu. Ainsi s'expliquent, par exemple, les longues controverses sur l'orthographe du nom de Jésus ou sur le signe de croix, dont, aujourd'hui encore, les Russes de toutes classes font un tel usage. Si la manière de se signer a coupé l'ancienne Moscovie et, après elle, la Russie contemporaine, en deux partis ennemis, c'est que, pour la masse du peuple, le signe de croix n'était pas seulement une sorte de memento du Crucifié et de profession de foi chrétienne, mais une espèce de signe magique, un préservatif contre le mauvais œil et contre les dangers du corps et de l'âme.

Si grossière que semble une pareille religion, c'est encore là, nous devons le répéter, de la religion ; c'est encore là du christianisme ; et un christianisme qui, en réalité, ne vaut peut-être pas beaucoup moins que celui de plusieurs peuples des deux mondes. En Occident même, si notre façon d'entendre la foi du Christ est généralement supérieure, elle ne l'a pas toujours été. Dans la dévotion du moujik, bien des pratiques que protestans et catholiques lui reprochent comme d'indignes superstitions ne sont que des restes d'un âge ailleurs évanoui, et, si l'on peut ainsi parler, des traits d'archaïsme religieux.

Est-ce uniquement par la naïveté de ses conceptions ou par ses pratiques enfantines que le peuple russe a droit au titre de chré-

(1) *El Magico prodigioso*, selon le titre de la pièce de l'Espagnol Calderon.

tien? Nullement; s'il est chrétien, ce n'est pas seulement par les dehors, par ces rites auxquels il attache tant de prix, c'est aussi par le dedans, par l'esprit et par le cœur. Peut-être même mérite-t-il plus, à cet égard, le nom de chrétien que beaucoup de ceux qui le lui contestent. A travers cette religion obscurcie et comme épaissie par son ignorance et sa grossièreté, on retrouve souvent chez lui le sentiment religieux dans toute sa noblesse. Sous ce demi-paganisme, et jusque sous les aberrations de sectes bizarres, se fait jour l'esprit chrétien dans ce qu'il a de plus intime et de plus singulier, tel qu'en la plupart des pays de l'Occident, il n'apparaît presque jamais dans les couches populaires.

De tous les peuples contemporains, le Russe est un de ceux où il est le moins rare de rencontrer les aspirations propres au christianisme, et les vertus qui en on fait une religion unique entre toutes, la charité, l'humilité, et chose moins commune encore, chose ailleurs presque inconnue de l'homme du peuple, l'esprit d'ascétisme et de renoncement, l'amour de la pauvreté, le goût de la mortification et du sacrifice. S'il comprend mal la doctrine orthodoxe, s'il est peu au fait des dogmes de l'église, d'autant que son clergé omet parfois de les lui enseigner, le moujik entend la morale et les conseils du Christ; son cœur en sent l'esprit. A-t-il l'intelligence ou l'imagination encore païenne, il a déjà l'âme chrétienne. A travers l'impur alliage des superstitions, sous la rouille des sectes, reluit l'or de l'évangile.

Pour s'expliquer ce singulier phénomène, moins extraordinaire et moins rare peut-être chez les pauvres d'esprit que nous le croirions de loin, il faut dire que cette compréhension de l'évangile, que cette disposition à se pénétrer du sentiment chrétien, semble tenir en partie au caractère ou au génie national, à de secrètes affinités entre la foi chrétienne et le fond de l'âme russe. Tertullien, par un sublime paradoxe, disait de l'âme humaine qu'elle était naturellement chrétienne. Si cela a jamais été vrai, c'est peut-être surtout de la Russie et des Slaves du Nord. Entre l'évangile et la nature russe, il y a une sorte de conformité, si bien qu'il est souvent difficile de décider ce qui revient vraiment à la foi et ce qui appartient au tempérament national.

Une chose manifeste, c'est qu'en tombant sur la terre russe, dans les tourbières des forêts et dans les grandes herbes de la steppe, la mystique semence du semeur de l'évangile n'est pas tombée sur un sol ingrat. Les ronces du paganisme et les broussailles de la superstition ne l'ont pas empêchée d'y lever, d'y donner parfois ses fleurs les plus délicates et ses fruits les plus exquis. Ce peuple, que certains de ses fils se plaisent à mettre hors du chris-

tianisme, est du petit nombre de ceux qui ont conservé l'idée de la sainteté : chez lesquels cette haute vision, si étrangère aux foules de l'Occident, est demeurée populaire et vivante, avec ce qu'elle a pour nous de sublime et d'étrange. Le paysan russe est presque le seul en Europe à chercher encore la perle de la parabole évangélique et à vénérer les mains qui semblent l'avoir trouvée. Ce qui est l'essence du christianisme, il aime la croix ; il ne la porte pas seulement à son cou, en cuivre ou en bois de cyprès, il se réjouit de la porter dans son cœur. Il n'a pas désappris la valeur de la souffrance ; il en goûte la vertu ; il sent l'efficacité de l'expiation et en savoure l'amère douceur. Un des appas qui l'attirent aux sectes, c'est le désir de souffrir pour la vérité, c'est la soif de la persécution et du martyre. « La souffrance est une bonne chose ; Mikalka a peut-être raison de vouloir souffrir, » dit un des héros de Dostoievsky.

Ces sentimens se retrouvent dans la littérature, depuis que cette littérature s'est rapprochée du peuple ; non point, il est vrai, chez les écrivains « démophiles » à tendances révolutionnaires, qui exaltent le paysan sans le connaître ou le comprendre, mais chez les grands romanciers dont l'âme a pénétré son âme, qui, parfois, pour mieux s'identifier à lui, n'ont pas craint de dépouiller l'homme cultivé. Ainsi de Léon Tolstoï ; ainsi de Dostoievsky ; ainsi même d'Ivan Tourguénef, quoique, à l'inverse de ses grands émules, l'auteur des *Reliques vivantes* eût personnellement la tête libre de toutes fumées mystiques.

Chose singulière, cette littérature russe contemporaine, presque tout entière œuvre de sceptiques libres-penseurs, est, par certains côtés, une des plus religieuses de l'Europe. Le fond en est souvent, à son insu, secrètement chrétien. Les romanciers sont avant tout préoccupés de l'âme, de la conscience et de la paix du cœur ; ils ont le souci anxieux de l'énigme de l'existence et des mystérieuses destinées humaines. A travers leur rationalisme perce le sentiment religieux dans ce qu'il a de plus obsédant. Chez eux, le christianisme s'est, pour ainsi dire, volatilisé. On peut leur appliquer la belle image d'un de nos penseurs : pareille à ces vases qu'imprègnent encore des parfums évaporés, la littérature russe, de même que l'âme russe, reste souvent imbue des sentimens d'une foi évanouie. Du peuple, comme du sol, s'élève jusqu'aux froides couches lettrées une sorte de vapeur religieuse.

IV.

En Russie, de même que dans le reste de l'Europe, l'ère de l'unanimité morale est passée pour ne plus jamais revenir peut-être. La

religion a cessé de « relier » toutes les âmes ; elle a perdu son sens étymologique ; elle n'enveloppe plus les intelligences d'une atmosphère commune. Ici se montre un des contrastes que l'on retrouve partout en Russie. Ici se manifeste le dualisme qui, depuis Pierre le Grand, coupe la nation en deux. Nulle part la religion n'a une telle influence ; nulle part elle n'en a si peu. Tandis que le gros de la nation est demeuré sous son empire, des classes presque entières se vantent d'en avoir secoué le joug. Cette seule opposition expliquerait comment l'action du christianisme et l'importance de la religion sont jugées d'une manière si diverse.

A cet égard, les classes cultivées, « l'intelligence, » comme on dit là-bas, et le peuple, les deux Russies superposées et presque étrangères l'une à l'autre, semblent appartenir à deux âges différens, sans qu'aucune d'elles peut-être soit tout à fait notre contemporaine. Si l'une nous paraît en être toujours au moyen âge, au XVe ou au XIVe siècle, l'autre en est fréquemment restée au XVIIIe siècle, à l'incrédulité frivole ou au naïf philosophisme antérieur à la révolution. Dans les salons de Pétersbourg, un Mesmer, un Saint-Martin, un Cagliostro, tous les rêveurs ou les faiseurs de la fin du XVIIIe siècle, auraient bien des chances de rencontrer le même accueil que chez les contemporains de Catherine II. Pour être plus ou moins sceptique et n'accorder qu'une foi limitée aux dogmes d'aucune église, alors même qu'il en observe décemment les rites, le beau monde n'a pas toujours renoncé à tout commerce avec le surnaturel. Si nombre d'hommes et de femmes croient de leur dignité d'êtres cultivés de se confiner dans la sphère des réalités scientifiques, bien peu se résignent à ne pas dépasser les étroites frontières des connaissances positives et savent s'arrêter aux bords obscurs de l'incognoscible. Parmi les contempteurs les plus décidés des chimères métaphysiques et des illusions religieuses, plus d'un se donne carrière dans les utopies du millénarisme humanitaire. D'autres en reviennent, comme leurs arrière-grands-pères, à une sorte de théosophie ou d'illuminisme nébuleux. L'esprit de secte, longtemps relégué chez le peuple, menace de s'insinuer dans le monde ; s'il faut y voir un indice de l'espèce de détraquement moral de cette société déséquilibrée, il est permis d'y retrouver aussi l'obsession de l'inconnu, le goût toujours renaissant du merveilleux, avec cette sorte de mysticisme inconscient qui travaille l'homme russe. On le voit apparaître sous les formes les plus diverses jusque dans les classes instruites. Tel qui, pour scruter la nuit des destinées humaines, méprise les lointaines clartés de la religion et le demi-jour de la foi, recourt volontiers aux troubles lueurs des visionnaires et à la lampe des magnétiseurs. A défaut du christianisme, on fait appel au spiritisme.

Entre l'état religieux de la Russie et celui d'une notable partie de l'Occident, il n'y en a pas moins une différence capitale, pour ne pas dire un contraste. La situation est en quelque sorte inverse. L'axe religieux est déplacé, le point d'appui de la foi chrétienne retourné. Tandis qu'en plusieurs pays de la vieille Europe, en France et en Angleterre notamment, la religion, devenue suspecte au bas peuple qu'elle a si longtemps consolé, s'est en grande partie réfugiée dans les hautes classes, dont le XVIIIe siècle lui avait fait essuyer les dédains; chez les Russes, les croyances chrétiennes vont en diminuant de bas en haut. En bas, chez le paysan, chez le marchand, chez l'ouvrier même, la foi; en haut, chez les classes cultivées, le scepticisme ou l'indifférence. Cette sorte d'interversion des rôles est avant tout imputable à l'état social et à l'histoire. Plus le peuple montre de foi, plus il reste attaché aux croyances de ses pères et plus les classes supérieures sont portées à regarder la religion comme bonne pour le peuple, moins elles sentent le besoin de la soutenir de l'autorité de leur exemple. Le sentiment aristocratique est alors d'accord avec l'orgueil du savoir pour pousser à mettre sa vie comme ses idées au-dessus des règles communes. Le frein social est assez solide pour qu'on ne se fasse pas scrupule de ne s'y point soumettre. Ainsi longtemps de la Russie; l'empire de la religion semblait assez fort pour qu'en le secouant elles-mêmes, les classes civilisées ne craignissent pas de l'ébranler au-dessous d'elles. Ce n'est pas qu'il y eût moins d'hypocrisie (il y a partout, en pareil cas, plus d'instinct que de calcul), c'est plutôt qu'il y avait plus de frivolité et moins d'expérience.

Qu'un jour, à une époque prochaine peut-être, il y ait, dans la société russe, une reprise religieuse analogue à celle dont le XIXe siècle a été témoin en Angleterre, en France, en maintes parties de l'Allemagne, on ne saurait en être surpris. Là, tout comme ailleurs, l'un des effets de la propagande révolutionnaire parmi les foules sera de ramener à la vieille foi les sympathies des esprits, des professions, des classes qu'effraient les progrès de la démocratie et les menaces du socialisme. Assaillie comme un obstacle par les uns, la religion est par les autres défendue comme un rempart. Le flot de la révolution n'a qu'à grossir ou à se rapprocher, pour que la foi religieuse apparaisse comme une digue contre le débordement des idées subversives, et qu'on voie les mains qui se faisaient un jeu de la miner se faire un devoir de la relever.

Il y a déjà, en Russie, des symptômes d'un pareil revirement. Cela est sensible dans la haute société, dans les couches aristocratiques. Une certaine liberté d'esprit y est-elle toujours de mise, le respect, si ce n'est la pratique, de la religion y est de bon ton. L'impiété, l'athéisme tranchant, on les laisse à de moins raffinés.

Cela est plus sensible encore dans le monde officiel, où la politique a toujours tenu la religion en honneur. Plus la propagande révolutionnaire lui a donné de soucis et plus le gouvernement a été pris de ferveur religieuse.

Ainsi autrefois, sous Nicolas; ainsi aujourd'hui, sous Alexandre III. Le « nihilisme » a valu à la Russie un réveil de ce zèle officiel. L'état a tout fait pour fortifier l'ascendant des croyances religieuses, non-seulement sur le peuple, mais sur toutes les classes de la nation, dans tous les établissemens d'instruction, de l'école populaire aux universités. A cet égard, la politique impériale, sous Alexandre III, comme jadis sous Nicolas, serait, en tout autre pays, qualifiée de cléricale.

Beaucoup de Russes, il est vrai, affirment que toute espèce de « cléricalisme » est incompatible avec la Russie, incompatible avec l'orthodoxie orientale. N'est-ce pas là encore une prétention que les faits peuvent démentir? Si cet équivoque terme de cléricalisme, mal défini même en Occident, semble particulièrement impropre en Russie, c'est d'abord que l'église et l'état y sont trop intimement liés pour que l'activité de l'église s'exerce aux dépens de l'état et contre l'état; c'est ensuite que le clergé est loin d'y posséder ou d'y pouvoir revendiquer le même ascendant que dans les pays catholiques. Presque entièrement isolé de ses compatriotes, formant lui-même une sorte de caste, le clergé russe a peu de rapports avec les autres classes et, par suite, peu d'empire sur elles, en haut surtout. Pour la noblesse, pour l'état lui-même, l'église a longtemps été une église de paysans, ses prêtres un clergé de moujiks. Cela a-t-il empêché l'état de la soutenir de son autorité, de lui prêter, d'une manière constante, ce qui lui fait défaut presque partout en Occident, l'appui de la loi et du bras séculier? Repousse-t-on le terme de clérical, le gouvernement russe s'est maintes fois montré piétiste. L'état, en effet, peut faire du piétisme ou du cléricalisme, peu importent les mots, par calcul politique autant que par conviction religieuse; l'état peut être dévot par instinct de conservation, dans son propre intérêt, bien ou mal entendu, et non dans l'intérêt d'une église ou d'une doctrine. Même en pays catholiques, la plupart des hommes que leurs adversaires traitent de cléricaux ont beaucoup moins en vue l'avantage du clergé, ou la défense de la foi, que le bien de l'état et de la société.

L'église russe a conservé des droits et prérogatives dont aucune autre église ne jouit en Europe. Nulle part, le spirituel et le temporel ne sont restés aussi étroitement unis; nulle part, la religion n'est aussi protégée. Il est vrai que, selon la règle commune, ses privilèges vis-à-vis du pays, l'église a dû les payer en dépendance vis-à-vis du pouvoir.

Une des raisons de cette intimité de l'état et de l'église, c'est que, en Russie, la religion est demeurée essentiellement nationale. Cela explique comment l'église excite si peu de haine jusque dans les cercles où l'on est le plus rebelle à ses dogmes. Le scepticisme est commun dans les classes cultivées; l'esprit de négation y est souvent tranchant; l'église y est rarement attaquée. L'indifférence n'est point seule, comme en Occident, à retenir dans le giron de l'église les hommes qui franchissent les limites du dogme. En perdant la foi de ses enfans, l'église russe garde généralement leur sympathie. Comme certains fils, on en voit qui lui témoignent de l'affection en lui montrant peu de respect ou même peu d'estime. Le plus grand nombre reportent sur elle une part de l'attachement qu'ils ont pour leur patrie. Les deux choses leur paraissent liées; le Russe qui ose renoncer au culte de ses ancêtres est honni, moins comme apostat que comme traître à son pays. C'est que l'église est pour eux chose russe; qu'elle est avant tout une institution nationale, la plus ancienne et, malgré tout, la plus populaire de toutes. C'est que, non-seulement, elle a contribué à former la nation et à faire la Russie, mais qu'aujourd'hui même elle en est restée le ciment.

Le peuple russe n'est pas encore entièrement sorti de cette phase, où la religion tient lieu de nationalité et se confond avec elle. Pour les masses, bien mieux, pour les hautes classes, pour le gouvernement lui-même, il n'y a de vrais et de foncièrement Russes que les orthodoxes. « Autocratie, orthodoxie, nationalité, » disait l'empereur Nicolas, et, de cette triple devise, reprise par Alexandre III, les deux derniers termes, regardés comme équivalens, sont les moins contestés. Pour le moujik, russe ou orthodoxe semblent synonymes. Le paysan, dont le nom traditionnel *Krestianine* signifie chrétien, le paysan, quand il s'adresse à ses pareils, les appelle orthodoxes, mettant, à l'orientale, la religion à la place de la nationalité. Veut-on dans le peuple exciter la fibre nationale, c'est la foi qu'il faut toucher. Ainsi ont toujours procédé les hommes qui ont poussé la Russie à guerroyer en Orient. C'est pour les souffrances des orthodoxes opprimés par le musulman que le cœur du peuple battait, en 1878, sous Alexandre II, comme un demi-siècle plus tôt chez Nicolas. Ce n'est qu'à une époque relativement récente que l'idée d'affinité de race a tendu, dans les cercles cultivés, à se substituer à l'idée de fraternité religieuse; chez les masses, celle-ci a toujours primé. Pour remuer les couches profondes, il n'y a qu'à leur montrer des orthodoxes à délivrer ou la croix à relever sur la coupole de Sainte-Sophie. Veut-on réveiller les passions guerrières, ce n'est pas le clairon qu'il faut sonner; ce sont les cloches des trois cents églises de Moscou. Le vieil esprit des croisades couve encore dans le sein du peuple. Peut-être un jour l'entraînera-t-on ainsi en Asie jusqu'au tombeau du Christ, sauf à s'arrê-

ter, comme les Francs de la quatrième croisade, à faire des conquêtes en chemin.

Ce lien de la religion et de la nationalité, l'histoire l'a noué et les siècles n'ont fait que le resserrer. Sous ce rapport, la Russie nous a rappelé l'Espagne (1), avec cette différence que toutes ses luttes nationales, toutes ses guerres politiques, à l'Occident comme à l'Orient, ont pris, pour le peuple, l'aspect de guerres de religion. Qu'il eût affaire à l'Asie ou à l'Europe, au Nord ou au Midi, au Mongol ou au Turc, au Suédois ou au Polonais, à l'Allemand ou au Français même, c'était toujous l'infidèle, l'hérétique, le schismatique qu'il avait à combattre. Son ennemi était toujours l'ennemi de Dieu. Ce sentiment a survécu à l'émancipation du joug tatar. Il lui était antérieur. Déjà, dans la Russie des apanages, le baptême était regardé comme la marque distinctive du Russe vis-à-vis des populations allogènes. Déjà la foi était le garant ou la marque de la nationalité. Le Finnois ou le Finno-Turc converti était regardé comme Russe. Dans la cuve baptismale se combinaient les élémens d'où devait sortir le peuple nouveau. C'est l'orthodoxie, non moins que l'autocratie, qui a fondé l'unité russe; elle a créé et sauvé la conscience nationale.

Comment, après cela, les théoriciens de la nationalité, les Russes résolus à vanter tout ce qui est russe, les slavophiles et leurs émules, ne se seraient-ils pas faits les panégyristes de l'église nationale? Ils n'y ont pas manqué; les Samarine, les Aksakof, les Khomiakof ont célébré à l'envi les mérites et les services de l'orthodoxie orientale. Ils n'ont pas craint d'en établir la supériorité sur toutes les autres formes vivantes du christianisme. A force d'exalter leur église, de lui chercher des titres aux yeux mêmes des incrédules, certains slavophiles ont, par le rationalisme de leurs argumens, éveillé les défiances de cette orthodoxie dont ils s'étaient constitués les apologistes. Quelques-uns ont eu la surprise de se voir censurés par le saint-synode. Par son principe, il est vrai, leur apologétique était autant politique que religieuse. L'apôtre était, chez eux, au service du patriote.

S'ils ne donnent pas dans les exagérations systématiques des slavophiles, la plupart des Russes croient devoir à leur pays de faire taire leurs préférences religieuses personnelles devant ce qui leur semble un intérêt national. « En religion, me disait à Moscou une femme du monde, je suis simplement chrétienne, sans attache à aucune confession; mes tendances seraient plutôt protestantes; mais, comme Russe, je suis passionnément orthodoxe. » Telle est la pensée, si ce n'est le langage, de la plupart de ses compatriotes : étant Russes, ils sont orthodoxes ou pravoslaves, ainsi qu'on dit en russe.

(1) Voyez *l'Empire des tsars et les Russes*, t. Ier, p. 239-240 (2e édit.).

Le rôle, déjà séculaire, de patronne de l'orthodoxie, a été trop avantageux à la Russie pour qu'aucun patriote ose en faire fi. De pareilles missions historiques apportent d'ordinaire autant de profit que d'honneur. Les considérations politiques et l'instinct populaire sont d'accord pour ne pas le laisser oublier à Pétersbourg. Entre les Russes et l'Orient grec ou romain, la religion est le seul lien qui subsiste. Entre eux et leurs congénères du Danube, elle est peut-être encore le moins fragile, car, tôt ou tard, chez les Slaves émancipés par l'aigle moscovite, les affinités de race s'effaceront devant le sentiment national; le Slave disparaîtra sous le Serbe, sous le Bulgare. Les Bulgares entendraient la messe en latin qu'aujourd'hui même la Russie n'aurait pas plus de prise sur eux que sur les Polonais. Si, parmi les Grecs et les Roumains, parmi les Serbes même, la politique russe a gardé quelques sympathies, c'est surtout dans le clergé. Cet instrument religieux viendrait à s'user en Europe qu'il pourrait encore servir en Asie, où déjà il a ouvert aux tsars la Géorgie et le Transcaucase. L'orthodoxie a valu au peuple russe une sorte de *primato* dont, à l'inverse d'autres nations, en cas analogue, l'empire du Nord n'entend pas se dépouiller de lui-même.

Au dehors comme au dedans, les destinées de l'état semblent liées aux destinées de l'église. Après avoir été le premier facteur de la nationalité russe, l'orthodoxie orientale a été le premier élément de sa grandeur. Ce qu'elle était sous les Rurikovitch et les vieux tsars, elle l'est encore, près de deux siècles après Pierre le Grand. De nos jours mêmes, nous devons le répéter, la religion est restée la pierre angulaire de l'empire. Sur elle repose tout l'édifice autocratique. Il nous faut terminer ces réflexions par où nous les avons commencées. La Russie n'est pas seulement un pays chrétien, c'est encore, à bien des égards, un état chrétien. Et, quand nous disons qu'elle est demeurée un état chrétien, nous avons bien moins en vue la situation légale de l'église, ou la conception officielle de l'état, que les notions populaires.

Les vieilles lois russes donnent fréquemment à l'empereur le titre de souverain chrétien, et c'est à ce titre qu'elles reconnaissent aux tsars une autorité sans limite. Le code, le *srod*, débute en proclamant le pouvoir autocratique et en réclamant pour lui l'obéissance au nom de la loi divine, dans les termes mêmes prescrits par l'apôtre (1). Mais, encore une fois, ce qui fait de la Russie un état chrétien à base religieuse, c'est bien moins la loi et l'enseignement officiel de l'état ou de l'église que la notion de l'immense majorité du peuple. Pour le paysan, le tsar est le représentant de Dieu, délé-

(1) « L'empereur de Russie est un monarque autocratique au pouvoir illimité (*néogranitchennyi*). Dieu lui-même commande qu'on soit soumis au pouvoir suprême, non-seulement par crainte du châtiment, mais encore par motif de conscience. » Ce sont les termes de saint Paul : Romains, XIII, 5.

gué par le ciel au gouvernement de la nation. Là est, pour la conscience populaire, le principe et la justification de l'autocratie. Là est la raison de l'espèce de culte public et privé, rendu par le moujik au tsar, oint du Seigneur. Il a réellement pour son souverain une religion souvent poussée jusqu'à la superstition; mais le culte qu'il lui rend dans son cœur, comme par ses actes, le paysan le fait remonter au Dieu que l'église appelle le roi des rois et ses livres slavons le tsar éternel. C'est pour cela qu'il se courbe et se prosterne devant lui, et parfois se signe à son approche, comme devant les saintes icones. Pour son peuple, l'empereur sacré au Kremlin a un caractère strictement religieux; le tsar est comme le lieutenant et comme le vicaire de Dieu; cela explique l'ingérence que le peuple orthodoxe lui a laissé prendre dans l'église. A plus forte raison, cela explique l'esprit de docilité des masses, le peu de goût d'une grande partie de la nation pour les libertés politiques. Le tsar gouvernant au nom de Dieu, n'est-il pas impie de lui oser résister? L'église ne lance-t-elle pas, chaque année, l'anathème contre les téméraires qui ne craignent pas de mettre en doute la divine vocation du tsar et contre les rebelles à son autorité (1)? La soumission aux puissances n'a-t-elle pas été commandée par l'apôtre: et l'obéissance et l'humilité ne sont-elles plus les premières des vertus chrétiennes? Ces sentimens ne sont pas toujours confinés dans le peuple. L'un des chefs du slavophilisme, Constantin Aksakof, dans un mémoire remis à l'empereur Alexandre II, le conjurait de ne pas se dessaisir de l'autocratie, parce que, de toutes les formes de gouvernement, c'était la plus conforme à l'évangile.

Un survivant des luttes du nihilisme, se plaignant des privilèges accordés au clergé, s'attaquait à ce qu'il appelait la théocratie russe (2). Ce mot, jeté à la légère, comme un reproche banal, par un révolutionnaire, pourrait, à bien des égards, être pris au propre. Le gouvernement russe n'est pas sans droit au titre de théocratique. Chez lui, la théocratie est à la base de l'autocratie. Et cela n'a rien de surprenant: il en a été de même ailleurs. Chrétiens ou musulmans, la plupart des gouvernemens autocratiques ont eu un principe religieux. L'église, au lieu de dominer le pouvoir civil, a beau lui sem-

(1) « A ceux qui pensent que les monarques orthodoxes ne sont point élevés au trône par suite d'une bienveillance spéciale de Dieu; et que, lors de l'onction (à leur sacre), les dons du Saint-Esprit ne leur sont point infusés pour l'accomplissement de leur grande mission; et qui osent se soulever contre eux et se révolter, tels que Grichka, Otrépief, Jean Mazeppa et autres pareils: anathème, anathème, anathème! » — Ces imprécations, particulières à l'Église russe, sont récitées solennellement dans l'office « de l'orthodoxie, » où elles font suite aux anathèmes contre les athées et les hérésiarques.

(2) Stepniak (pseudonyme): *Russland under the tzars*, Londres, 1885.

bler subordonnée, le gouvernement russe est demeuré une théocratie, en ce sens qu'il s'appuie tout entier sur la foi religieuse. J'oserais, à cet égard, le comparer au gouvernement des Hébreux, qui, sous leurs rois comme sous leurs juges, faisaient profession d'être gouvernés par Dieu et par la loi divine. Le rapprochement est d'autant plus naturel que le Russe, lui aussi, s'est, depuis des siècles, habitué à se regarder comme le peuple élu, comme le peuple de Dieu. Les fils de la sainte Russie ont, pour leur *gosoudar*, quelque chose du sentiment que pouvaient avoir les Hébreux pour leurs rois ou, comme dit le Slavon, pour leurs tsars David et Salomon. Qu'est-ce au fond que le régime russe, cette sorte d'anachronisme vivant dans l'Europe moderne? Le tsarisme n'est qu'une théocratie patriarcale, déguisée par la nécessité des temps et par l'influence du voisinage en monarchie militaire et bureaucratique.

S'il n'y avait d'autre Russie que la Russie populaire, si le Russe finissait toujours au moujik, si la Moscovie, parquée dans ses forêts, n'avait pas été en contact avec l'Europe, le trône des tsars orthodoxes serait à l'abri de toute secousse. Par malheur, l'homogénéité morale de la nation a été brisée: la sainte Russie a perdu l'unité de foi religieuse et politique. En dehors même de sa large ceinture de provinces d'une autre nationalité et d'une autre religion, il y a, au sein du peuple russe, deux nations diverses et superposées, différentes de culture, de croyances, de besoins; deux Russies qui ne sauraient s'accommoder du même régime et dont l'une blasphème ce que l'autre adore. Au-dessus de la vieille Russie moscovite, de la *Russie russe*, comme aiment à dire ses panégyristes, il y a la Russie moderne, la Russie européanisée, la Russie pétersbourgeoise, ainsi que l'appellent ironiquement ses détracteurs; il y a la Russie libérale, dédaigneuse des superstitions populaires, pour laquelle la dévotion des masses envers le tsarisme n'est qu'un fétichisme grossier; il y a la Russie révolutionnaire, fanatiquement ennemie du dogme autocratique, pour laquelle jeter des bombes à l'oint du Seigneur est œuvre pie. De ce contraste viennent les difficultés russes; et comme ces deux Russies adverses ne peuvent vivre en paix, comme aucune des deux ne semble de force à supprimer l'autre ou à la convertir, on se demande quand prendra fin ce dualisme, à travers quels déchiremens et au prix de quelles commotions se pourra rétablir l'équilibre intérieur de la nation (1).

ANATOLE LEROY-BEAULIEU.

(1) Voyez *l'Empire des tsars et les Russes*, tome II, livre VI, p. 59 et suiv., 2e édit.

des hôpitaux ou pour les agrégations des lycées, qui ne procurent aux candidats heureux que des situations extrêmement médiocres, peut-on douter des compétitions que susciterait, parmi les hommes laborieux et instruits, une place de 3,500 francs donnant l'entrée d'une carrière régulière, avec la certitude d'augmentations successives et l'espérance de promotions ultérieures? Si l'état ne prenait à son service que des hommes de trente ans, préparés à leur emploi par des études spéciales et éprouvés par un concours; qu'il entourât leur carrière de garanties protectrices, qu'il leur permît de se retirer à soixante ans, mais ne pût les contraindre à la retraite avant soixante-cinq ans et même avant soixante-dix pour les postes élevés, il aurait pour fonctionnaires l'élite de la nation. Il pourrait en réduire le nombre, parce qu'il serait en droit de demander à tous, outre beaucoup de savoir, beaucoup d'assiduité et beaucoup de travail. Il est vrai que la politique et la faveur auraient peu de part au recrutement et à l'avancement des fonctionnaires, ce qui enlève aux idées qui précèdent toute chance d'être appliquées en France; et, pour les avoir émises, l'auteur de cette étude sera rangé parmi les esprits chimériques.

CUCHEVAL-CLARIGNY.

LA

RELIGION EN RUSSIE

II[1].

LE CULTE EXTÉRIEUR, LES RITES, LES FÊTES, LES IMAGES, L'ART RELIGIEUX.

I.

Pour la constitution de l'église, l'orthodoxie gréco-russe occupe une position intermédiaire entre Rome et la réforme. Il en est tout autrement des rites, du culte extérieur. Par ce côté, l'église orientale se montre à la fois opposée aux deux grands partis qui ont divisé l'Occident. L'immobilité traditionnelle qui, à plus d'un égard, l'a placée au milieu des catholiques et des protestans, l'a laissée, sous ce rapport, à l'écart et comme en arrière des uns et des autres. Pour les formes, pour l'importance donnée au cérémonial, l'orthodoxie gréco-russe est en quelque sorte à l'extrême droite du christianisme ; c'est plutôt le catholicisme romain qui est au centre.

Les usages de l'antiquité chrétienne, souvent simplifiés par Rome avant d'être réduits ou rejetés par la réforme, se sont, pour la plupart, religieusement conservés en Orient, en Russie surtout. Strictement attaché aux formes ecclésiastiques des IVe et Ve siècles, le culte orthodoxe est essentiellement ritualiste. Cette fidélité à des

(1) Voyez la *Revue* du 15 avril 1886 et du 15 janvier 1874.

pratiques abandonnées ou modifiées par les confessions d'Occident lui donne, vis-à-vis d'elles, un air archaïque et vieilli. Ce ritualisme a valu à l'église grecque l'attaque simultanée des deux camps opposés. Catholiques et protestans, qui, d'ordinaire, lui font des reproches contraires, l'ont également accusée d'étouffer la religion sous les pratiques extérieures. La principale cause de ce formalisme byzantin, transmis à l'église russe par sa mère du Bosphore, c'est d'abord l'esprit oriental ; c'est ensuite l'histoire, la longue ignorance, l'état de civilisation de la plupart des nations orthodoxes ; c'est enfin, chez les Russes, le caractère réaliste du peuple, son attachement inné aux rites et aux cérémonies, si bien que les corrections liturgiques les mieux justifiées ont été, pour lui, le point de départ d'un schisme obstiné.

Le respect du rite, de l'*obriad*, comme disent les Russes, est tellement naturel à ce peuple, qu'il se retrouve partout chez lui, dans la vie domestique presque autant que dans la vie religieuse. Sous ce rapport, il n'est pas sans ressemblance avec son lointain voisin, le Chinois. Pour tous les actes de la vie humaine, le paysan a des formes et des formules qu'il conserve religieusement. A côté des fêtes ou des cérémonies de l'église, il a, pour la naissance, pour le mariage, pour la mort, des cérémonies traditionnelles, souvent compliquées de véritables rites civils, qu'il observe avec presque autant de ponctualité que les rites prescrits par l'église. C'est ainsi que, pour le mariage, les fêtes domestiques du moujik constituent un véritable poème en action, une sorte de drame à plusieurs personnages, avec chants et chœurs à l'antique, joué depuis des siècles de génération en génération.

On sent ce qu'un pareil esprit a pu produire en religion. Le Russe a, en quelque sorte, renchéri sur le formalisme byzantin. Il ne s'est pas contenté d'être fidèle à tous les rites de l'église ; il en a mis là même où l'église ne lui en imposait point. Ainsi de la prière elle-même. Pour lui, la prière, l'entretien de l'âme avec son Rédempteur, est une sorte de rite ; elle a des formes consacrées, formes toutes nationales, car elles sont en grande partie étrangères aux Grecs.

L'orthodoxe, le Russe surtout, prie d'habitude debout, conformément aux usages de l'église primitive ; mais, durant sa prière, le Russe ne reste pas en repos. Le corps y semble prendre autant de part que l'esprit : le moujik prie avec tous ses membres. Pendant les offices, il passe son temps à se signer de grands signes de croix, levant à la fois la tête et la main droite, puis se courbant en deux entre chaque signe de croix, et se redressant aussitôt pour recommencer sans fin. Les plus pieux s'agenouillent et se prosternent à intervalles réguliers, se relevant vivement pour se prosterner de nouveau, comme s'ils étaient contraints à cette sorte de pénitence.

Les saluts répétés qu'ils adressent ainsi à l'autel ou aux saintes images rappellent ceux que le serf prodiguait naguère à son seigneur ; pour nous Occidentaux, ces profondes et rapides inclinations ont quelque chose de servile et de fatigant. Dans une église russe, un étranger a peine à ne pas être étourdi par le balancement de la foule qui oscille autour de lui. Cette tenue à l'église, où le corps s'agite sans cesse, rappelle moins la grave attitude de l'Orante chrétienne des Catacombes que la prière musulmane, elle aussi, accompagnée d'inclinations et de prosternemens réglés par l'usage. Comme celle de l'invocateur d'Allah, la prière russe est un véritable exercice, une espèce de gymnastique sacrée. Si les classes cultivées ont, sous l'influence occidentale, abandonné cette religieuse pantomime au bas peuple, ce dernier y paraît fort attaché. Il n'a point l'air de savoir prier autrement. Beaucoup semblent embarrassés de leur personne lorsque, durant les longs offices, la fatigue les contraint à suspendre leurs signes de croix et leurs prosternemens. J'en ai vu ne s'arrêter qu'après des centaines de génuflexions.

On ne lit point ou on lit peu dans les églises russes. L'usage n'est pas d'emporter un livre aux offices. L'homme du peuple trouverait inconvenant de s'asseoir dans l'église pour y lire un livre. Cela le choque dans les églises latines. Les gens pieux lisent l'office du jour d'avance, pour être mieux en état de le suivre à la messe. Le commun des fidèles se contente de faire brûler des cierges, de se signer et de s'incliner en répétant sans cesse les mêmes formules ; uni d'intention au prêtre, il suit l'officiant du regard, il écoute le grave plain-chant et jouit de la noblesse du service divin et des chants sacrés.

La liturgie (1) pravoslave est bien faite pour commander l'attention et le respect du peuple. Elle n'a qu'un défaut, l'extrême longueur de ses offices, qui contraint le clergé à en dépêcher rapidement certaines parties. Les antiques cérémonies du rite grec sont d'ordinaire célébrées avec une dignité imposante. Les Russes l'emportent, à cet égard, non-seulement sur les Latins, mais sur les Grecs, leurs coreligionnaires. Jusque dans les églises de campagne, la plupart des popes, parfois les plus ignorans et les moins tempérans, apportent à l'autel une majesté vraiment sacerdotale. Le peuple, aussi bien que l'homme ou la femme du monde, attache un grande importance à la manière dont ses prêtres officient. Une belle prestance, de beaux traits, de beaux cheveux longs, une belle voix, sont des qualités fort appréciées chez le clergé. La liturgie, la messe grecque, dont les parties les plus mystérieuses sont célébrées

(1) Nous prenons ici ce mot dans le sens le plus large; en Orient, il désigne, à proprement parler, la messe.

loin des regards de la foule, derrière le mur de l'iconostase, la liturgie est une véritable représentation sacrée dont la mise en scène et l'exécution sont précieusement soignées. Les prêtres et diacres sont avant tout les acteurs du drame mystique ; ils ont conscience de la solennité de leur rôle et le jouent avec la dignité de maîtres des divines cérémonies.

Ces cérémonies, l'église ne permet pas de les écourter, de les tronquer. Rien, chez les Orientaux, des conventions ou des fictions qui, chez les Latins, ont souvent simplifié les offices. Rien, par exemple, d'analogue à notre messe basse, où le prêtre dialogue seul avec un enfant, qui lui répond au nom d'une assemblée absente. Toutes ces fictions, toutes ces abréviations des rites, sont contraires à l'esprit de l'église d'Orient ; elles lui semblent une altération, une mutilation des saints mystères. Les offices sont toujours publics, destinés au peuple chrétien. Le prêtre ne les célèbre que pour les fidèles ; aussi n'officie-t-il d'habitude que les jours de fête. Il n'a pas plus l'idée de dire tout seul, tout bas, une messe sans auditeurs, que de prononcer à voix basse un sermon dans une église vide. A la liturgie il faut, pour lui, la solennité des cérémonies publiques.

Si elle n'a rien élagué des rites que lui a transmis l'antiquité, gardant toutes les anciennes cérémonies et toutes les anciennes observances, sans correction ni retranchement, en revanche, l'église orientale ne leur a d'ordinaire rien ajouté. Elle n'a pas éprouvé le besoin de rajeunissement qui renouvelle sans cesse la piété catholique. Dans ses offices et ses prières, comme dans ses pratiques, elle demeure fermée à toutes les innovations. Aussi, les dévotions les plus populaires des pays catholiques, le sacré-cœur, par exemple, lui sont-elles étrangères. En ce sens, l'on pourrait dire que, si la liturgie n'y a pas été simplifiée, le culte y est demeuré plus simple.

Cet antique rite gréco-slave impose par les dehors, alors même que le sens symbolique en échappe. A Rome, où, pour l'Épiphanie, l'on se plaisait à célébrer la messe dans tous les rites admis par le Vatican, j'ai plus d'une fois entendu remarquer que le plus noble, dans son austère beauté, était le rite ruthène, lequel n'est en somme que le rite gréco-slave, conservé presque intégralement par les Grecs-Unis de l'ancienne Pologne. Si les Russes et les Grecs ont, en réalité, le même rite en deux langues différentes, la forme slave est sans comparaison supérieure, les Russes n'ayant pas adopté le chant nasillard des Grecs ou des Arméniens.

Voltaire disait que la messe était l'opéra des pauvres. Cela est non moins vrai de la Russie que de l'Occident, bien que d'une manière différente ; car jamais, en Orient, l'église n'a pris modèle sur l'opéra, ni le sacré fait d'emprunt au profane. S'il est vrai que le rôle de la religion, aux époques incultes surtout, ne doit pas se borner uni-

quement au dogme ou à la morale, nulle part peut-être l'église n'a mieux compris ce que j'appellerai la partie esthétique de la religion, tout ce côté de sa tâche oublié ou méconnu de la plupart des sectes protestantes. A l'encontre des sèches doctrines de certains réformateurs, l'église russe a distribué à l'homme du peuple, non-seulement le pain substantiel de l'évangile, mais aussi cet aliment délicat dont aucun être humain ne saurait entièrement se passer, le sentiment du beau et de l'idéal. En réalité même, c'est là, nous semble-t-il, que cette église, tant dédaignée, a surtout excellé ; c'est par là que, à travers toutes ses misères, elle a été le moins inférieure à sa haute vocation. A ce peuple d'ignorans et d'opprimés, elle a découvert ce que la religion seule lui pouvait révéler, l'art ; pour ces générations de serfs, elle a eu des spectacles et des concerts qui, par l'enchantement des sens, ont rafraîchi l'âme du moujik. A cet égard, l'église russe peut soutenir la comparaison avec l'église romaine, qui a porté si loin l'art d'atteindre l'âme à travers les sens.

Entre Rome et l'Orient, il y a toutefois, ici même, une différence notable. En parlant à l'œil et à l'oreille, l'église orientale a toujours eu peur de trop leur plaire ; en s'adressant aux sens, elle les a toujours tenus en suspicion. Contre toute volupté charnelle, contre l'art même, elle a pris des précautions qui, chez les Byzantins, ont été poussées jusqu'à l'extrême. Entre le sacré et le profane, entre la peinture ou la musique du siècle et celles de l'église, elle a toujours maintenu une barrière. Jamais ses temples n'ont été envahis par les pompes mondaines et l'appareil théâtral dont, à différentes reprises, l'église catholique a eu tant de peine à se défendre.

L'austérité du culte apparaît dans la scène même du drame sacré. Alors qu'il est le plus somptueux, le décor en est toujours simple. Rien ne trouble l'impression d'unité de l'église et du service divin. Au fond de l'abside, à l'Orient, un seul autel, comme il n'y a qu'un Dieu et un Sauveur. Entre l'autel et la nef se dresse la barrière de l'iconostase, dont les portes royales, que le prêtre seul a le droit de franchir, se ferment durant la consécration, faisant aux saints mystères comme un sanctuaire dans le sanctuaire; seul d'entre les laïques, le tsar est admis à y pénétrer pour recevoir la communion, le jour de son couronnement. Dans les vieilles cathédrales, dans les *sobor* des grandes villes ou des grands monastères, cette muraille, qui symbolise le voile du temple, reluit d'or et de marbres précieux. La jaspe de Sibérie y encadre la malachite et le lapis-lazuli. C'est l'iconostase qui porte les images les plus vénérées, les icones d'où lui vient son nom (1). L'entrée et la sortie du prêtre, le transport

(1) Chez les Russes, la hauteur de l'iconostase, notablement plus élevé que chez les Grecs, dépare parfois l'église en la terminant brusquement par une muraille droite qui cache l'abside.

des élémens du sacrifice de la table de l'offertoire à l'autel, la marche du diacre portant sur son front l'évangile ou le calice, la clôture et la réouverture des portes saintes forment autant de scènes du drame liturgique et lui donnent plus de mouvement et de vie que dans le rite latin. Tout ce lent cérémonial est en harmonie avec le luxe sévère des vieilles églises byzantines, avec l'or mat des peintures ou des mosaïques. Le caractère d'antiquité, qui rehausse la solennité des rites, se retrouve jusque dans le mobilier liturgique. On y reconnaît les *flabella*, les éventails de métal que le diacre agite autour du tabernacle, et la cuillère d'or pour le vin de la communion, et la lance et l'éponge, qui rappellent le Calvaire, et d'autres instrumens sacrés, depuis longtemps disparus de l'Occident.

En dépit, ou mieux, en raison de leur antiquité, les longues cérémonies gréco-russes sont d'un symbolisme à la fois naïf et touchant. Ainsi, par exemple, du mariage : en aucune église, la consécration nuptiale, que des esprits terre à terre voudraient dépouiller de tout caractère mystique, n'est entourée de plus poétiques allégories. Au mariage religieux, vulgairement appelé couronnement (*rentchanié*), les deux fiancés, que le peuple dans ses chants décore pour un jour du titre de prince et princesse, voient porter sur leur tête une couronne. Après l'échange des anneaux et le baiser des fiançailles, donné en face du tabernacle sur l'invitation du prêtre, l'église, pour leur rappeler qu'ils vont tout mettre en commun, présente aux lèvres des nouveaux époux une coupe où ils boivent trois fois tour à tour ; puis, leur ayant lié les mains ensemble, l'officiant leur fait faire, à sa suite, trois fois le tour de l'autel, en signe qu'ils doivent marcher dans la vie en étroite union. Au baiser des fiançailles correspond, lors des funérailles, le suprême et troublant adieu du dernier baiser. Après l'avoir eux-mêmes porté sur leurs épaules dans l'église, les parens et les amis du mort lui viennent baiser le visage dans sa bière ouverte. De toutes les cérémonies ou les fêtes russes, il y aurait de quoi tirer un *Génie du christianisme*, non moins poétique et non moins pittoresque que celui de Chateaubriand.

Pour ses fêtes religieuses, pour les fêtes de Pâques, en particulier, Moscou pourrait rivaliser avec Rome, ou mieux, avec Séville, toujours avec cette différence qu'en Russie ces fêtes ont quelque chose de moins théâtral et de plus populaire. Le spectacle de la nuit de Pâques au Kremlin est, en ce genre, un des plus émouvans de l'Europe. Si chacune des deux églises a sa messe de minuit, celle d'Orient préfère, en effet, célébrer la nuit de la résurrection. La foule, rassemblée au pied de la tour d'Ivan Veliki, entre les vieilles « cathédrales » du Kremlin, attend, des cierges en main, l'annonce que le Sauveur est ressuscité. A minuit, les cloches, qui bour-

donnaient sourdement, éclatent de toutes parts en joyeuses fusées, pendant que les têtes se découvrent, que les cierges s'allument, que le canon gronde au loin. La liturgie de cette nuit de Pâques peut fournir un exemple du symbolisme historique habituel au rite gréco-russe. A l'heure marquée, après le chant des psaumes, l'évêque, ou le prêtre qui officie, s'approche du sépulcre; il lève le suaire et voit que le Sauveur n'y est plus. Alors, au lieu d'annoncer la résurrection, il hésite comme les disciples de l'évangile. Il sort de l'église avec son clergé, à la recherche du Sauveur disparu; puis, rentrant dans le temple, il annonce aux fidèles que le Christ est ressuscité et entonne un hymne de triomphe. Certes, ce symbolisme ne peut être toujours aussi transparent; le peuple ne le comprend pas toujours; il n'en prend pas moins part à l'allégresse et au deuil de l'église, pleurant et se réjouissant avec elle. Le jour de Pâques, il y a quelque chose de touchant à voir les hommes de toute classe s'embrasser, au cri de « Christ est ressuscité, » en échangeant des œufs de Pâques, antiques emblèmes de la résurrection (1).

II.

En dépit de la beauté de ses rites, bien dignes d'inspirer le poète et l'artiste, l'église gréco-russe n'a pas ouvert à l'art les mêmes horizons que l'église latine. De ses splendides iconostases, de ses sombres absides, il n'a rien surgi de comparable aux vierges d'un Raphaël ou d'un Corrège, aux anges d'un Botticelli ou d'un fra Angelico. Ici encore l'on pourrait dire que la faute est moins à l'église qu'aux peuples élevés par elle et à la lenteur de leur développement. C'est là sans doute une explication, mais ce n'est pas la seule. Les Tatars n'auraient pas arrêté de trois ou quatre siècles la croissance de la Russie, que l'église russe n'eût point donné à l'art la même impulsion que l'église latine. Cela tient, en grande partie, aux précautions prises par l'Orient contre l'envahissement de l'esprit mondain et contre les séductions de la beauté périssable. En faisant appel aux sens, l'église orthodoxe semble avoir toujours craint d'en être la dupe. Elle a toujours été défiante de ce qui flatte l'œil ou caresse l'oreille, si bien que, dans les foyers mêmes de l'art antique, sous le ciel de Phidias, en face des dieux du Parthénon conservés à Byzance, cette méfiance de la chair a étouffé tout art vivant.

L'église, il est vrai, n'a point condamné l'art, la peinture et la

(1) Comme en Occident, les fêtes de l'église ont inspiré des chants populaires, chants de la Nativité, chants de la Passion, chants de Pâques. Ceux de la Petite-Russie se font remarquer par l'humeur railleuse de ses Cosaques. Gogol en avait recueilli et copié de sa main. (Voyez, par exemple, la *Kievskaïa Starina*, avril 1882.)

musique du moins : elle l'a maintenu dans une étroite sujétion. Elle ne l'a pas, comme l'église latine, traité en enfant, et longtemps en enfant gâté, avec l'indulgence d'une mère ou d'une nourrice, mais bien plutôt en serviteur, en esclave, avec la sévérité d'une maîtresse dédaigneuse. Elle semble avoir toujours gardé pour lui quelque chose des répugnances des iconoclastes. Elle s'est appliquée, par une sorte d'ascétisme, à le réduire à l'état de symbole, d'emblème immatériel, de signe hiératique, lui interdisant toute aspiration indépendante, lui refusant toute vie propre. Pour ne pas le laisser dévier de son but mystique et s'humaniser pour le plaisir des yeux, elle l'a emprisonné dans des types conventionnels, immobilisés pour les siècles. Cela était surtout vrai des précepteurs religieux des Russes, les moines grecs du bas-empire ; ils semblent s'être ingéniés à dépouiller l'art sacré de tout charme sensible, proscrivant de la musique, comme de la peinture, tout attrait charnel, jusqu'à leur enlever toute trace de leur première beauté. Ainsi entendu, l'art byzantin, avec son mépris de la vie et de la nature, est l'art religieux, l'art spiritualiste, pour ne pas dire l'art chrétien par excellence. Ces peintures inanimées, aux corps émaciés, sont le produit de l'ascétisme oriental. Ces longs saints immobiles, hôtes maussades d'un ciel morose, auraient édifié les regards des anachorètes de la Thébaïde ou des stylites de la Syrie. Le Dieu, dont la face doit ravir les bienheureux durant les siècles des siècles, le Christ lui-même ne semble-t-il pas parfois, chez les peintres de l'Athos, inspiré de ce père de l'église qui enseignait que le Sauveur avait été le plus laid des enfans des hommes?

Le seul art où l'église byzantine ait vraiment excellé, c'est le moins sensible, le moins charnel de tous, l'architecture. C'est aussi celui où le génie moscovite a montré le plus d'originalité ; c'est le premier où, mêlant les leçons de l'Europe et de l'Asie, le génie russe ait manifesté quelque chose de national. Et, malgré cela, on ne saurait dire de ce style russe qu'il constitue une architecture comparable au style gothique de la France ou au byzantin des Grecs. L'architecture était le seul art auquel l'église orientale laissât quelque liberté, et, en Russie, tout se liguait pour l'empêcher d'atteindre son plein développement : la rigueur du climat, le manque de pierres et de matériaux, la pauvreté même du pays. Y a-t-il eu un style russe? On peut à peine dire qu'il y ait des monumens russes.

Les autres arts, la peinture, la plastique, la musique même, le dogme ou la discipline orthodoxes les ont chargés de chaînes pesantes ou enfermés dans d'étroites limites. Cette église, accusée de tout sacrifier au culte extérieur et aux formes, s'est de bonne heure préoccupée de ne pas laisser l'âme s'arrêter aux formes et s'absorber dans le culte extérieur. Contrairement à l'opinion vulgaire, elle

a multiplié les précautions contre les erreurs de la superstition aussi bien que contre l'entraînement des sens. Sous ce rapport, nous la retrouvons, en dépit des apparences, dans une situation intermédiaire entre les sectes protestantes, entre le luthéranisme en particulier et l'église latine.

Au point de vue du dogme, la position des Grecs vis-à-vis des images n'est déjà plus la même que celle des Latins. Après les longues luttes des iconoclastes, ces calvinistes de l'Orient, les Grecs se sont arrêtés à une sorte de compromis, repoussant du sanctuaire les statues, y admettant les peintures. A l'inverse des catholiques et même des luthériens, ils ont conservé, dans leurs commandemens de Dieu, la prohibition biblique contre les idoles de pierre de bois, de métal (1). Sur ce point, ils sont d'accord avec les réformés; mais ils en diffèrent singulièrement pour l'interprétation, ne prohibant que les « idoles, » les images qui, par leur forme, se prêtent à une confusion avec la personne représentée. Aussi rejettent-ils les statues, la ronde-bosse, et non les images peintes et les reliefs où l'œil le plus grossier ne saurait découvrir autre chose qu'une représentation figurée. Cette distinction repose assurément sur un fondement rationnel. Y a-t-il jamais eu des peuples assez simples pour adorer des idoles comme des dieux vivans, cette confusion n'est possible qu'avec des images plastiques, avec des statues. Le moujik le plus ignorant ne saurait prendre une peinture de la Vierge pour la personne de la Vierge. Partout, chez les barbares comme chez les peuples classiques, chez les Varègues de Kief tout comme chez les Grecs d'Athènes, c'est la statue, l'idole au corps de bois, de marbre ou de bronze, qui a été le principal objet du culte; c'est devant elle que fumait l'encens et qu'étaient immolées les victimes. La peinture a sans conteste quelque chose de plus spirituel, par cela même qu'elle est fondée sur une illusion, qu'elle n'est qu'un trompe-l'œil.

Si justifiée qu'elle semble en théorie, cette distinction n'a guère abouti qu'à placer l'art des pays orthodoxes dans des conditions d'infériorité vis-à-vis de l'Occident. La sculpture, bannie de l'église, a été privée de son berceau habituel, et la Moscovie n'ayant hérité d'aucuns marbres antiques, elle ne pouvait naître de l'imitation de l'antiquité. En condamnant la statuaire, l'orthodoxie orientale entravait le développement de l'art tout entier, car partout, dans la France du moyen âge et dans l'Italie moderne, aussi bien que dans la Grèce antique, la sculpture, art moins complexe, a grandi plus vite que la

(1) C'est pour eux le deuxième commandement. Il en résulte que, pour la division du Décalogue et l'ordre des commandemens de Dieu, l'église d'Orient est en désaccord avec l'église latine.

peinture. Depuis que Falconnet et nos artistes du XVIIIe siècle l'ont importée chez eux, les Russes cherchent à faire à la statuaire une place dans leurs églises. N'osant lui permettre d'en franchir le seuil, ils sont encore obligés de la reléguer en dehors du sanctuaire. C'est ainsi que Montferrand, l'architecte français de Saint-Isaac, a pu agenouiller des anges de bronze aux angles de sa coupole (1).

En Russie, c'est l'art, l'art seul qui a été la victime des précautions prises par l'église contre la superstition. Celle-ci ne semble guère s'en être ressentie. La solennelle immobilité des icones n'a fait qu'accroître pour elles l'attachement du peuple. L'église a eu beau ne pas placer d'images sur ses autels de crainte d'avoir l'air de les désigner à l'adoration des fidèles ; elle a eu beau les confiner d'ordinaire sur les piliers des nefs et les parois de l'iconostase, le Russe ne leur en a pas témoigné moins de vénération et de confiance. Les évêques de Russie prêtent serment, lors de leur sacre, de veiller à ce que les saintes icones ne reçoivent pas un culte qui n'est dû qu'à Dieu. Leur vigilance n'empêche pas les noires peintures byzantines d'être souvent l'objet d'un culte superstitieux. Le *contadino* du sud de l'Italie ne prodigue pas plus d'hommages à ses riantes madones que le moujik à ses vierges enfumées. Toute la différence est dans la manière dont s'exprime leur dévotion.

La piété russe semble plus formaliste ; elle semble avoir moins d'imagination. Le moujik paraît moins enclin à parler à l'image, à s'entretenir avec elle ; il a l'air surtout préoccupé de lui rendre ses devoirs, de s'acquitter vis-à-vis d'elle de ce qu'il lui doit. Il fait brûler un cierge devant l'icone ; il la salue de signes de croix et de révérences répétés ; il lui apporte son aumône pour la parer. En dehors des images en renom, le Russe, de même que le Grec, semble honorer également toutes les icones offertes à sa piété. On voit les pèlerins faire le tour des églises en baisant successivement les pieds ou les mains de toutes les images sans regarder le visage du saint ni s'inquiéter de son nom. C'est une sorte de tournée que les Grecs accomplissent souvent en riant et en causant, les Russes plus lentement, avec le sérieux qu'ils apportent toujours dans la maison de Dieu. De même que le pied de bronze du saint Pierre de Rome, les pieds des icones russes sont souvent usés par les baisers des fidèles ; il faut les repeindre à neuf à certaines époques. J'ai vu, à Kief, et aussi en Palestine, des pèlerins orthodoxes, entrés par mégarde dans une église catholique, en faire le tour avec ce même

(1) En dépit des lois de l'église, l'on cite parfois, dans les régions reculées, des images de pierre ou de bois. Le couvent de Posolsk, sur le lac Baïkal, possède ainsi une ancienne idole bouriate en bois peint, transformée en saint Nicolas, et presque également populaire parmi les Russes chrétiens et les indigènes païens.

souci de n'oublier dans leurs hommages aucun des saints du lieu. En pareille matière, le moujik est singulièrement éclectique; l'important pour lui semble être de ne négliger aucun des personnages ou des officiers de la cour céleste.

Au-dessus de la plèbe, en quelque sorte anonyme, des images qui portent en vain leur nom ou leurs attributs, s'élèvent les icones réputées miraculeuses et honorées du titre de faiseuses de prodiges. La Russie en est peut-être plus riche que l'Italie ou l'Espagne. Il est peu de villes ou de couvens qui ne se fassent gloire d'en montrer. Comme presque partout, les plus vénérées sont d'ordinaire les plus anciennes et les plus noires. Quelques-unes passent pour *achiropoiètes*, pour n'avoir pas été faites de main d'homme; d'autres, comme en Occident, pour provenir du pinceau de saint Luc. Un grand nombre ont été miraculeusement découvertes et possèdent une légende. A beaucoup se rattachent des souvenirs locaux ou nationaux, la fin d'une famine ou d'une épidémie, le gain d'une bataille.

Les Russes, dans toutes leurs guerres, emportaient avec eux quelque sainte icone; victorieux, ils lui reportaient le succès de leurs armes. Smolensk possède une vierge chère à tout l'ouest orthodoxe. Pierre le Grand en avait une qui ne le quittait point; elle est exposée aux prières des fidèles, à Pétersbourg, dans la petite maison de bois du réformateur, aujourd'hui transformée en chapelle. Il ne manque pas de patriotes qui lui attribuent la victoire de Poltava. Une autre vierge vint au secours des orthodoxes dans l'invasion de 1812, Notre-Dame de Kazan, une des plus populaires de l'empire. La prise de Kazan, sous Ivan le Terrible, la mit en réputation, et, depuis lors, elle a été invoquée dans toutes les crises nationales. Le boyar Pojarski et le boucher Minine vinrent, en 1611, la chercher à Kazan pour les aider à chasser les Polonais de Wladislas, alors maîtres de Moscou. Un siècle plus tard, elle était transportée de la vieille capitale dans la nouvelle par Pierre le Grand, désireux de consacrer, aux yeux de ses sujets, la ville de la Néva. Pour l'abriter, Alexandre Ier fit élever la fastueuse église qui porte le nom de Notre-Dame de Kazan. Koutouzof y vint implorer l'assistance divine avant de partir pour Borodino; et, depuis, chaque année, à Noël, les Russes y célèbrent un *Te Deum* pour la délivrance de la patrie. L'argent enlevé à la grande armée par les Cosaques du Don a été fondu pour en revêtir l'iconostase, et les aigles napoléoniennes, les drapeaux français aux couleurs fanées, en tapissent encore les murailles.

Ces icones en renom sont d'ordinaire ornées de bijoux et de pierres précieuses de toute sorte. Les plus célèbres ont des parures de prix auxquelles l'Occident, ravagé par les révolutions, ne saurait rien opposer. Il en est qui, aux heures de péril national, ont

prêté à la patrie leurs diamans et leurs émeraudes. Le moujik jouit visiblement du luxe de ses images; sur la tête voilée de ses sombres vierges byzantines, il aime à voir reluire des diadèmes d'impératrice. Ce goût, naturel aux pauvres, est si général que là où font défaut les pierres fines, on y supplée avec le verre et les fausses perles. Partout, jusque dans d'humbles villages, la Vierge et les saints sont vêtus d'or et d'argent. La plupart des images russes ont la tête et les mains peintes, tandis que le corps est couvert de lames de métal, qui, selon le mot de Théophile Gautier, leur forment une sorte de carapace d'orfèvrerie (1).

L'art religieux de la Russie a conservé le caractère byzantin. Les types et les méthodes du Zôgraphos grec sont demeurés en honneur chez les moines de la Moscovie, presque autant qu'au mont Athos. A le voir ainsi traverser les âges, on dirait que l'art apporté de la sainte montagne s'est congelé dans les glaces du Nord. Jusqu'en ces peintures, recopiées depuis des siècles sur des copies et souvent repeintes en même temps que redorées, on sent parfois comme un écho affaibli des grands types primitifs des IVe et Ve siècles. Ainsi, des barbares christs sur le trône des fresques absidales, l'œil peut remonter, de loin en loin, jusqu'au fameux christ de Sainte-Pudentienne, à Rome. Ainsi, la Vierge aux bras étendus, avec l'enfant sur la poitrine, reproduit encore aujourd'hui la Vierge en orante des catacombes de Sainte-Agnès. Dans les petites pièces d'orfèvrerie populaire, dans les crucifix ou les triptyques de cuivre, l'archéologue peut reconnaître des types anciens, déjà presque disparus de la peinture. Rien, du reste, dans tout cela, du premier art chrétien, si frais, si jeune, si antique dans sa grâce classique. On y chercherait en vain le bon pasteur aux jambes nues, en tunique courte, ou l'agneau blanc adoré par de blanches colombes. Toutes ces figures ont passé par Byzance; elles en ont gardé la raideur compassée. Aucun mouvement n'a dérangé les plis symétriques de leurs vêtemens; leurs yeux fixes ont, depuis des siècles, perdu tout regard, et jamais sourire n'a entr'ouvert leurs lèvres décolorées. On a remarqué que l'art byzantin russe évitait de représenter la femme et la jeunesse, comme s'il avait peur de la beauté féminine et de la grâce juvénile. Ses préférences sont pour les types masculins, surtout pour les vieillards ou les hommes mûrs, ornés de ces longues barbes qu'affectionne l'iconographie russe. Ce sont, chez elle, les seules figures un peu vivantes, les seules dont les traits soient

(1) Il est à remarquer que cet usage de recouvrir les icones d'un revêtement ou, comme disent les Russes, d'une chasuble de métal (*riza*), ne remonte qu'au XVIIIe siècle. Antérieurement, au lieu de couvrir l'image de plaques d'argent ou de vermeil ne laissant voir que la tête, les mains et les pieds, les Russes avaient le bon goût de ne revêtir ainsi que la bordure de l'icone (*opletchié*).

assez marqués pour prendre parfois l'individualité d'un portrait.

Comme les rites, l'art, dans l'église orientale, est demeuré essentiellement symbolique. Les images ne sont en quelque sorte qu'une partie de la liturgie. Ce caractère emblématique est visible dans les grandes fresques murales, comme dans les petits reliefs de cuivre. La Trinité est figurée par Abraham devant les trois anges. Les sept conciles personnifient l'autorité de l'église et la pureté de la foi. Les scènes des deux Testamens se font parfois pendant, par types et antitypes, comme jadis dans nos vieilles églises. La vie du Christ ou de la Vierge est représentée par mystères, conformément à un ordre et à des règles invariables. Les saints et les anges, distribués par chœurs, font passer en revue les bataillons de l'armée céleste, chacun avec ses attributs : patriarches, apôtres, martyrs, vierges, évêques, sans oublier la troupe des stylites, debout sur leurs colonnes. Anges et bienheureux sont, jusqu'à une époque voisine, demeurés conformes à la tradition byzantine. Les saints russes, en prenant rang parmi les saints grecs, se sont modelés sur eux ; ils en ont pour ainsi dire endossé l'uniforme.

Dans cette Russie orthodoxe, les types semblent s'être conservés, comme le dogme, immobiles en leur attitude hiératique. Le Russe n'y a guère rien ajouté ni rien retranché. A l'inverse de son architecture, on y chercherait en vain quelque élément asiatique, mongol ou hindou. Si le Moscovite s'y est montré original, c'est par le procédé, spécialement par le travail du bois et du métal. Chez lui, plus encore que chez les Grecs, cet art rigide, avec ses longues figures aux chapes d'argent, a quelque chose d'enfantin et de vieux à la fois ; il garde une sorte de naïve pédanterie qui n'est pas dénuée de charme. Sa rigidité même lui donne quelque chose d'étranger à la terre et au temps, d'irréel et d'immatériel qui sied malgré tout aux personnages célestes. Puis, en Russie, de même qu'en Orient, cet art contempteur de la beauté et de la nature, qui a l'air de prendre à la lettre les malédictions évangéliques contre la chair et le monde, a lui aussi son éclat et sa beauté. A la simplicité, à la pauvreté des formes et du coloris, il aime à joindre le luxe de la matière et la somptuosité de l'ornementation. Ce qui rend l'art byzantin éminemment décoratif le rend, aux yeux du peuple, éminemment religieux, parce qu'à l'austérité des figures il allie l'opulence du cadre et la richesse des matériaux. Des saints émaciés dans un ciel d'or, n'est-ce pas ainsi que le moujik se représente encore le paradis ?

Dans l'ancienne Russie, à Novgorod, à Pskof, à Moscou, la peinture a longtemps été un art tout monastique, confiné dans les cellules des couvens. Le peintre était d'ordinaire un moine voué à la reproduction des saintes icones, comme d'autres à la copie des saints livres. Les dignitaires ecclésiastiques, les évêques même, ne

dédaignaient pas de manier le pinceau ; on cite, par exemple, le métropolite Macaire. Cet art, en apparence tout impersonnel, n'est pas toujours anonyme. Parmi ces artistes qui peignaient comme ils priaient, répétant les mêmes figures aussi bien que les mêmes oraisons, il en est auxquels la finesse de leur pinceau et le fini de leur exécution ont valu, à travers les âges, un renom durable. Tel, entre autres, André Roublef, dont les tableaux étaient déjà donnés en modèles au XVIe siècle. Aujourd'hui encore, les « vieux-croyans » de Moscou se disputent au poids de l'or les panneaux attribués à Roublef.

C'est au XVIe et au XVIIe siècle que la peinture et la ciselure religieuses devinrent des industries séculières. L'imagerie sacrée se laïcisa ; mais, pour la laisser sortir des monastères, l'église ne cessa pas d'exercer sur elle une vigilante tutelle. Peintes ou sculptées, les images restèrent soumises à une sorte de censure ecclésiastique. Les clercs rédigèrent, pour les artisans des saintes icones, des manuels d'iconographie analogues à ceux des Byzantins. Le concile du *Stoglaf* ou des cent chapitres, tenu vers 1550, enjoint aux évêques de veiller sur les peintures et sur les peintres, de leur prescrire les sujets et la manière de les disposer. On ne demandait pas seulement à l'artiste sacré d'avoir une main exercée, on exigeait que cette main fût assez pure pour n'être pas indigne de représenter le Christ et la Vierge (1). La peinture des icones était encore considérée comme une sorte de ministère sacré. De nos jours même, ne s'est-il pas trouvé des Russes pour demander que la vente n'en fût permise qu'aux orthodoxes et que ce pieux trafic fût interdit aux Juifs? L'une des choses les plus recommandées aux imagiers, c'est toujours de copier scrupuleusement leurs modèles. Le *Stoglaf* réprouve comme une licence les libertés qu'une main téméraire oserait prendre avec les figures saintes. Le Moscovite, comme aujourd'hui encore les vieux-croyans, était porté à regarder toute déviation des types consacrés comme une sorte d'hérésie. Autant eût valu, pour lui, altérer le texte de la liturgie. On distingue bien, dans l'ancienne peinture russe, diverses écoles, l'école Strogonof, par exemple ; mais ces écoles (il serait plus juste de dire ces ateliers) ne diffèrent guère que par le traitement des draperies ou par le coloris. La vénération pour les saintes figures était

(1) Le concile du *Stoglaf* exprime avec une curieuse naïveté les qualités nécessaires aux peintres : « Le peintre, dit l'article 43 des cents chapitres, doit être humble, doux, retenu dans ses paroles, sérieux, éloigné des querelles et de l'ivrognerie, ni voleur ni assassin, et surtout garder la pureté de son âme et de son corps. Et celui qui ne peut se contenir qu'il se marie selon la loi. Et il convient que les peintres visitent souvent leurs pères spirituels, les consultent sur toutes choses et vivent, d'après leurs conseils et instructions, dans le jeûne, la prière, la continence. » (Voyez *Étude d'iconographie chrétienne en Russie*, par J. Dumouchel, d'après Bouslaief. Moscou, 1874.)

poussée à tel point, que l'on se faisait parfois scrupule de les représenter sur des matières trop peu durables. Tandis que l'usage des vitraux peints a doté notre moyen âge d'un art admirable, un manuel iconographique du XVIIe siècle, ignorant des verres à fond d'or de l'antiquité chrétienne, interdit aux Russes de peindre les saintes images sur verre, parce que le verre est une matière trop fragile.

Pour être demeuré sous la surveillance du clergé, l'art religieux de la Russie n'est pas resté confiné dans l'église. Le Russe de toutes classes se faisait un devoir de placer des icones dans chaque chambre; les familles aisées de marchands moscovites aimaient à posséder un oratoire dans leurs maisons. Les saintes images, en se multipliant à l'infini, se sont appropriées au culte domestique. De monumentale, la peinture russe s'est peu à peu réduite à la miniature. Rares, dans ce pays aux constructions de bois, étaient les murailles où le vieil art byzantin pût déployer ses colossales figures, tandis que chaque ménage tenait à posséder ses icones de bois ou de métal, ses « tableaux ouvrans, » ou ses *piadnitsy*, ainsi nommées du mot *piad*, paume de la main, parce qu'elles n'étaient pas plus grandes que la main. Les Grecs avaient déjà introduit avec eux les images portatives. La patience russe s'appliqua à les perfectionner, à en accroître la finesse, resserrant les sujets, rapetissant les personnages, si bien que les figures finirent par devenir microscopiques. Il y a de ces peintures anciennes qu'il faut regarder à la loupe. L'artiste moscovite fait tenir tout un jugement dernier dans un panneau de quelques pouces. Les diptyques ou triptyques de métal ou de bois sculpté rivalisent de finesse avec les peintures. Ainsi, par exemple, les crucifix de cuivre où toute la vie du Sauveur se déroule autour du Christ en croix. Nombre de ces « tableaux ouvrans » ou de ces diptyques reproduisent en raccourci tous les saints et les sujets d'ordinaire placés sur l'iconostase. Aussi le peuple appelle-t-il ces délicates images des églises. Les vieux-croyans, les sectaires en lutte avec la hiérarchie officielle montraient une préférence pour ces minuscules icones; elles avaient, pour eux, l'avantage d'être faciles à emporter en temps de persécution. On rencontre de ces iconostases peints sur des tissus. Aux XVIe et XVIIe siècles, le goût de cette sorte de miniature dominait tellement dans les ateliers des villes ou des couvens que ces images à dessin microscopique, destinées d'abord au culte privé, s'introduisirent jusque dans les grandes églises. Les imagiers russes, peintres ou ciseleurs, ont témoigné dans ce genre d'une singulière habileté de main. Ce n'est point, du reste, leur seule qualité; ces figures byzantino-russes, en dépit de leur gaucherie ou de leur manque de naturel, ont d'ordinaire une simplicité sérieuse et une noblesse d'expression qui, par les âmes pieuses, les font souvent préférer aux

chefs-d'œuvre de notre art occidental. En demeurant attachée aux types hiératiques, la peinture orthodoxe a échappé au paganisme de la renaissance : l'art religieux, maintenu dans une perpétuelle minorité, ne s'est point, comme en Occident, tué en s'émancipant.

A la persistance de cet art archaïque, il y a ainsi pour les Russes plusieurs raisons. Ce n'est pas seulement le respect séculaire des types traditionnels, l'imperfection du dessin et de l'éducation technique; c'est aussi l'esprit d'ascétisme, encore vivant dans une grande partie du peuple. Si cet art sacré s'est pour lui pétrifié en des formes conventionnelles, c'est qu'il n'a pas cessé de répondre à l'idéal religieux de la nation. Puis, pour faire sortir des figures vivantes des longues gaines byzantines, pour passer de la grave vierge grecque aux suaves madones de Luini ou de Francia, il faut des mouvemens politiques ou religieux, des révolutions sociales et morales, comme en ont vu l'Italie et l'Occident à la fin du moyen âge. Où la Russie d'Ivan le Terrible ou de Michel Romanof eût-elle pris les inspirations des vieux maîtres des communes de Toscane et des Flandres? Quelle main eût eu l'audace de relever le voile de la Vierge et de dégager sa taille? La Moscovie devait être impuissante à s'affranchir de l'art hiératique, l'idée même ne lui en pouvait venir.

Ce que n'a pu faire autrefois l'ancienne Moscovie, tirer des types byzantins un art nouveau, la Russie moderne ne saurait aujourd'hui l'accomplir; elle en a passé l'âge. De pareilles mues ne s'opèrent qu'à l'adolescence des nations. Depuis que la Russie est envahie par l'imitation de l'art occidental, la peinture religieuse a peine à rien créer d'original. Tous les efforts pour la renouveler ne font que montrer la difficulté de sortir du style byzantin sans tomber dans le style profane. Le problème est d'autant plus malaisé, que l'art russe contemporain incline plus franchement au réalisme. La Russie a, sous Nicolas, possédé un artiste d'un génie singulier qui s'était voué aux compositions religieuses; mais cet Ivanof, dont la vie s'est passée à peindre un unique tableau, n'a guère laissé que des esquisses et des ébauches. Les grandes églises modernes, Saint-Isaac à Pétersbourg, l'église du Sauveur à Moscou, trahissent, dans leurs plus belles peintures, les tâtonnemens d'un art en train de se chercher lui-même. Les Russes en quête de rajeunir les types traditionnels versent souvent dans les mêmes défauts que l'imagerie catholique contemporaine. En cherchant la grâce, ils rencontrent la mignardise; en poursuivant le naturel, ils tombent dans la vulgarité. Quand elles veulent se moderniser et s'enjoliver, qu'elles essaient de sourire dans leur vêtement de vermeil, les icones russes ne font que perdre de leur dignité : elles ressemblent à de vieilles femmes qui ne savent point être de leur âge. On comprend que les sectaires russes repoussent tous ces types adoucis; dans ces visages

roses et mièvres, le vieux-croyant se refuse à reconnaître le Christ et la Vierge. Comme le moujik, on serait tenté de leur préférer les grossières images de Souzdal (1).

III.

Il en a été de la musique autrement que de la peinture. Si les lois ecclésiastiques en ont rétréci le champ, elles ne l'ont pas entouré de bornes aussi étroites, ou le génie russe ne s'y est pas laissé enfermer. Il ne s'est point contenté de ce qu'il avait reçu de Byzance, il s'est fait du chant religieux un art national.

De même qu'entre les arts du dessin elle n'admet que le moins matériel, la peinture, l'église orthodoxe ne tolère, en fait de musique sacrée, que la plus spirituelle, la plus liée à la prière, le chant. Chez elle, point d'instrumens inanimés de bois ou de cuivre; rien, pour louer Dieu, que la voix humaine, l'instrument vivant, accordé par le Seigneur pour célébrer ses louanges éternellement. Dans les temples de l'Orient, ni harpe ou psaltérion comme chez les Hébreux, ni viole ou basson tels que fra Angelico et Pérugin en mettent aux mains de leurs anges, ni orgue aux mille sons, ni orchestre aux instrumens variés; rien pour soutenir le chant des clercs ou des fidèles : à l'église comme au ciel, les cantiques des hommes, de même que les chœurs des anges, doivent se suffire à eux-mêmes. Chose à remarquer, si, dans ses basiliques ou ses cathédrales, Rome a laissé pénétrer la musique instrumentale, les chefs de la hiérarchie romaine, les papes, ont, eux aussi, banni de leur chapelle tout instrument fabriqué de main d'homme. Dans tous les offices auxquels prend part le pape ne retentit que la voix humaine; l'orgue même est proscrit. Et ce n'est pas l'unique ressemblance entre la chapelle pontificale et l'église patriarcale de Constantinople. Il serait aisé d'en signaler d'autres, par la bonne raison qu'en dehors de Milan et du rit ambroisien, c'est à Rome même, autour du suprême pontife, que le rit latin est demeuré le plus antique.

Strictement fidèle à ses maîtres pour la peinture, l'église russe s'est, pour le chant religieux, émancipée de leur tutelle. Elle ne s'en est point tenue, comme eux, à la psalmodie nasillarde qui dé-

(1) Pour certaines de leurs grandes églises, telles que Saint-Isaac, les Russes ont repris la décoration en mosaïque partout d'un caractère si monumental. Ils ont, à Pétersbourg, une fabrique de mosaïque qui ne le cède en importance qu'à celle des papes, dont elle imite les méthodes. Au lieu de demeurer un art distinct, essentiellement décoratif, ayant ses procédés et ses effets, la mosaïque, en Russie comme à Rome, prétend, à force de nuances et de finesse, reproduire servilement la peinture.

pare les plus nobles hymnes de l'antiquité chrétienne. Le Slave russe s'est montré plus exigeant pour l'oreille que pour les yeux ; il ne s'est pas, comme les caloyers grecs, contenté de ces mortes cantilènes sans accords ni modulations, qui rivalisent de sécheresse avec les plus maigres figures byzantines ; il lui a fallu un chant vivant. Le sens esthétique l'a ici emporté sur l'ascétisme, soit que le Russe fût naturellement mieux doué pour la musique, soit que l'église fût plus indulgente pour un art partout regardé comme un symbole et un avant-goût des joies du paradis.

Pour laisser plus de liberté au chant religieux qu'à la peinture, l'église russe ne l'en a pas moins toujours tenu sous sa main. Alors même qu'à côté des modes de l'antique plain-chant, elle admettait des tonalités nouvelles et des compositions modernes d'une facture plus compliquée, elle a toujours pris soin que la musique religieuse restât distincte de la profane et qu'on ne pût s'y tromper. Ce n'est point chez elle qu'on a jamais vu l'opéra envahir le sanctuaire, ou les fidèles prier le matin sur les airs qui les font danser le soir. Aujourd'hui encore, pour exécuter dans l'église des compositions de musique sacrée, il faut l'autorisation de la censure ecclésiastique (1).

Non-seulement le chant liturgique, originaire de la Grèce, s'est développé suivant le génie russe ; mais c'est peut-être à cette extrémité de la chrétienté, en dehors de la vieille Europe, que le plain-chant, hérité de l'antiquité classique, a le mieux conservé sa grave noblesse. Nulle part la récitation des psaumes, la lecture des répons ou des leçons de l'Écriture, le chant des hymnes de l'église n'a plus de majestueuse simplicité. Puis, au plain-chant, les maîtres anonymes du moyen âge ont ajouté des chants appelés *raspiévy*, d'un dessin mélodique original, souvent apparentés aux mélancoliques chansons populaires. L'invasion de la musique occidentale semblait devoir étouffer tout art russe ; par une heureuse exception, elle a rajeuni et enrichi le chant sacré. Il s'est, à la fin du XVIIIe siècle, sous l'influence des Italiens appelés par Catherine II, formé tout un art nouveau, lui aussi éminemment national. Le chant religieux a ainsi été de tout temps en honneur. Toutes les classes y sont fort sensibles. Rien n'attire le moujik à l'église comme de beaux chœurs et de belles voix. En certains villages, on a remarqué que le paysan délaissait les offices lorsque le chant y était négligé. Le peuple déteste dans la liturgie ce qu'il appelle le chant de bouc (*kozleglasoranie*). Aussi attribue-t-on dans les séminaires

(1) Dans la pratique, il faut même souvent l'autorisation du directeur de la chapelle impériale, ce qui a éloigné de ce genre les grands compositeurs contemporains et ce qui risque d'en amener la décadence.

une grande importance à l'éducation musicale des prêtres et des diacres.

Pour ce goût du chant et de la musique, la Russie orthodoxe n'est pas sans quelque analogie avec l'Allemagne protestante. Chez elle aussi, la musique a été l'art religieux par excellence; mais, privé d'orchestre, il n'a pu y prendre le même essor. Si elle n'a eu ni Bach ni Haendel, les maîtrises de la Russie lui ont donné plus d'un artiste. C'est dans les chœurs de l'église que s'est d'abord révélé ce génie musical, attesté depuis par toute une école dramatique. Des compositeurs, pour la plupart maîtres de la chapelle impériale, se sont, dans ce domaine restreint, fait un juste renom : ainsi Bortniansky et Alexis Lvof, l'auteur de l'hymne national : *Dieu garde le tsar* (1) !

Tout ce qu'on peut demander à la voix humaine, les chapelles russes l'ont obtenu. Elles atteignent tour à tour à une suavité vraiment angélique et à une grandeur terrifiante, faisant résonner tous les registres du sentiment religieux. En même temps que des compositeurs, l'église russe possède des maîtrises, aujourd'hui peut-être sans égales en Europe. Tels notamment la chapelle de la cour et, à Moscou, les chantres de Tchoudof. Dans ces chœurs russes n'entrent que des voix d'hommes et d'enfans, l'amollissante voix de la femme étant bannie de la liturgie (2), et les Russes n'ayant jamais eu recours à des sopranistes sans sexe. On est émerveillé des effets de sonorité et de la perfection qu'atteint la chapelle impériale avec d'aussi faibles moyens. Les voix de basses surtout ont une puissance et une profondeur incomparables ; à entendre ces masses chorales sans orchestre pour les soutenir, l'étranger jurerait qu'elles sont accompagnées d'instrumens à cordes (3).

IV.

La musique, où elle a laissé s'introduire les tonalités modernes, est peut-être la seule infraction de l'église russe à l'esprit d'ascé-

(1) Voyez, par exemple, le révérend Razoumovski, professeur de chant sacré au Conservatoire de Moscou : *Tserkovnoé pénié v Rossii*, et le prince N. Ioussoupof : *Histoire de la musique religieuse en Russie*. — On peut, à Paris même, à l'église russe de la rue Daru, prendre une idée de ce chant religieux, quoique les chœurs y soient en majorité composés de Français.

(2) Dans les couvens de femmes, ce sont, au contraire, les religieuses qui forment le chœur; dans les pensionnats, les jeunes filles.

(3) Berlioz, en tout épris d'art original, goûtait fort les œuvres de Bortniansky. Quant à la chapelle de la cour, il écrivait avec son outrance habituelle : « Comparer l'exécution chorale de la chapelle Sixtine à Rome avec celle de ces chantres merveilleux, c'est opposer la pauvre petite troupe de râcleurs d'un théâtre italien de troisième ordre à l'orchestre du Conservatoire de Paris. » (*Soirées de l'orchestre*. Cf. *Correspondance*.)

tisme de l'orthodoxie orientale. Pour tout le reste, le culte, dans son austère immobilité, a gardé quelque chose d'archaïque ; il a conservé les usages et les observances qui semblent le moins s'adapter aux habitudes modernes. Ainsi pour le jeûne et l'abstinence. En aucune église, les jeûnes ne sont aussi fréquens et aussi rigoureux. Ni le rude climat du Nord ni l'amollissement du siècle n'ont mitigé ces macérations imaginées en un autre temps pour un autre ciel.

Au lieu d'un carême, l'église russe en compte quatre : l'un, correspondant à l'Avent des latins, précède Noël ; un autre, le grand carême, précède Pâques ; un troisième vient avant la Saint-Pierre ; un quatrième avant l'Assomption. Le nombre des jours maigres monte au moins à un tiers des jours de l'année. Outre les carêmes et les vigiles des fêtes, il y a deux jours d'abstinence par semaine, le vendredi et le mercredi, le jour de la mort du Sauveur et le jour de la trahison de Judas. Les Grecs, toujours heureux de se distinguer des Latins, trouvent malséant que, pour se mortifier, les Latins aient préféré le samedi au mercredi.

Pendant les quatre carêmes, la viande est entièrement défendue, et avec elle le lait, le beurre, les œufs. Il n'y a guère de permis que le poisson et les légumes, et cela sous un ciel qui ne laisse croître que peu de légumes. Aussi le Russe est-il en grande partie un peuple ichtyophage. Les eaux fluviales et maritimes de la Russie ont beau être riches en poissons, si bien qu'en peu de pays, sauf en Chine, l'élément liquide ne fournit autant à l'alimentation, les pêcheries du Volga et du Don, de la Caspienne ou de la Mer-Blanche ne sauraient suffire à cette nation de jeûneurs. Le hareng et la morue tiennent une large place dans la nourriture du peuple. Encore les plus sévères s'interdisent-ils le poisson. Durant ces quatre carêmes, le paysan vit, pour une bonne part, de salaisons et de choux conservés ; il est au régime d'un navire au long cours, et le même régime amène souvent les mêmes maladies, le scorbut notamment. Les dernières semaines du grand carême, qui tombe à la fin de l'hiver, alors que l'organisme a le plus besoin d'alimens substantiels, encombrent les hôpitaux. Les malades augmentent de nombre, les épidémies redoublent d'intensité, d'autant qu'aux jeûnes débilitans de la sainte quarantaine succèdent brusquement les bombances des fêtes de Pâques, le peuple cherchant à se dédommager de ses longues privations. Les deux carêmes de la Saint-Pierre et de l'Assomption, placés à l'époque des grandes chaleurs et des grands travaux des champs, ne font guère moins de victimes. Comment ces carêmes d'été n'accroîtraient-ils pas la mortalité parmi des travailleurs ruraux, abreuvés de kvass et nourris de poisson salé ou de concombres ?

Ces jeûnes si durs, le peuple y tient, peut-être par cela même

qu'ils sont pénibles et que la chair en souffre. Ils lui semblent essentiels à la religion ; ils sont, pour lui, le signe et le gage de la victoire de l'esprit sur la chair. Les longs jeûnes et les rudes jeûneurs lui inspirent une pieuse vénération. Selon l'exemple de la plupart des saints de l'Orient, la mortification est pour lui la plus méritoire des pratiques chrétiennes ; et le régime ordinaire du moujik est si pauvre que, pour se mortifier, il lui faut presque se réduire à son gruau et à son pain de seigle. Des paysans d'une autre nationalité auraient peine à supporter, sous de pareilles latitudes, une semblable abstinence. Il y faut l'endurance russe. Il y a peu d'années, sous Alexandre III, un fonctionnaire, en visite chez des colons tchèques de l'Ukraine, leur demandait si, en reconnaissance de l'hospitalité russe, ils n'étaient pas disposés à entrer dans l'église orthodoxe. « Non, Votre Haute Excellence, répondit l'ancien du village, vos jeûnes sont trop longs et trop sévères pour nous autres Tchèques, habitués au beurre et au laitage. »

Bien des Russes commencent à être de l'avis de ce Tchèque. Il n'y a plus, à observer dans toute leur rigueur ces jeûnes d'anachorètes, que le moujik et l'ouvrier, si souvent encore semblable au moujik. Parmi les marchands, qui naguère étaient les plus stricts pour toutes les observances religieuses, le relâchement s'est déjà répandu, d'autant que, dans les classes moyennes, la piété est en déclin. Les hautes classes se sont, depuis longtemps, affranchies de ces durs carêmes. Les maisons les plus pieuses n'observent guère le jeûne, ou mieux l'abstinence, que durant la première et la dernière semaine du grand carême.

Pour se dispenser de suivre strictement les pratiques prescrites par l'église, les personnes religieuses ne se croient pas toujours tenues d'en demander la permission au clergé. Ici se retrouve la différence d'esprit et d'habitudes des deux églises. Avec plus de jeûnes, plus de fêtes, plus d'observances de toute sorte que l'église latine, l'église gréco-russe laisse en réalité à ses enfans plus de liberté ou de latitude. Il en est de la pratique des rites comme de l'interprétation du dogme. L'église orientale ne prétend pas astreindre les consciences à une domination aussi entière ou aussi minutieuse ; elle n'exige pas une aussi fréquente intervention de ses ministres. La soumission au prêtre, à l'autorité ecclésiastique, n'y est pas glorifiée au même degré. Par suite, la pratique du culte n'y a jamais donné la même influence au clergé. Beaucoup de catholiques regardent aujourd'hui le jeûne et l'abstinence comme étant avant tout une affaire d'obéissance. Rien n'est moins conforme à l'esprit de l'église orientale. Pour elle, l'abstinence reste avant tout une mortification et une préparation aux fêtes. Aussi n'y saurait-on rien voir de semblable aux dispenses ou aux privilèges ac-

cordés par Rome à certaines personnes ou à certains pays, tels que l'indult de la croisade qui, moyennant une aumône, relève les Espagnols et les Portugais des jeûnes du carême. Dans l'église gréco-russe, chacun est tenu d'observer les prescriptions de l'église autant que ses forces le lui permettent. On s'y croit moins obligé à réclamer une permission particulière pour chaque légère infraction aux pratiques prescrites ; les plus timorés seuls le font. On y a moins de scrupules à se fier à sa propre conscience. « A quoi bon, me disait, pendant le grand carême, une femme d'une piété sérieuse, à quoi bon demander à un prêtre la permission de ne pas jeûner, alors qu'en me donnant une santé délicate, Dieu me défend le jeûne ? » Loin que la lettre étouffe toujours l'esprit, l'esprit, chez les âmes les plus religieuses, se met ainsi à l'aise avec la lettre. Si, dans la société russe, la dévotion est moins fréquente que dans les pays catholiques, elle y est parfois plus large et plus spirituelle, même chez le sexe qui partout est le plus esclave des pratiques du culte.

Il y a, sous ce rapport, une grande différence entre les classes instruites et les classes ignorantes, à tel point qu'elles semblent souvent ne pas appartenir à la même foi. Chez le peuple, la lettre règne en souveraine. Le jeûne s'impose à lui dans toute sa rigueur comme une loi. Dans les pays écartés, il se scandalise encore de la voir violer. Sous Nicolas, un Allemand, allant de Pétersbourg à Archangel, eut la tête fendue par un paysan qui n'avait pu tolérer que, devant lui, l'on mangeât du lard en carême. Aux yeux du meurtrier, c'était là une sorte de sacrilège qu'un chrétien ne pouvait laisser impuni. Aujourd'hui, les moujiks sont trop faits à de pareils scandales pour être pris d'aussi violente indignation. Ils montrent même, en cas semblable, une tolérance singulière, vis-à-vis des étrangers surtout ; mais ils ne s'en croient pas moins tenus d'observer eux-mêmes la loi traditionnelle. Presque tous résistent à ceux qui tentent de les en faire dévier. Pour y faire renoncer le peuple, il faudrait y faire renoncer l'église.

Or, en eût-elle le droit, l'église n'en a guère la liberté. L'église est captive de la tradition, prisonnière de l'antiquité. La discipline, les rites, les observances sont, chez elle, presque aussi immuables que le dogme. Ayant mis dans l'immobilité sa force et son orgueil, il lui est malaisé d'abandonner officiellement ce qu'elle a enjoint durant des siècles. La simplicité des plus pieux de ses enfans s'en trouverait offensée ; il en pourrait résulter des schismes avec l'étranger ou de nouvelles sectes en Russie (1). Par ce côté, l'orthodoxie

(1) L'armée russe, avec l'autorisation du saint-synode, ne fait le carême que pendant une semaine, mais c'est là un cas particulier et un règlement aussi administratif qu'ecclésiastique.

gréco-russe a un manifeste désavantage vis-à-vis du catholicisme latin. Elle n'a point les mêmes ressources que l'église romaine. Ne possédant pas d'autorité centrale, d'organe vivant pour commander au nom du Christ, elle ne peut, autant que sa grande rivale, s'accommoder aux nécessités des temps ou aux besoins du climat. Grâce à la domination incontestée du siège romain, le catholicisme a, en pareille matière, plus de liberté et plus de souplesse : la concentration même de l'autorité dans une seule main le rend plus libre. Personnifiée dans le pape infaillible, l'église peut parler, elle peut marcher, elle peut lier et délier; tandis que l'église orientale, sans voix pour parler en son nom, ni ressort pour la mouvoir, semble vouée au silence aussi bien qu'à l'immobilité. A force de se garder de tout changement, elle a pour ainsi dire perdu la faculté du mouvement. Elle ressemble à ses rigides icones; sa bouche, comme la leur, est close; ses membres, raidis depuis des siècles, ne peuvent se ployer à volonté; ils sont pour ainsi dire ankylosés.

En Russie, le carême n'est pas seulement une époque de mortification; il est aussi ou il est supposé être une époque de recueillement. L'état, qui se plaît à se faire l'auxiliaire de l'église, y veille à sa manière. Si la loi n'oblige pas tous les Russes au jeûne, si aujourd'hui la police laisse les *traktirs* servir des alimens prohibés, l'état enjoint de s'abstenir de certains plaisirs profanes, du théâtre notamment. Le code pénal contient, à cet égard, un article 155 encore en vigueur. Pour les grandes villes, pour les classes mêmes qui jeûnent le moins, cette sorte d'abstinence ne laisse pas d'être pénible. Pendant le grand carême, comme aux veilles de fêtes, les théâtres sont fermés. Le drame, la comédie, l'opéra, doivent chômer. Il est vrai que cette prohibition s'applique surtout aux grands théâtres subventionnés par l'état ou par les villes. Les concerts spirituels de la chapelle de la cour ou des chœurs de Tchoudof ne sont pas la seule ressource de la saison. Les cirques, les saltimbanques, les cafés-concerts, les tableaux vivans, voire les spectacles en langue étrangère restent d'ordinaire autorisés. Sous Alexandre II, si l'opéra russe était interdit, il n'en était pas de même de l'opérette française ou de la *posse* allemande. Le carême était la saison d'Offenbach et de Lecocq. Le théâtre bouffe devenait le rendez-vous de la société élégante. Cette question de la clôture des théâtres en carême a bien des fois passionné les salons et la presse. C'est pour de pareils sujets que les polémiques ont le champ le plus libre. A l'inverse du public de Pétersbourg, on a vu, au commencement du règne d'Alexandre III, le conseil municipal de Moscou attribuer « la décadence des mœurs » à ce que, durant quelques années, le gouvernement s'était relâché de sa sévérité vis-à-vis des spectacles en carême. Le pouvoir a fait droit aux vœux

de la *douma* moscovite, et, conformément aux représentations du saint-synode, l'article 155 du code pénal a de nouveau été strictement appliqué.

V.

Il en est des fêtes comme des jours de jeûne; le nombre en est manifestement excessif, et l'église éprouverait les mêmes difficultés à le diminuer. Ici encore, le culte orthodoxe a pour nous quelque chose d'archaïque. Autant de fêtes que de jeûnes; de trois jours, l'un est consacré à l'abstinence et un autre au chômage. Les dimanches forment à peine la moitié des jours fériés, et bien des fêtes ont une veille ou un lendemain. Aux solennités religieuses s'ajoutent, en Russie, les solennités civiles, fêtes de l'empereur, de l'impératrice, du prince héritier, anniversaire de la naissance ou du couronnement du souverain. Autrefois, la fête de tous les grands-ducs était jour férié.

Pour la santé publique, ces chômages répétés ne valent guère mieux que les longs carêmes. Les jours de fête sont les jours d'ivrognerie et de débauche. Si le matin est donné à l'église, le cabaret a la journée ou la soirée; et, si tous les villages n'ont pas d'église, tous ont des cabarets. Le Russe aime peu les exercices du corps; il passe ses fêtes au *traktir;* il ne connaît d'autre plaisir que la boisson et un repos inerte. On a remarqué qu'en russe le mot fête vient du mot oisiveté (1), et comme, sous tous les climats, l'oisiveté est la mère des vices, les fêtes trop fréquentes deviennent une cause de démoralisation.

En Russie, tout comme en Occident, certains esprits s'imaginent que l'église a multiplié les fêtes par calcul, dans l'intérêt du clergé, qui bénéficie de la dévotion de ses ouailles et de la fréquence des offices, d'autant qu'à certains de ces jours l'usage était, dit-on, de travailler au profit du curé. Il n'est nul besoin de cela pour expliquer le grand nombre des jours fériés. Le penchant naturel de l'esprit religieux, de l'esprit ecclésiastique, est partout de détacher l'homme des choses terrestres pour le ramener au monde invisible. L'un des moyens, ce sont les fêtes, les jours consacrés qui appartiennent à Dieu. Y a-t-il eu là un calcul humain, l'église, en Orient comme en Occident, s'est sans doute moins inspirée de l'intérêt du clergé que de l'intérêt des masses, du menu peuple des villes et des campagnes. En multipliant les jours fériés, l'église remplissait son rôle de patronne des faibles et des petits. Tant qu'il y a eu des esclaves ou des serfs,

(1) *Prazdnik* (fête) de *prazdnyi* (oisif).

les fêtes qui affranchissaient du travail servile ont été pour l'humanité un bienfait. Aujourd'hui même que l'esclavage a disparu, ne voit-on pas, en plusieurs pays, les ouvriers ou employés réclamer des lois contre le travail du dimanche, afin d'être assurés d'un jour de repos?

Instrument d'émancipation en certaines conditions sociales, les fêtes en se multipliant deviennent une sorte de servitude. Trop fréquentes, elles entravent le travail et le travailleur, elles appauvrissent les particuliers et les nations. Dans les pays protestans, le cultivateur a près de trois cent dix jours pour travailler. Dans les pays catholiques, où les fêtes d'obligation n'ont pas, comme en France, été réduites, l'ouvrier ou le paysan ont encore près de trois cents jours de travail. En Russie, il ne leur en reste guère que deux cent cinquante. Pour les orthodoxes, l'année a, de cette façon, cinq ou six semaines de moins que pour les catholiques d'Italie ou d'Autriche, deux mois de moins que pour les protestans d'Allemagne ou d'Angleterre. C'est là une cause évidente d'infériorité économique, d'autant que, aux fêtes d'obligation, l'usage dans chaque contrée, dans chaque village, dans chaque famille, ajoute des fêtes locales, des anniversaires, les jours de naissance ou les jours de nom, comme on dit en Russie, toutes fêtes que le peuple se plaît à célébrer. Les inconvéniens de ces chômages répétés sont d'autant plus sensibles qu'un grand nombre tombent sur la belle saison. Au temps de la fenaison ou de la moisson, on voit parfois le foin pourrir sur place ou le grain germer, pendant que faneurs ou moissonneurs sont à faire la fête. Aussi les propriétaires répètent-ils que les jours fériés sont une des calamités de l'agriculture russe (1). Les pédagogues ne s'en plaignent guère moins que les agronomes. J'ai entendu calculer que, pour obtenir des enfans russes autant de travail que des français ou des allemands, il fallait leur demander un ou deux ans d'école de plus.

On comprend que l'opinion et le gouvernement se soient préoccupés de cette question. La plus haute autorité de l'église russe, le saint-synode, l'a même parfois, dit-on, mise à l'étude. Pour réduire le nombre des jours fériés, on pourrait distinguer entre les fêtes et, comme à Rome, par exemple, maintenir pour certaines d'entre elles l'obligation d'assister aux offices, tout en autorisant le travail. Par malheur, il est douteux que tous les sujets du tsar reconnaissent au synode de Pétersbourg le droit de déclasser à son gré des fêtes de tout temps célébrées par l'église. Puis, pour être officiellement supprimées, elles ne cesseraient pas toujours d'être conservées par le peuple. Déjà quelques-unes des fêtes le plus volontiers

(1) Dans le district de Staraïa-Roussa, par exemple, le nombre des jours de travail est réduit à deux cent quarante-cinq; il en est de même dans celui de Valdaï, tandis que, pour les catholiques de Kovno, il monte à deux cent soixante-dix, et pour les luthériens des provinces baltiques, à deux cent quatre-vingt-dix. (Enquête agricole.)

célébrées par le moujik, celles de Saint-Élie ou de Notre-Dame de Kazan entre autres, ne lui sont pas imposées par l'église.

Il est vrai que ces innombrables fêtes, le Russe ne les chôme pas toujours avec scrupule. J'ai vu, au cœur de la vieille Russie, des paysans achever leurs travaux le dimanche. Ils n'ont pas, pour le repos du Sabbat, le respect judaïque des protestans anglais ou américains. Ils ne craignent pas à l'occasion de vendre ou d'acheter au sortir de l'office des dimanches. En revanche, le peuple répugne à travailler pour un maître les jours fériés. C'est une des choses qui le froissent dans la pratique de certaines industries, et qui parfois indisposent les ouvriers contre les chefs d'usine d'origine étrangère. Pour faire droit à des plaintes de ce genre, le gouvernement d'Alexandre III a enjoint d'observer plus strictement les chômages prescrits par l'église. Peut-être eût-il mieux valu, pour l'industrie nationale, que pareil règlement coïncidât avec une réduction du nombre des jours fériés.

A cette question s'en lie une autre non moins délicate, la réforme du calendrier. On sait que l'église russe et l'état avec elle ont conservé l'année julienne; bien mieux, le gouvernement impérial a ramené ce calendrier suranné dans des contrées qui l'avaient dès longtemps rejeté. C'est ainsi que la patrie de Copernic a dû revenir au « vieux style. » Il n'a pas suffi de trois siècles pour faire renoncer la Russie à un mode de supputation abandonné de tous les peuples civilisés, catholiques ou protestans, et reconnu pour défectueux par les pays qui persistent à le garder. Elle laisse, la Russie orthodoxe, les astres se mouvoir et la terre tourner, sans daigner tenir compte du cours du soleil. En dépit de ses observatoires, elle vit dans un anachronisme. On dirait qu'il ne lui déplaît pas d'être en retard sur le monde occidental, tant elle met peu de hâte à le rattraper. Ce calendrier de l'ancienne Rome, qui, aux yeux de l'étranger, est pour la Russie comme une enseigne de son attardement, il semble pourtant qu'elle ait tout intérêt à le laisser au vieil Orient. En datant de douze jours plus tard que le soleil, elle paraît arriérée de trois ou quatre siècles. Si elle persiste à ne pas se conformer à l'ordre naturel des saisons, c'est toujours pour le même motif : c'est que, dans l'église orthodoxe, il n'y a pas d'autorité centrale pour décréter une pareille mesure, ou pour la faire accepter de tous.

Tandis que l'église romaine, libre de corriger à son gré ses rites et ses coutumes, a mis son orgueil à réformer elle-même son calendrier, l'église orientale, par sa constitution, reste malgré elle enchaînée à l'année julienne, comme si, depuis César, le monde et la science étaient demeurés immobiles. Cette réforme en apparence si simple, effectuée partout autour d'elle, l'église russe ne

s'est pas encore senti la force de l'accomplir. L'état en pourrait assurément prendre l'initiative ; le calendrier grégorien a beau porter le nom d'un pape, le difficile ne serait pas de le faire adopter du saint-synode et du clergé, mais bien de le faire agréer du peuple. Pour cela, il ne faudrait peut-être rien moins qu'une entente avec les patriarches et toutes les églises d'Orient, une sorte de concile du monde orthodoxe. Aux yeux d'une grande partie de la nation, un changement de calendrier ne serait rien moins qu'une révolution. Certaines sectes ne manqueraient pas d'y voir un signe du prochain avènement de l'antéchrist. C'est que la substitution du nouveau style à l'ancien ne troublerait pas seulement les habitudes d'un peuple, en toutes choses obstinément attaché à la coutume, elle altérerait l'ordre traditionnel des fêtes, en attribuant à un saint le jour que le calendrier consacrait à un autre. Pour rattraper le nouveau style, on serait contraint de retrancher d'une année douze jours, douze fêtes, c'est-à-dire de frustrer autant de saints des hommages auxquels ils ont droit. Que diraient les hommes portant le nom des saints sacrifiés par la réforme? Le paysan aurait peine à comprendre que tel ou tel bienheureux, et, à plus forte raison, que le Christ ou la Vierge pût, même pour une année, être dépouillé du jour qui lui appartient. Il y verrait une sorte de dépossession, de déchéance des saints évincés; en s'y associant, le moujik craindrait d'être victime de leur courroux. Il n'en faudrait pas davantage pour exciter les scrupules comme les appréhensions d'une partie du peuple. L'autorité, en passant outre, risquerait de renforcer les rangs des adversaires de l'église, de fournir une arme de plus à ces vieux-croyans qui l'accusent déjà d'avoir altéré la liturgie. Ainsi s'explique le maintien de l'ancien style : l'omnipotence impériale n'a pas encore osé porter la main sur le calendrier. Dès qu'il s'agit de la conscience du peuple, l'autocratie ne se sent plus un pouvoir illimité. Sa toute-puissance a une borne, la foi, disons plus, le préjugé populaire.

VI.

Comment la radiation de douze jours du calendrier ne serait-elle pas une grosse affaire dans un pays où le culte des saints est resté aussi primitif et aussi naïf? La dévotion aux saints a, de tout temps, été l'une des marques de la piété russe. En peu de pays de l'Europe, la vie des saints, anciens ou modernes, a été aussi populaire. Si elle n'a pas encore eu ses bollandistes, la Russie a eu sa « Légende dorée. » Ce sont, pour la plupart, des récits venus des Grecs ou des Bulgares, et enrichis à sa manière par le génie russe. Dans ces *Vies des saints*, d'ordinaire anonymes, les érudits mo-

dernes ont distingué des rédactions successives, d'abord courtes, puis allongées, puis de nouveau raccourcies. Cette hagiographie légendaire est une des branches les plus riches de la littérature populaire et, en même temps, une des sources les plus précieuses de l'histoire nationale (1).

L'on s'imagine souvent en Occident que l'église gréco-russe ne compte dans son empyrée que des saints anciens, pour la plupart antérieurs à la séparation de Rome et de Byzance. Les écrivains catholiques répètent constamment que l'Orient, si riche en saints avant le schisme, n'en enfante plus depuis le schisme : à les en croire, l'église gréco-russe aurait même cessé d'en revendiquer, confessant elle-même sa stérilité (2). Rien n'est moins vrai. De pareilles assertions montrent simplement à quel point l'église orientale est mal connue de l'Occident. Loin de n'avoir plus de saints depuis une dizaine de siècles, l'Orient, la Russie en particulier, en compte une multitude. L'église russe possède des saints, des bienheureux ou des vénérables (*prépodobnye*) de toutes les époques, de sainte Olga au XVIIIe siècle. Les catacombes de Kief seules en abritent plus d'une centaine dont les moines de Petchersk ont dressé le catalogue pour l'édification des pèlerins. Moscou, Novgorod-la-Grande, Pskof, toutes les anciennes villes, tous les anciens monastères ont leurs saints et leurs vénérables (3).

Parmi ces bienheureux, dont la réputation s'étend parfois de la Baltique au Pacifique, il y a des martyrs, des évêques, des princes, des moines surtout. Ces saints russes ont, comme leurs icones et comme leur église elle-même, quelque chose d'ancien et, pour répéter le même mot, d'un peu archaïque. La plupart proviennent de l'église ou du cloître et y ont passé la plus grande partie de leur existence terrestre. Beaucoup sont des anachorètes ou des ascètes d'un type tout oriental, comme ces bienheureux de Kief qui ont vécu des années immobiles dans la nuit de leurs catacombes. Quelques-uns, tels qu'Alexandre Nevsky, le saint Louis du Nord, sont des héros nationaux ; d'autres, tels que saint Serge, saint Tryphon, saint Étienne, l'apôtre de Perm, sont des convertisseurs de

(1) Voyez, par exemple, M. Bouslaief : *Istoritch. Otcherki Roussk. narodn. slovesnosti i iskousstva*, II, p. 97-98, et M. Kliouitchevski : *Drevne-Rousskiia Jitiia Sviatykh kak istoritch. istotchnik.*

(2) Ainsi, par exemple, un des apologistes les plus distingués de l'église catholique, M. l'abbé Bougaud, écrivait : « Non-seulement l'église gréco-russe n'a plus de saints, mais elle n'en revendique même plus. » *Le Christianisme et les temps présens*, t. IV, 1re partie, chap. XI.

(3) La « Société des amis de l'ancienne littérature russe » a, par les soins de M. N. Barsoukof, publié une sorte de nomenclature bibliographique des plus connus de ces saints nationaux. (*Istotchniki rousskoï agiografii*, Saint-Pétersbourg, 1882. Cf. M. Yakoutof : *Jitiia sviatykh Sév. Rossii*, 1882.)

peuples. Il n'y a qu'à comparer la surface de la Gaule ou de la Germanie à celle de la Scythie russe pour deviner ce qu'il a fallu de missionnaires à ces vastes solitudes, et que de fatigues et de souffrances ont dû braver les apôtres de l'évangile au milieu de Finnois, de Mongols, de Tatars, de païens et de barbares de toute sorte.

Le ciel russe a beau compter de nobles et hautes figures, les saintes phalanges n'y présentent ni la même variété, ni le même éclat que les bienheureuses milices de l'Occident. Le plus patriote des hagiographes ne le saurait contester : ni par l'originalité de leur caractère ou de leur œuvre, ni encore moins par leur influence sur l'histoire ou sur la civilisation, les saints russes ne peuvent s'égaler aux saints de l'église latine, ou d'une seule nation catholique, telle que l'Italie, la France, l'Espagne. On y chercherait en vain des figures à opposer à un Grégoire VII ou à un saint Bernard, à un Thomas d'Aquin, à un François d'Assise, à un François de Sales, à un Vincent de Paul. Encore moins trouverait-on rien de comparable à une sainte Catherine de Sienne ou à une sainte Thérèse. Comme si le *térem*, ce gynécée moscovite, avait projeté son ombre jusque sur le paradis russe, les saintes, chez ces disciples de l'Orient, sont infiniment plus rares que les saints : leurs traits sont encore plus ternes et plus vagues. Ce défaut de personnalité des bienheureux, ce manque d'éclat et de relief du ciel russe ne tient pas uniquement au rôle plus effacé de l'église ou à la conception tout asiatique de la sainteté dans l'ancienne Moscovie, il tient aussi à l'infériorité de la vie publique et de la vie civile, à l'infériorité même de la civilisation.

L'église orientale, en toutes choses attachée de préférence à l'antiquité, a peu de goût pour les nouvelles dévotions, pour les nouveaux miracles, pour les nouveaux saints. Elle répugne à l'acceptation des visions et des prophéties contemporaines. D'accord avec l'état, l'église s'est efforcée de prémunir le peuple contre sa crédulité séculaire. « Ces moines se sont permis de prétendus miracles, me disait avec confusion un Russe, en me faisant visiter un couvent, mais cela va finir, on l'a défendu. » Un article du code, dirigé il est vrai contre les sectaires, prohibe les faux prodiges et les fausses prophéties. L'église russe n'a pas pour cela, comme les protestans, relégué le surnaturel dans les brumes lointaines du passé, à l'indistincte aurore du christianisme. Elle se dit toujours en possession du don des miracles, aussi bien que du don de la sainteté, y voyant un signe que Dieu est toujours avec elle. Aussi sa répugnance pour les nouveautés ne va pas jusqu'à fermer ses portes à tout nouveau thaumaturge. Elle a, en plein XIXe siècle, admis un ou deux saints.

De pareilles béatifications sont chez elle rarement spontanées ;

elle s'y laisse pousser par le peuple plutôt qu'elle ne l'y provoque. Il n'y a pas en Russie de canonisation proprement dite. Rien de comparable aux longs et coûteux procès de canonisation des congrégations romaines. Cela ne serait ni dans les habitudes, ni dans l'esprit de l'église orientale. Chez elle, de même qu'aux temps primitifs, c'est encore la voix populaire qui proclame les élus de Dieu ; elle en est toujours au *vox populi, vox Dei*. « Chez nous, me disait un ecclésiastique russe, ce n'est point le clergé, la hiérarchie qui canonise les saints, c'est Dieu qui les révèle. » Pour le peuple et pour l'église même, le grand signe de la sainteté, c'est l'incorruptibilité du corps des bienheureux et, accessoirement, les miracles qui s'opèrent sur leur tombe. Ainsi des vieux saints de Kief, dont j'ai touché les mains desséchées dans les catacombes où ils s'étaient fait murer vivans. Ainsi de l'un des derniers saints admis par les Russes, Métrophane, évêque de Voronège au XVIIIe siècle. A l'ouverture de son tombeau, vers 1830, le corps fut trouvé intact; sa réputation de sainteté, déjà répandue dans le peuple, en fut confirmée. Le saint-synode fit faire une enquête sur l'état du corps et sur les miracles attribués à Métrophane. L'enquête faite, l'ancien évêque fut, après approbation de l'empereur, reconnu officiellement pour saint. Un demi-siècle plus tard, j'ai vu des pèlerins, de toutes les parties de l'empire, se presser autour de la châsse d'argent du saint évêque (1).

Cette manière de constater la sainteté emporte, en effet, le culte du corps des saints, autrement dit le culte des reliques, et, par suite, les pèlerinages. Il en a été ainsi de tout temps chez les Russes : on le voit par les plus anciennes chroniques. Si nombreux que soient les corps saints recueillis dans les églises, il se trouve toujours des pèlerins pour baiser la pierre qui les recouvre. Le goût des pèlerinages est un des traits par où les mœurs russes rappellent le plus l'Orient et le moyen âge. Il est peu de paysans qui n'aient l'ambition de visiter les catacombes de Petchersk à Kief, ou la tombe de saint Serge à Troïtsa. Depuis l'émancipation des serfs et l'ouverture des chemins de fer, Kief est devenu le plus grand pèlerinage du monde chrétien et peut-être du globe (2). Non contens d'affluer aux sanctuaires nationaux de Kief ou de Moscou, nombre de moujiks, tels que les Deux-Vieux de Tolstoï, traversent

(1) Peu de temps après Métrophane, vers 1840, il était question de reconnaître comme saint un autre évêque, Tikhone. L'empereur Nicolas trouva que c'était assez d'un pour un règne, et Tikhone dut attendre une vingtaine d'années ; il n'a été officiellement admis que sous Alexandre II.

(2) On y a, dit-on, compté, en une seule année, en 1886, près d'un million de pèlerins.

la mer, poussant jusqu'en Palestine ou au mont Athos. Quelques-uns vont à pied jusqu'au Sinaï. Comme pour les hadjis musulmans, avoir visité les lieux saints est un titre de considération dans les villages.

Ces pèlerins, hommes et femmes, sont pour la plupart âgés. Les lois qui l'attachent à la terre et à la commune mettent un frein à la passion du moujik pour ces pieux voyages. Aujourd'hui, comme au temps du servage, il n'obtient guère de s'absenter longtemps que lorsqu'il a élevé sa famille ou qu'il est impropre au travail. Ces pèlerins du peuple cheminent souvent par troupe, d'ordinaire à pied, avec leur longues bottes ou leurs *lapty* d'écorce de tilleul, marchant lentement des semaines et des mois, parfois mendiant en route, couchant à la belle étoile ou sous de vastes hangars dressés pour eux auprès des monastères en renom. Aucune distance ne les effraie : on a vu des femmes et des vieillards traverser ainsi l'empire, des frontières de l'Occident au cœur de la Sibérie, ou des rives du Dnieper aux bords de la Mer-Blanche. Beaucoup de ces vieillards des deux sexes, en route vers les sanctuaires lointains, accomplissent un vœu de leur jeunesse ou de leur âge mûr; ils ont, durant des années, attendu que la vieillesse leur apportât le loisir de payer leur dette au Christ ou aux saints. Parfois, d'accord avec le goût national, les moujiks se cotisent et forment une sorte d'*artèle* pour accomplir à frais communs les longs pèlerinages.

Les paysans qui vont jusqu'en terre-sainte allumer un cierge au saint-sépulcre et puiser une bouteille de l'eau du Jourdain deviennent de plus en plus nombreux. La Russie envoie aujourd'hui plus de pèlerins en Palestine que toutes les autres nations chrétiennes ensemble. Autrefois, beaucoup s'y rendaient entièrement par terre, franchissant à petites journées les steppes ponto-caspiennes, le Caucase, l'Asie-Mineure, le Taurus à travers les mépris et les vexations des musulmans. Aujourd'hui, un grand nombre vont encore à pied jusqu'à Odessa, où ils s'embarquent à prix réduit pour Kaïffa ou Jaffa. Chaque printemps, Odessa frète pour eux des bateaux sur lesquels on les entasse, comme dans nos ports les émigrans pour l'Amérique. Moyennant une cinquantaine de roubles, les hommes du peuple peuvent se faire transporter, du cœur de la Russie aux rives de la Palestine, avec la sécurité d'un retour payé d'avance. Naguère, leurs consuls étaient obligés d'en rapatrier gratuitement des centaines, que la rapacité des moines grecs avait dépouillés de leur dernier kopek.

Tout comme nos pèlerins latins au moyen âge, ces pèlerins russes ont, depuis longtemps, des itinéraires pour leur indiquer les principales étapes de la route, avec les sanctuaires à visiter et les reliques

à vénérer. Une société qui compte parmi ses membres des princes du sang et de hauts dignitaires du clergé, la « Société orthodoxe de Palestine, » s'est donné pour mission de veiller sur ces humbles visiteurs du tombeau du Christ (1). A Odessa, à Constantinople, à Jérusalem, on leur a préparé des refuges ou des hospices. Débarqués sur la côte inhospitalière de Palestine, sans autre bagage qu'une besace que chacun, homme ou femme, porte sur son dos, les pèlerins, le bâton à la main, s'acheminent vers la cité sainte, en psalmodiant de saintes prières. Je les ai vus, pareils à nos pèlerins des croisades, se prosterner et baiser la poudre de la route au premier aspect des murailles de la ville de David. J'ai rencontré à Bethléem, au Jourdain, à Tibériade leurs longues et sordides caravanes, parfois escortées de zaptiés turcs. Les infirmeries des monastères grecs sont remplies des malades qu'elles sement sur les sentiers de la Judée; chaque printemps, des moujiks, encore revêtus de leur touloup d'hiver, ont la joie d'être inhumés dans la terre foulée par les pieds du Sauveur.

Ces milliers de pèlerins portent avec eux en Syrie la réputation de la piété et de la puissance de la Russie. Le gouvernement impérial a bâti pour ses nationaux, aux portes de Jérusalem, un immense couvent pareil à une ville. Les chants slavons ont retenti jusque sur le tombeau du Sauveur. Non contens d'avoir, avec la France du second empire, reconstruit la coupole du saint-sépulcre, les Russes ont, en diverses localités de la Palestine, restauré des églises et fondé des écoles où l'on enseigne le russe et l'arabe (2). Sur cette terre des croisades, où les différentes confessions et les diverses nations chrétiennes sont en perpétuel conflit d'influence, la Russie, la dernière venue, a su, comme patronne de l'orthodoxie, se tailler une place à part. Si jamais l'aigle moscovite vient à tremper ses ailes dans les eaux de la Méditerranée, ces pacifiques troupes de pèlerins pourraient bien frayer la voie à la conquête de nouveaux croisés.

ANATOLE LEROY-BEAULIEU.

(1) Un de ses membres, M. A. Élisséief, a publié, sous le titre de : *S Rousskimi palomnikami na Sviatoi Zemlé* (1884), une curieuse description du voyage et de la vie de ses compatriotes en terre sainte.

(2) La « Société russe de Palestine » a ainsi fondé, en 1885 et 1886, deux écoles de ce genre à Nazareth, et, en 1887, une sorte d'école normale. Les Grecs accusent les Russes de vouloir, dans la liturgie, faire substituer, en Syrie, l'arabe au grec, en attendant de les écarter l'un et l'autre pour le slavon.

L'ARMÉE ROYALE

EN 1789

III[1].

L'ADMINISTRATION. — LA DISCIPLINE. — LE CODE. — LA TACTIQUE.

I. — L'ADMINISTRATION.

L'administration militaire était demeurée longtemps bien confuse et bien arriérée. De mauvais systèmes ou des systèmes mal appliqués, des moyens de contrôle insuffisans, une comptabilité défectueuse, trop de parties prenantes, d'employés, d'agens, de parasites, trop de gens intéressés dans les fournitures, ou simplement incapables, l'habitude du gaspillage, les mœurs du temps (2), tout se réunissait pour en faire une machine très coûteuse et très compliquée. Le roi dépensait pour son armée deux ou trois fois plus proportionnellement que les autres souverains (3), et cette ar-

(1) Voyez la *Revue* du 15 mai et du 1er juin.

(2) Sont-elles si changées ?

(3) « La différence énorme de nos dépenses à celles des puissances étrangères tient sans doute à ce que toutes les denrées, fournitures et matières premières à l'usage des troupes coûtent plus cher en France que partout ailleurs. Mais elle tient aussi à des points plus décisifs : à la disette d'argent où se trouve tout de suite l'administration, et de là au besoin où nous sommes de nous mettre pieds et poings liés dans les

et, pour s'en choquer, il faudrait ignorer la simplicité des mœurs en Espagne et en Italie, et cette bonhomie ineffable qui y règne partout, au Vatican même comme chez le dernier paysan.

Si maintenant vous regardez l'exécution des *medios puntos*, vous verrez que la composition, à force de simplicité et d'abandon, paraît presque négligée, tant l'artiste a voulu marquer ce naturel qui doit être, dans sa pensée, le caractère essentiel de son œuvre. Quant au coloris, il n'y a pas, je crois, dans toute l'œuvre de Murillo, un pareil enchantement pour les yeux. Le maître s'est complu à verser là tous les trésors, toutes les puissances de sa palette; c'est un concert chantant des couleurs les plus fraîches ou les plus chaudes, avec leurs harmonies, leurs oppositions et leurs rappels, tous les tons de plusieurs gammes dans un accord prestigieux, des dégradations qui semblent impossibles à un pinceau humain, des étoffes souples et aériennes comme Rembrandt seul en a trouvé, des glacis impalpables qui jettent sur cette féerie un éclat et une suavité incomparables. On s'arrête enivré devant ces toiles comme devant *les Fileuses*. C'est le même génie coloriste, mais qui semble être ici *au féminin*...

Il serait curieux, sans doute, et très facile, de suivre ce naturalisme du tendre Murillo, qui tient à lui vraiment comme le corps tient à l'âme, de le suivre, dis-je, jusque dans ses œuvres absolument mystiques. Non pas dans certaines toiles, d'ailleurs charmantes, où la suavité du rêve et du pinceau confinent parfois à la mignardise, — il y en a plusieurs, çà et là, que le maître n'avouerait pas, — mais dans ces pages splendides, enflammées, pathétiques, inimitables, où il nous fait, en quelque sorte, entrevoir le ciel. Qu'est-ce donc que ce *Saint Félix de Cantalice* qui, dans une vision, tient le petit Jésus entre ses bras et le couve d'un regard passionné, tandis que l'enfant caresse en riant, de ses petites mains, la barbe du vieillard? Et cette Vierge Marie qui descend du ciel pour reprendre son fils des bras de saint Antoine? Je ne veux pas multiplier les exemples; on les ira voir à Séville, et l'on s'étonnera que des esprits chagrins ou aveugles aient pu bouder ces adorables inspirations, qui faisaient pâmer Théophile Gautier. Pour ces austères penseurs, les naïves apparitions, les belles vierges immaculées qui flottent dans la lumière du ciel, ne sont pas dignes de la gravité chrétienne, et les extases du pieux Esteban Murillo sentent un peu le fagot. Il faudrait donc jeter au feu la poétique liturgie consacrée à la sainte Vierge, les méditations de sainte Thérèse et de saint Ignace, et surtout l'*Imitation*.

S. JACQUEMONT.

LA

RELIGION EN RUSSIE

V[1].

LES RÉFORMATEURS. — LE COMTE LÉON TOLSTOI, SES PRÉCURSEURS ET SES ÉMULES.

L'Europe ne se lasse pas d'admirer le Tolstoï romancier; elle s'inquiète peu du Tolstoï réformateur. L'un cependant complète l'autre; l'un est aussi Russe, peut-être plus Russe encore que l'autre. Jamais Léon Tolstoï n'a été plus de son pays, jamais il n'a été « plus peuple » que dans ses écrits de ces dernières années, depuis que, délaissant les fictions profanes, il a entrepris d'enseigner au monde la voie du salut. Cela seul serait un trait national. A ces Russes l'art ne suffit point; ils semblent avoir, un jour ou l'autre, besoin de refaire la société et de sauver l'humanité; cela les prend qui à vingt ans, qui à cinquante. L'évolution du roman à la théosophie mystique, Gogol et Dostoïevsky l'avaient déjà à demi accomplie; Tolstoï, génie plus complet, a décrit la courbe tout entière, jusqu'à toucher aux rêveries apocalyptiques des réformateurs populaires, jusqu'à nous faire craindre la métamorphose de l'écrivain gentilhomme en *moujik* visionnaire.

Isolé de la terre natale, le comte Tolstoï reste une énigme. Pour

(1) Voyez la *Revue* des 15 avril, 15 août et 15 octobre 1887 et du 1er mai 1888.

comprendre ses idées religieuses et sociales, il faut replacer Léon Nikolaïévitch dans le cadre de la vie russe, parmi ces paysans qu'il a tant pratiqués. Il est, cet aristocrate, de la famille des voyans et des saints du *raskol*. Sa religion est du même sol que la leur; elle a un goût de terroir marqué. On retrouverait les articles de son *Credo* dans les bégaiemens des apôtres de villages. On dirait presque qu'il a condensé et codifié les incohérentes doctrines des sectes populaires. Il semble nous en donner la synthèse ou la somme; non que le grand romancier ne soit qu'un écho ou un reflet du *moujik*. Loin de là, peu d'hommes ont plus d'individualité; il est, en toutes choses, enclin à rejeter les notions reçues et à se faire sa foi à lui-même; mais, en dépit de son origine et de son éducation, c'est un esprit de même trempe que ses paysans, un homme de même sang que les prophètes rustiques.

Telle hérésie villageoise dont le promoteur anonyme savait à peine quelques chapitres de l'évangile semble une ébauche informe de *la Religion* de Tolstoï. Le rationalisme mystique, qui fait le fond du *tolstoïsme*, n'a point attendu la conversion de l'auteur de *Guerre et Paix* pour faire son apparition sur la terre slave. Ce que Tolstoï appelle « sa religion, » plus d'un hérésiarque du peuple pourrait la revendiquer comme sienne. Ce que Tolstoï offre au monde pour le délivrer du mal, — *libera nos a malo*, — plus d'un ancien serf l'a prêché à travers la forêt ou la steppe. Il y a là matière à de curieux rapprochemens. Avant d'examiner les théories religieuses ou sociales de Léon Nikolaïévitch, nous allons résumer ici les doctrines de deux ou trois sectes populaires. On jugera mieux de la ressemblance; il sera facile alors de démêler ce qui appartient à l'homme et ce qui revient au peuple.

I.

Entre tous les obscurs devanciers de Tolstoï, nous ne signalerons dans le passé que deux sectes étroitement liées l'une à l'autre par l'histoire, les *doukhobortsy* ou *athlètes* de l'Esprit, et les *molokany* ou buveurs de lait (1). Ce sont deux sectes rationalistes à tendances radicales, qui prétendent mettre en pratique le vrai christianisme, le *christianisme spirituel*. Nous n'insisterons ici que sur les points de leur doctrine par où, à deux ou trois générations d'intervalle, ces sectes jumelles anticipent sur les idées de Tolstoï. Comme ce dernier, ces « chrétiens spirituels » se flattent

(1) Ce nom bizarre semble un sobriquet donné à ces sectaires, parce qu'ils usent librement de laitage aux jours où cet aliment est prohibé par l'église.

d'avoir retrouvé le véritable enseignement de Jésus, dénaturé durant des siècles par l'église. *Doukhobortses* et *molokanes* repoussent également toutes les cérémonies extérieures. Ils n'ont pas de clergé : « Nous sommes tous prêtres, disent-ils ; nous n'avons pas besoin d'autre pontife, d'autre maître que du Christ. » La même idée se rencontre chez nombre de *bezpopovtsy* ou *sans-prêtres*, qui prétendent, eux aussi, être revenus au sacerdoce primitif, « au sacerdoce de Melchisédech. » Ils n'ont pas d'églises, prenant à la lettre le *templum Dei estis* de saint Paul. Une église, disent-ils, n'est pas faite de poutres, mais de côtes : *Ne v brevnakh-tserkov a v rebrakh*, donnant à entendre que le temple de Dieu est la poitrine du chrétien et non un édifice fait de main d'homme.

La mystique échelle de grâces et de sacremens, dressée par l'église entre la terre et le ciel, le *molokane* la rejette avec dédain, prétendant s'élever à Dieu par ses propres forces. Il supprime les sacremens ou ne les entend que d'une manière allégorique. Selon lui, le baptême de l'eau est sans vertu ; ce qu'il faut au chrétien, ce n'est pas l'eau matérielle, mais l'eau vivante, la parole divine. La pénitence consiste dans le repentir ; le chrétien spirituel se confesse à Dieu ou à ses frères, selon le précepte de saint Paul. La vraie communion du corps et du sang du Christ, c'est la lecture et la méditation de sa parole. S'ils mangent le pain en commun, en souvenir du Sauveur, les *buveurs de lait* ne voient là aucun mystère. De même, ce qui, pour eux, fait le mariage, ce n'est pas la cérémonie, mais l'amour et le bon accord des époux. Pour leurs noces, ils se contentent de la bénédiction de leurs parens.

Le culte des *doukhobortses* et des *molokanes* est facile à connaître ; l'origine des deux sectes est obscure. Ces réformés russes semblent procéder indirectement de Luther et de Calvin. Les étrangers, si nombreux en Russie depuis et même avant Pierre le Grand, y apportaient, pour ainsi dire, des semences d'hérésie à la semelle de leurs chaussures. Aux sectes rationalistes nées dans le sud-ouest de l'empire, aux confins de l'Europe, on s'est complu à chercher des antécédens russes ou slaves. Les *molokanes* font remonter leur apparition en Russie jusqu'aux derniers Rurikovitch. Selon quelques historiens, ils auraient pour ancêtres les hérétiques ou libres penseurs moscovites du XVIe siècle, notamment un certain Bachkine, condamné à Moscou en 1555 (1). Ce n'est toutefois qu'au

(1) Kostomarof, *Otetch. Zapiski*, mars 1869. Novitsky, *Doukhobortsy, ikh istoriia i verooutchenié*. Kief, 2e édit. 1882. — Cf. *Vestnik Evropy ; Rousskie Ratsionalisty*, février 1881.

XVIIIe siècle que les tendances protestantes prirent corps dans les deux sectes sœurs des *doukhobortses* et des *molokanes*. Le premier apôtre des *athlètes de l'Esprit* semble un ancien soldat ou sous-officier, probablement étranger d'origine, peut-être un prisonnier allemand, qu'on rencontre, vers 1740, dans un village des *slobodes* de l'Ukraine. De l'Ukraine, la nouvelle doctrine passa dans la région de Tambof, où elle fut propagée par un prophète nommé Pobirokhine. C'était, paraît-il, un homme impérieux, violent, à la fois mystique et fanatique, qui gouvernait ses adhérens en despote. Son gendre ou beau-frère (*ziat*) Ouklein, un tailleur de pierre, entra en lutte avec lui et forma une communauté dissidente d'où proviendraient les *molokanes* de Tambof. Cet Ouklein, poussant la doctrine dans le sens du rationalisme, en élimina les élémens mystiques. Avant la fin du XVIIIe siècle, les *molokanes* avaient pénétré jusqu'au Volga et à Moscou.

Ces nouveautés n'échappèrent pas à l'attention du clergé et du gouvernement. Le nom de *molokanes* se rencontre dans un rapport au saint-synode dès 1765. Paul Ier persécuta ces réformés russes pour des motifs plutôt politiques que religieux, leur radicalisme théologique les ayant amenés à une sorte de radicalisme politique. Alexandre Ier se montra plus tolérant envers eux, après avoir fait faire une enquête dans leurs villages par les sénateurs Lopoukhine et Méletsky. Les sectaires, qui, sous Paul Ier, avaient été, en partie, exilés en Sibérie, demandèrent à être réunis dans une contrée nouvelle. On leur assigna des terres, vers 1800, sur les bords de la Molotchna, dans les environs de Mélitopol, au nord de la mer d'Azof. Les *doukhobortses* formèrent là une sorte de république théocratique où, une trentaine d'années avant la naissance de Léon Tolstoï, ils appliquèrent les principes de l'auteur de *Que faire?* et de *Ma Religion*, vivant en frères, du travail de leurs mains, sans police ni tribunaux, sans autre code que l'évangile. Un ancien caporal, du nom de Kapoustine, fut leur législateur, et les gouverna avec ce génie pratique si commun chez les sectaires russes.

A côté des *athlètes de l'Esprit* furent colonisés des *molokanes*, qui se constituèrent en communauté distincte, formant, près des *doukhobortses*, une seconde Salente évangélique. Les adhérens des deux sectes sœurs vécurent là en paix, un demi-siècle, dans le voisinage de Tatars musulmans et de colons allemands anabaptistes, sans querelles de race ou de religion ni avec les Tatars ni avec les Allemands, car, longtemps avant Tolstoï, ils avaient, eux aussi, proclamé la fraternité humaine et condamné toute violence contre des hommes d'un autre sang ou d'une autre foi.

Cet Israël des steppes reçut plusieurs visites, entre autres celle

de l'empereur Alexandre Ier, attiré vers la Molotchna par son penchant pour l'illuminisme. En 1817 ou 1818, des *quakers* d'Angleterre eurent la curiosité de faire connaissance avec ces frères de l'Azof, qu'on leur avait représentés comme des coreligionnaires. Ils se réjouirent d'avoir découvert en Russie une nouvelle Pensylvanie, et discutèrent par interprètes avec les principaux *doukhobortses*, s'émerveillant de leur connaissance de l'Écriture et s'effrayant de la hardiesse de leurs spéculations (1).

Une vingtaine d'années plus tard, en 1843, les bords de la Molotchna furent visités par Haxthausen; mais, déjà, la plupart des *doukhobortses* en avaient été expulsés. La mort de Kapoustine, leur législateur, les avait livrés à l'anarchie, et, en 1841, l'empereur Nicolas avait donné l'ordre de transporter au Caucase tous les hérétiques qui ne voudraient pas rentrer dans le giron de l'orthodoxie. Près de 8,000 sectaires des deux dénominations durent ainsi émigrer dans la Transcaucasie. Ils y ont fondé des villages, aujourd'hui encore prospères. Quelques groupes de ces exilés ont poussé jusque dans les dernières conquêtes du tsar. Sur le territoire de Batoum et de Kars, on en comptait, au printemps de 1888, plusieurs milliers vivant de culture et de jardinage. Comme tant d'autres hérétiques, ces *chrétiens spirituels* ont été les pionniers de la colonisation russe.

Les *athlètes de l'Esprit* et les *buveurs de lait* diffèrent par plusieurs points de leur doctrine. La première secte, aujourd'hui la moins importante pour le nombre, est la plus originale par ses croyances. Comme celui de Léon Nikolaïévitch, son rationalisme est tout imprégné de mysticisme. Entre les *doukhobortses* modernes et les *bogomiles* du moyen âge, on a cru retrouver plus d'un trait de ressemblance. Des Russes, jaloux de ne rien devoir à l'Occident, ont même imaginé de secrètes infiltrations de l'hérésie bulgare à l'hérésie russe. L'enseignement des *doukhobortses* semble, malgré ses obscurités, un des plus hardis efforts de la pensée populaire. Dans leur interprétation des dogmes et des mystères, on retrouverait, chez ces rustiques théologiens, plus d'une thèse de tel ou tel philosophe dont le nom même n'est jamais parvenu à leurs oreilles.

Tandis que le *molokane*, d'accord avec les protestans, fonde toute la religion sur la Bible, le *doukhobortse* n'accorde aux saints-livres qu'un rôle secondaire. Il fait une large part à la tradition, appelant l'homme le livre vivant, par opposition à l'Écriture, com-

(1) Voir *the Quakers*, par Cuningham. Edinburg, 1868. Livanof, *Raskolniki i Ostrojniki*, t. II. Haxthausen, *Studien*, t. I, p. 412.

posée de lettres mortes. Le Christ, dit-il, a, tout le premier, préféré la parole à la plume. La grande originalité des *doukhobortses*, c'est la croyance à la révélation intérieure. Suivant eux, et sur ce point ces *moujiks* se rencontrent avec notre Malebranche, le Verbe divin parle en chaque homme, et cette parole intérieure est le Christ éternel. Ils rejettent la plupart des dogmes, ou ils les entendent d'une manière symbolique, à la façon des modernes hégéliens : ainsi de la trinité, de l'incarnation, de la rédemption, mystères qui se reproduisent dans l'âme de chaque fidèle. Le Christ, affirment-ils, vit, enseigne, souffre, ressuscite dans le chrétien.

Les *doukhobortses* nient le dogme fondamental du christianisme, le péché originel, soutenant que chacun ne répond que de ses fautes. S'ils admettent une tache primitive de la nature humaine, ils la font remonter à la chute des âmes, avant la création du monde ; car, dans leur cosmogonie à demi gnostique, ils croient à la préexistence de l'âme. C'est, à notre connaissance, la seule secte russe qui ait enseigné une sorte de métempsychose. A cet égard, les *athlètes de l'Esprit* sont plus voisins de l'Inde que Tolstoï, dont la doctrine a été, ici-même, taxée de bouddhisme. La croyance à la préexistence des âmes leur a fait attribuer des pratiques aussi barbares que logiques. Comme Haxthausen remarquait la vigueur des *doukhobortses* de la Molotchna : « Rien là d'étonnant, lui dit son guide, ces *athlètes de l'Esprit* mettent à mort les enfans débiles ou contrefaits, sous prétexte que l'âme, image de Dieu, ne doit habiter qu'un corps sain et robuste (1). »

Certains de ces paysans ont poussé leurs spéculations jusqu'à ne plus reconnaître à Dieu qu'une existence subjective et à l'identifier à l'homme. « Dieu, disent-ils, est esprit, il est en nous, nous sommes Dieu (2). » De même que les *christs* ou *khlysty*, les *doukhobortses* s'inclinent dans leurs réunions les uns devant les autres, prétendant adorer ainsi la forme vivante de Dieu, l'homme. Le prophète Pobirokhine, un de leurs chefs du XVIIIe siècle, aurait enseigné que Dieu n'existe pas par lui-même et qu'il est inséparable de l'homme. C'est aux justes, en quelque sorte, de le faire vivre. Ces *moujiks* prononcent ainsi, à leur manière, le *fiat Deus* de certains de nos philosophes. Dieu est l'homme, aiment à répéter les

(1) Haxthausen, *Studien*, I, p. 413.

(2) Cette doctrine se rencontre chez plusieurs sectes russes, entre autres chez une ou deux sectes récentes, rapprochées de Tolstoï par leur répulsion pour toute violence ; ainsi chez les *samobogs* (*autodieux*, *self-gods*), ainsi appelés parce qu'ils aboutissent à la déification de l'homme. Nous l'avons déjà vue percer dans les apothéoses ou les incarnations des *khlysty*. (Voyez la *Revue* du 1er mai.) Nous la retrouverons tout à l'heure dans la religion *divine-humaine* d'un groupe de révolutionnaires.

doukhobortses; la trinité divine, c'est la mémoire, la raison, la volonté. D'accord avec cette conception, ils nient la vie éternelle, le paradis et l'enfer. Le paradis doit se réaliser sur cette terre; il n'y a pas de différence essentielle entre la vie actuelle et la vie future. L'âme humaine, au lieu de passer après la mort dans un autre monde, s'unit à un nouveau corps humain pour mener sur la terre une vie nouvelle. Les *doukhobortses* finissent ainsi par sortir du christianisme. Pour eux, le Christ n'est qu'un homme vertueux. Jésus est fils de Dieu dans le sens où nous nous appelons nous-mêmes fils de Dieu. « Nos vieillards, disent-ils, en savent plus que lui. » Leur notion de l'église est d'accord avec leur théologie. Suivant eux, l'église est la réunion de tous ceux qui marchent dans la lumière et la justice, à quelque religion, à quelque nation qu'ils appartiennent, chrétiens, juifs ou musulmans.

Une pareille doctrine, dans un pareil milieu, ne pouvait recruter beaucoup d'adhérens. Aussi les *doukhobortses* n'ont-ils jamais été bien nombreux. Il en existe à peine quelques milliers aujourd'hui, tandis que les *molokanes* se comptent par centaines de mille. L'enseignement des *athlètes de l'Esprit* était trop abstrait pour faire beaucoup de conquêtes dans un peuple grossier. Le *christianisme spirituel* ne pouvait guère se répandre, chez le *moujik*, que sous une forme plus accessible. De là le succès des *buveurs de lait*. Chez eux, l'idéalisme mystique des *doukhobortses* s'est évaporé; il n'est guère resté que le rationalisme. Les *molokanes* interprètent les livres saints avec non moins de liberté, s'appuyant sur ce que la lettre tue et l'esprit vivifie. Comme ils ont des adhérens en des régions fort éloignées, on distingue parmi eux divers groupes et diverses opinions. Ils ne semblent pas toujours croire à la réalité historique des récits évangéliques; mais, à les entendre, cela importe peu, tout dans l'évangile devant se prendre au figuré.

Ces idées des *doukhobortses* et des *molokanes* sur Dieu et sur les mystères se retrouvent en grande partie au fond de la religion du comte Tolstoï. Entre ces ignorans sectaires et le grand écrivain, ce n'est là pourtant que la moindre ressemblance. Si l'on compare les vues politiques et les théories sociales des *molokanes* avec celles de Tolstoï, on trouve entre les unes et les autres les analogies les plus frappantes. Décrire la doctrine des *buveurs de lait*, c'est, à bien des égards, faire pressentir les rêves du « tolstoïsme. »

Les *molokanes* n'ont pas montré beaucoup plus de respect pour le pouvoir temporel que pour l'autorité spirituelle. Ils ont professé la maxime que les gouvernemens et les lois n'étaient établis que pour les méchans, maxime qui pourrait résumer toute la politique de Tolstoï.

La conception sociale de ces rationalistes aboutit à une sorte de théocratie démocratique. D'après les *molokanes*, l'église et la société civile ne doivent pas être séparées : l'une et l'autre ne font qu'un ; encore un principe qui se rencontre virtuellement dans le tolstoïsme. La société civile doit, comme l'église, être constituée sur les principes évangéliques, sur l'amour, l'égalité, la liberté. On retrouve là, en termes presque identiques, la devise de la révolution, avec cette différence capitale que le premier terme est l'amour et que le point de départ est Dieu. « Le Seigneur est Esprit, dit le *molokane*, d'après saint Paul (II, Corinthiens, III, 17), et là où est l'Esprit du Seigneur est la liberté. » Le vrai chrétien doit être libre de toutes les lois et obligations humaines. Les autorités terrestres ont beau avoir été établies par Dieu, elles ne l'ont été que pour les fils du siècle, car le Seigneur a dit des chrétiens : « Ils ne sont pas du monde, comme je ne suis pas du monde. » (Saint Jean, XVII, 14.) Les lois des hommes ne sont point faites pour les justes ; au lieu d'obéir à ces lois changeantes, le vrai chrétien doit obéir à la loi éternelle écrite par Dieu sur la table de notre cœur. C'est là encore un principe cher au comte Léon Tolstoï. La grande différence entre ces *moujiks* presque illettrés et l'illustre romancier, c'est que, chez ce dernier, ces maximes mystico-révolutionnaires restent théoriques, tandis que plus d'un *buveur de lait* a, pour les mettre en pratique, bravé la prison et l'exil.

Les *mololokanes* arrivaient ainsi au mépris des autorités et de la loi positive. Leur radicalisme théologique concluait, l'Écriture en main, au radicalisme politique. Comme les *quakers* et les frères moraves, avec lesquels ils ont plus d'un trait de ressemblance, *molokanes* et *doukhobortses* ont une répugnance religieuse pour le serment et pour la guerre, prenant à la lettre les passages de l'évangile qui défendent de jurer et de tirer l'épée. Bien plus, certains d'entre eux se sont refusés au paiement des taxes en même temps qu'au service militaire. Le Christ a bien dit : « Rendez à César ce qui est à César ; » mais les chrétiens spirituels, qui n'appartiennent qu'à Dieu, ne doivent rien à César.

D'accord avec ces maximes, plusieurs ont essayé de se soustraire aux impôts aussi bien qu'au service militaire, mais leur résistance a été sévèrement réprimée par l'empereur Nicolas. Beaucoup ont été knoutés et déportés ; d'autres, selon une méthode plus d'une fois adoptée par l'autocratie, furent enfermés comme aliénés dans des maisons de fous. Depuis lors, les buveurs de lait ont dû se résigner à subir la loi commune. De même que l'extrême gauche du *raskol*, il leur a fallu en venir à des compromis. C'est ainsi que les *molokanes* du Don admettent qu'on peut être soldat et se battre pour

la défense de la patrie. D'autres ont montré une telle obstination à ne pas porter les armes que le gouvernement a dû ne les employer que dans les ambulances et les services auxiliaires. Se soumettent-ils, dans la pratique, aux lois et aux autorités, les *molokanes* les nient souvent encore en théorie. Non contens de ne pas reconnaître l'empereur comme l'oint du Seigneur, ils contestent l'utilité de l'institution monarchique, s'appuyant sur les objections de Samuel contre la royauté de Saül. Avec le pouvoir impérial, ils rejettent les distinctions de classe, les grades et les titres, comme contraires à l'Évangile (1). Si, en dépit de ces maximes révolutionnaires, ils vivent paisiblement sous l'autorité des pouvoirs qu'ils nient en droit, on les a soupçonnés de ne se résigner à l'obéissance que par nécessité, jusqu'au moment où les vrais chrétiens seront assez forts pour secouer le joug des enfans du siècle et établir le règne des saints.

Comme la plupart des sectaires russes, les *molokanes* ont des ambitions apocalyptiques. Leur rationalisme ne les a pas défendus des espérances millénaires. Ils ont, eux aussi, leurs songes de prochaine rénovation de la terre ; ils attendent, sous le nom d'empire de l'Ararat, le règne universel de la justice et de l'égalité. De même que Léon Tolstoï, beaucoup d'entre eux emblent croire que, pour construire ici-bas la Jérusalem céleste, il n'est pas besoin que le signal en soit donné par la trompette de l'archange. Les hommes n'ont qu'à s'entendre pour vivre en frères, et la cité de Dieu surgira d'elle-même parmi eux.

Aux *buveurs de lait* se rattache un groupe de sectaires qui n'ont pas voulu attendre l'établissement de l'empire de l'Ararat pour mettre en pratique leurs rêves de transformation sociale. Comme ils prêchaient la communauté des biens, ils ont été appelés *obchtchie*, ce qu'on ne saurait guère traduire que par *communistes*. A leur tête était un certain Popof, qui commença son apostolat, vers 1825, en distribuant ses biens aux pauvres. Des villages entiers du gouvernement de Samara adoptèrent cette doctrine, moins dure sans doute à des oreilles russes qu'à des oreilles françaises. L'enseignement de Popof était directement inspiré de l'Évangile et des Actes. En mettant leurs biens en commun, ses prosélytes prétendaient imiter les premiers chrétiens déposant leurs richesses au pied des apôtres. Pour couper court à cette singulière propagande, le gouvernement transporta Popof, avec ses principaux adhérens, au-delà du Caucase. Le prophète parvint, après des années de misère, à constituer autour de lui une nouvelle communauté. Cela lui valut d'être de nouveau déporté, cette fois dans les déserts de la Sibérie orien-

(1) Kostomarof, *Otetch. Zapiski*, mars 1869.

tale. Il vivait encore, assure-t-on, dans la région de l'Iénisséï, en 1867. Un village de la Transcaucasie, Nikolaïevka, continue à être habité par ses disciples; mais ces *communistes* ont cessé de mériter ce titre. Las de la servitude inhérente au régime de la communauté, ils ont liquidé leur pieux phalanstère et partagé leurs biens entre les diverses familles. De leur ancienne organisation, ils n'ont guère conservé qu'un magasin communal, où chaque ménage doit verser, au profit des indigens, la dixième partie de ses récoltes. Même après ce retour au tien et au mien, les adhérens de Popof pourraient se vanter d'avoir réalisé dans leur village la commune fraternelle rêvée par l'auteur de *Guerre et Paix*.

II.

Entre la doctrine des *doukhobortses* ou des *molokanes* et la religion prêchée par Léon Tolstoï, il y a de multiples analogies : il n'y a pas d'emprunt direct. Il en est tout autrement d'un sectaire contemporain, Soutaïef. Tolstoï l'a connu, il l'a interrogé sur le salut de la société. Soutaïef n'est pas seulement une sorte de Tolstoï rustique; le *tolstoïsme* n'est, à bien des égards, qu'un développement du *soutaiévisme*.

De tous les sectaires du dernier quart de siècle, le plus curieux est peut-être Soutaïef. C'est un des mieux connus et l'un des plus dignes de l'être, n'eût-il pas été le maître ou l'inspirateur de Léon Tolstoï. Soutaïef est un *moujik* du gouvernement de Tver. Il peut servir de type à tous ces paysans du Nord qui cherchent solitairement la vérité dans les Évangiles. Ils se font leur religion d'après le livre sacré, et ils savent à peine lire. Chacun des versets, qu'ils déchiffrent péniblement, un à un, prend pour eux une importance singulière; à chaque page, ils croient découvrir une vérité nouvelle, inconnue des hommes. Soutaïef était marié qu'il ignorait encore l'alphabet. Travaillant à Pétersbourg, l'hiver, comme tailleur de pierre, il apprit à lire presque seul pour chercher dans l'évangile la « vraie foi. » Un jour, en 1880, *le Messager de Tver* annonçait l'apparition d'une nouvelle secte, les *soutaïevtsy*. Comme les *stundistes* du Midi, les disciples de Soutaïef rejetaient, disait-on, les sacremens; mais, à l'inverse des baptistes russes, ces paysans du Nord n'avaient eu aucun contact avec des colons protestans. Chez eux, rien que de russe et de spontané (1).

(1) Sur Soutaïef, voyez, dans la *Revue* du 1er janvier 1883, une étude de M. E.-M. de Vogüé, d'après M. Prougavine. M. Prougavine est allé étudier Soutaïef au village de Chévérino, et il a raconté au public ses entretiens avec le sectaire. (*Rousskaia Mysl*, octobre et décembre 1881, janvier 1882.)

Soutaïef, au dire du prêtre de sa paroisse, était le paysan le plus pieux, le plus assidu aux offices. Quand il se mit en révolte contre son pasteur, il avait cinquante ans passés. Une contestation sur le casuel, pour l'enterrement d'un de ses petits-fils, détermina la rupture. Comme on lui demandait pourquoi il ne fréquentait plus l'église, « parce que, répondit-il, on n'en revient pas meilleur et parce que tout s'y paie. — Puis, ajoutait le paysan, j'ai l'église en moi. » Toute sa doctrine découle de cette maxime également chère aux mystiques et aux rationalistes du peuple. Le pope de son village le fit en vain admonester par un archiprêtre. Soutaïef et ses proches, l'évangile à la main, discutèrent avec l'ecclésiastique : « Nous sommes des créatures nouvelles, disaient-ils, des créatures régénérées. Nous étions dans l'erreur ; maintenant, nous savons. » On leur envoya le chef de la police ; ils s'en débarrassèrent avec un billet de 10 roubles. Comme on lui reprochait de former une secte : « Nous ne formons pas de secte, répliqua Soutaïef, nous voulons seulement être de vrais chrétiens. — Et en quoi consiste le vrai christianisme ? — Dans l'amour. » Sa religion est tout entière dans ce mot. Pour lui, toute la loi est dans l'exercice de la charité. Ce que ce *moujik* a en vue, c'est « une vie nouvelle, c'est l'organisation de la vie chrétienne. »

Le paysan de Tver fait bon marché des austérités ascétiques aussi bien que des aspirations mystiques. Toute la doctrine de cet idéaliste est tournée vers la vie pratique. En cela il est bien Russe. C'est la vie qu'il veut transformer par la charité, comptant sur l'évangile pour ramener parmi les hommes la paix et la justice. Quand M. Prougavine lui demande : « Qu'est-ce que la vérité ? — La vérité, répond Soutaïef, c'est l'amour dans la vie commune. » Ici encore, il est bien de son pays ; ce qui le préoccupe, ce n'est pas son salut, c'est le bien de ses frères et le salut de la société. Toute la religion se réduit pour lui à la pratique de la justice ; il n'y a d'utile et de sacré que ce qui apprend à l'homme à mieux vivre. S'il tient les rites et les sacremens pour superflus, c'est qu'il n'a pas remarqué que les hommes en devinssent plus vertueux. Aussi repousse-t-il obstinément le ministère du prêtre. Un petit-fils lui naît, il refuse de le laisser baptiser ; un autre meurt, il veut l'enterrer dans son jardin, sous prétexte que toute terre est sainte ; et comme on le lui défend, il cache le cadavre sous son plancher. Il marie sa fille lui-même, et, quand on lui dit : « Tu ne reconnais pas le mariage ? — Ce que je ne reconnais pas, réplique-t-il, c'est le mariage menteur. Si je me bats ou me querelle avec ma femme, il n'y a pas de mariage, parce qu'il n'y a pas d'amour. » En mariant ses enfans, il se contente de leur recommander de vivre selon la

loi divine et de traiter tous leurs semblables comme des frères et des sœurs.

Tel est l'évangile de ce simple d'esprit, et, avec la double logique de la foi et de l'ignorance, il tire naïvement de ce principe d'amour des conséquences subversives de l'état et de la société. Il prétend, ce tailleur de pierre, réformer le monde en commençant par son village. Pour lui, c'est même là l'essentiel, car, naturellement, il est, lui aussi, millénaire à sa façon. Comme tous ces lecteurs solitaires du Nouveau-Testament, il a, durant les longues veillées d'hiver, peiné sur l'Apocalypse. Il attend la nouvelle Jérusalem : il en prépare l'avènement. Son apostolat n'a qu'un but : établir le règne de Dieu sur cette pauvre terre souillée par le vice et la misère. Dans l'autre vie ce croyant n'a qu'une foi incertaine. « Ce qu'il y a là-bas, s'écrie-t-il en montrant le ciel, je l'ignore. Je ne suis pas allé dans l'autre monde ; peut-être n'y a-t-il là que des tenèbres. » Aussi répète-t-il : « Il faut que le royaume de Dieu arrive ici-bas. »

Comment le réaliser, ce royaume de Dieu ? Pour un *moujik*, cela est simple : il n'y a qu'à établir la communauté, à supprimer la propriété, qui engendre l'envie, le vol, la haine. C'est le communisme par horreur du péché : la communauté détruira l'égoïsme. Les seigneurs, les riches doivent « restituer la terre. » Ils le feront d'eux-mêmes, quand on les aura convaincus ; car l'apôtre ne veut violenter aucun de ses frères : on ne force personne dans le royaume de Dieu. Pour opérer la grande révolution, il ne faut qu'un peu de lumière à l'esprit, un peu d'amour au cœur. De même que la propriété, Soutaïef réprouve le commerce et l'argent démoralisateur. Il avait 1,500 roubles d'économies, il les a distribués aux pauvres ; il avait de créances, il les a brûlées.

Avec la propriété et l'argent disparaissent les tribunaux devenus inutiles; puis les collecteurs de taxe et les fonctionnaires qui vivent aux dépens du peuple ; puis l'armée, car la guerre est supprimée, tous les hommes étant frères. Quand le *starchine* de sa commune vient exiger ses contributions, Soutaïef répond par des citations de l'Écriture. Le *starchine* se paie en saisissant une des vaches du contribuable récalcitrant. Traduit devant les tribunaux, le réformateur oppose aux lois des hommes la parole de Dieu. De même pour l'armée. Le dernier de ses fils, Ivan, est appelé au service : on lui ordonne de prêter serment ; le jeune conscrit allègue qu'il est défendu de jurer ; on lui commande de prendre un fusil, il refuse disant : « Il est écrit : tu ne tueras pas. — Imbécile ! lui objecte un chef bon enfant, il n'y a pas de guerre ; ton temps se passera à la caserne. » Tous les raisonnemens n'y font rien. On jette l'insoumis en prison ; on le met au pain et à l'eau ; il repousse toute

nourriture. Au bout de trois jours, pour ne pas le laisser mourir de faim, il fallut le tirer du cachot. On l'envoya à Schlusselbourg, dans une compagnie de discipline. Un des soldats de l'escorte du réfractaire, touché de ses discours, se convertit. N'est-ce pas là des traits dignes des Actes des martyrs? C'est que, à tant de siècles de distance, sujets du tsar ou sujets de César, c'est presque mêmes esprits et mêmes âmes.

Religion ou politique, toutes ces conceptions du paysan de Chevelino, nous les retrouverons, presque trait pour trait, chez le comte Tolstoï. Ce qu'enseigne le romancier, le *moujik* le met en pratique. Sur l'état et le gouvernement, un Soutaïef ne saurait avoir que des idées confuses. Sa politique est bien russe, inspirée à la fois de notions enfantines et de notions théologiques. Pour lui, il y a dans l'autorité les bons et les mauvais. Les mauvais, ce sont les fonctionnaires qu'il connaît, les *tchinovniks* de tout ordre qui lèvent les impôts et mettent en prison. Les bons, c'est le tsar qu'on ne voit pas, le tsar qui trône au loin. « Si le tsar savait ! » dit Soutaïef avec la foule de ses pareils. Un jour, il part pour Pétersbourg ; il veut « avertir le tsar. » Peine perdue, on ne le laisse pas approcher. L'infortuné réformateur est contraint de revenir à son village, s'accusant d'avoir péché par manque de persévérance. Soutaïef n'a que quelques centaines d'adeptes ; mais ils sont des milliers, les paysans qui, sans avoir le courage de l'appliquer, sympathisent avec sa doctrine ; ils sont légions, les prophètes innomés qui vont prêchant au fond du peuple un semblable évangile.

III.

Les simples, les primitifs ne sont pas les seuls tourmentés du besoin d'une rénovation religieuse. Il se rencontre aussi dans les classes supérieures, parmi les civilisés et les raffinés, des âmes affamées de vérité et dégoûtées de la fadeur des mets traditionnels que leur sert en ses lourds plats d'or le clergé officiel. Le cas du comte Léon Tolstoï n'est pas, dans son monde, un phénomène isolé. Sous ce rapport, la fin du XIXe siècle en a rappelé le commencement. Comme au temps de Mme de Krüdner et de Spéransky, la société pétersbourgeoise, à demi détachée de l'orthodoxie, semble parfois « possédée du besoin de croire à côté (1). » Et, de même que les contemporains d'Alexandre Ier se nourrissaient de Saint-Martin et de Swedenborg, c'est, le plus souvent encore, de l'étranger que les délicats font venir leur pâture spirituelle.

(1) M. E.-M. de Vogüé, *le Roman russe*, p. 31.

Le beau monde de Pétersbourg a, sur la fin du règne d'Alexandre II, donné un pendant à la *stunda* des *moujiks* du Midi. C'est ce qu'on pourrait appeler le *stundisme* des salons (1). Dans la résidence impériale, le remueur des âmes ne pouvait être un simple pasteur ou un vulgaire coloniste allemand. Un monde aussi blasé voulait un autre prophète. La parole de Dieu lui fut apportée par un lord anglais. C'était, chez lord Radstock, une vocation ; il avait commencé son apostolat dès le collège d'Eton ; il l'avait continué dans l'armée de la reine. Il s'était même à son passage fait entendre dans quelques maisons de Paris. C'est à Pétersbourg que ce missionnaire de qualité devait récolter la plus ample moisson. Il y fut vite à la mode : ses familières homélies faisaient concurrence aux séances des spirites fort en vogue au même moment. Il prêchait dans les soirées, ou au *five o'clock tea*, comme les prophètes populaires autour du *samovar*, dans les tavernes. C'était, d'habitude, en français, que lord Radstock instruisait les dames russes. Les sceptiques avaient beau jeu à railler le « lord apôtre (2). » Pour tomber sur le tapis des salons, la semence évangélique n'en levait pas moins.

Lord Radstock trouva un précieux auxiliaire dans un propriétaire russe, riche, élégant, renommé en sa jeunesse comme valseur, M. Pachkof. Une de ses anciennes danseuses me racontait qu'il avait un soir entrepris de la catéchiser durant une mazurka. A M. Pachkof se joignirent d'autres gentilshommes, notamment le comte Korf et jusqu'à un ancien ministre, le comte Alexis Bobrynsky.

Il serait injuste de ne voir dans le *pachkovisme* ou *radstockisme* qu'un caprice de la mode. Lord Radstock était apparu à Pétersbourg en 1878 et 1879, à une heure troublée, au début de la crise « nihiliste, » alors que nombre d'âmes dévoyées cherchaient autour d'elles un consolateur ou un guide. Ni lord Radstock ni M. Pachkof ne prétendaient inventer une doctrine. Ils évitaient les controverses dogmatiques, se bornant à commenter l'évangile. Une des causes du succès de cette sorte de *revival* mondain, c'est qu'il répondait à un besoin spirituel naguère encore trop négligé du clergé orthodoxe. Les prêtres délaissant la prédication, les laïques prêchaient à leur place.

Les *pachkovites* ne sortent pas de l'église ; ils montrent combien, faute d'autorité doctrinale, il y a de liberté pratique dans les murs de cette vieille église. En fait, l'enseignement de ces évangéliques orthodoxes a une teinte protestante, calviniste ; il repose sur

(1) Le *Stundisme* (de l'allemand *Stunden*, *Heures*) est une secte récente, à tendances protestantes, née dans les campagnes de la Nouvelle-Russie au contact des colons allemands, luthériens ou anabaptistes.

(2) *Lord Apostol*, titre d'un roman satirique du prince Mechtchersky.

la justification par la foi, ce qui les sépare des sectaires tels que Soutaïef, qui font consister toute la religion dans les œuvres. Les *radstockites* croient avoir l'assurance d'être sauvés quand ils se sentent en union intime avec le Sauveur. « Avez-vous Christ? demandait lord Radstock à chacun de ses auditeurs ; cherchez et vous trouverez. » Tandis que le lord anglais ne pouvait s'adresser qu'aux gens du monde, M. Pachkof a étendu son apostolat aux gens du peuple. Il recueillait, dans son hôtel de Pétersbourg, des personnes de toute condition, auxquelles ses amis et lui enseignaient à « chercher Christ. » C'était un phénomène nouveau en Russie que cette parole distribuée à la fois aux hommes du commun et aux hommes cultivés, si peu habitués d'ordinaire à se voir servir les mêmes alimens intellectuels. Des assemblées du même genre avaient lieu à Moscou, à Kazan et en d'autres villes, sous le patronage de dames qui se plaisaient à faire asseoir, dans leurs salons, les valets derrière les maîtres. Il ne suffisait pas à M. Pachkof d'évangéliser de sa bouche les ouvriers et les paysans, il faisait traduire pour eux de ces *tracts* chers aux piétistes anglais. Traités et sermons étaient répandus gratuitement par milliers d'exemplaires. M. Pachkof devint rapidement populaire parmi les dissidens. Les sectaires de passage dans la capitale allaient le voir. Les fils de Soutaïef expédiaient de Pétersbourg à leur père les brochures *pachkovites*. M. Prougavine en a rencontré au Caucase, dans l'Oural, en Sibérie.

Tant que le *radstockisme* était resté confiné dans les classes privilégiées, le gouvernement ne s'en était guère inquiété ; s'il est une liberté en Russie, c'est la liberté des salons. Il en fut autrement lorsque des corsages décolletés et des habits noirs la propagande passa à l'*armiak* et au *touloup*. Le peuple, avec sa logique naturelle, ne gardait pas toujours, vis-à-vis de l'église et du clergé, la déférence de bon goût que continuaient à leur témoigner des esprits dressés aux compromis de la vie mondaine. Il arriva, me racontait un de mes amis, que des paysans, qui avaient entendu M. Pachkof parler sur l'inutilité des cérémonies et des observances, n'eurent rien de plus pressé, en rentrant dans leur *izba*, que de jeter par la fenêtre leurs saintes images. Le gouvernement impérial ne tarda pas à prendre des mesures contre les aristocrates prédicateurs. M. Pachkof fut expulsé de Pétersbourg ; interné d'abord dans ses terres, il fut ensuite invité à voyager à l'étranger. Le comte Korf dut également quitter la capitale. La société de propagande, fondée par ces messieurs, a été dissoute en 1884 ; leur organe, la *Feuille évangélique du dimanche*, a été supprimé.

Le haut procureur du saint-synode, M. Pobédonostsef, n'a pas

traité ces apôtres en gants blancs avec beaucoup plus de ménagemens que les prophètes en peau de mouton. « Jusque dans la haute société, disaient ses rapports annuels, il s'est rencontré des insensés qui ont abandonné la foi de leurs pères pour des doctrines absurdes apportées par des sectaires de passage. » Non content de leur reprocher de troubler la foi des simples, M. Pobédonostsef les accusait de prêter un appui moral et matériel aux sectes du peuple, notamment aux *stundistes*. Le beau monde tient rarement, en Russie, contre la défaveur officielle. Le *pachkovisme* des salons est déjà en décadence. Les rigueurs du pouvoir ne semblent pas cependant avoir entièrement arrêté la propagande évangélique, en province du moins. En 1886, par exemple, le tribunal de Novgorod condamnait à la prison deux hommes coupables d'avoir prêché « l'hérésie de Pachkof. » L'année suivante, on signalait, dans la même région, un nouvel apôtre de la même doctrine (1). Le haut procureur se plaint, dans ses comptes-rendus, du prosélytisme de certains propriétaires (2). Quand la vigilance du laïque berger, préposé à la garde des âmes russes, écarterait du bercail tous les loups déguisés en brebis, nombreuses resteraient les ouailles infectées d'une sorte de protestantisme inconscient. Lord Radstock ne fût pas venu édifier l'aristocratie pétersbourgeoise que l'évangélisme à demi mystique, à demi rationaliste n'en eût guère été moins fréquent chez les orthodoxes du peuple ou du monde qui allument une lampe au-dessus des images saintes (3).

IV.

La parole de vie qu'appellent, des salons comme de l'*izba*, les affamés de justice et de vérité, est-ce à des étrangers de l'apporter à la sainte Russie? N'est-ce pas plutôt à des fils de sa chair? et, entre tous, qui en semblait plus capable qu'un de ses grands écrivains, qu'un Dostoïevsky ou un Tolstoï, un de ces magiques évocateurs d'âmes qui ont su fondre en eux-mêmes l'homme du peuple et l'homme civilisé, et exprimer tous les troubles et les tourmens de

(1) *Vestnik Evropy*, juin 1886, février 1887. Cf. mars 1888.

(2) Ainsi, dans le compte-rendu pour 1885, M. Pobedonostsef imputait l'apparition du *pachkovisme* dans le gouvernement de Voronège à la propagande de la veuve d'un général, Mme Tcherkof.

(3) Le *radstockisme* n'est pas le seul emprunt récent de la société russe à l'étranger On peut encore mentionner un petit groupe d'*irwingites*, avec leur bizarre hiérarchie d'apôtres, de prophètes, de pasteurs, d'évangélistes. La doctrine d'Éd. Irwing, née en Angleterre vers 1830, a été introduite à Pétersbourg par le docteur Dietmann. Ses adhérens ont un oratoire rue Serguievskaïa. On cite, parmi eux, la princesse D. K., sœur du gouverneur-général du Caucase.

la pensée russe? La révélation attendue, Dostoïevsky et Tolstoï ont l'un et l'autre essayé de la proférer; et tous deux ont, à leur manière, annoncé le même message d'amour. La foi vive de Dostoïevsky s'est épanchée en une sorte de mysticisme humanitaire d'une chaleur contagieuse, mais trop vague pour qu'on en puisse tirer un corps de doctrine. Il en est autrement de Tolstoï. Moins modeste ou plus naïf, il n'a pas craint de nous donner le code du nouveau christianisme. A ce titre, il a sa place dans la galerie des sectaires contemporains, entre le tailleur de pierre Soutaïef et le cordonnier Tikhonof, l'apôtre des *soupireurs* de Kalouga.

A vrai dire, le grand écrivain est, lui aussi, un primitif. C'est, en quelque façon, un *molokane* ou un Soutaïef qui a passé par l'université. Il connaît l'art, les littératures, les sciences de l'Occident; mais tout cela n'a point entamé son âme russe. Dans la sphère religieuse comme dans le domaine social, le grand écrivain est presque aussi ingénu qu'un Soutaïef. Lui aussi croit que la parole de salut, le talisman sacré qui doit guérir les plaies de l'humanité est encore à découvrir; et, pour le trouver, il lui semble qu'il n'y a qu'à prendre l'évangile et à bien lire. Lui aussi, en matière théologique ou économique, est un autodidacte, cherchant solitairement la vérité dans la nuit, à la lueur de sa lampe de pétrole. S'il n'ignore pas ce qu'ont fait les autres avant lui, il l'oublie volontiers. Peu lui importe que le monde déjà vieux ait peiné des siècles sur le saint livre et sur les éternelles énigmes; il a le goût du Russe pour la table rase. Il prétend tout apprendre par ses propres lumières, et se persuade aisément que tout est encore à trouver. Tolstoï s'étonne, un moment, d'avoir vu le premier ce que des millions de chrétiens avaient cherché avant lui; mais cela ne le fait pas douter de sa découverte. Il a la confiance de l'adolescent ou de l'homme du peuple qui croit qu'on peut tout découvrir et tout résoudre. Il se fait sa religion, *Ma Religion*, comme il dit; et comment la fait-il? — comme les réformateurs populaires.

C'est même méthode, mêmes procédés. Il ouvre l'évangile, et il l'interroge comme un livre nouveau tombé du ciel hier, y apercevant des vérités inconnues, des sens cachés. De même que Soutaïef, il a une cinquantaine d'années quand il s'avise de demander au vieux livre la véritable doctrine du Christ. La grande différence, c'est que, au lieu de se contenter des versions russe ou slavonne, il recourt à l'original, au texte grec. Il se souvient de ses études classiques, il s'aide des meilleurs dictionnaires; mais tout cet appareil scientifique ne change en réalité ni les procédés ni les résultats de son exégèse. Comme ses aînés du peuple, il suit le texte sacré verset par verset. Son interprétation est le plus souvent litté-

rale, et son érudition, parfois ingénieuse, lui sert uniquement à démontrer que le sens littéral est le seul acceptable. Peu lui importe que le christianisme, ainsi compris, cesse d'être la grande religion à la portée de tous, pour devenir une sorte de règle ascétique pratiquée par quelques élus. Le christianisme, tel que l'enseigne l'église, n'a pas transfiguré l'humanité; cela seul suffirait à condamner l'église; car, avec ses frères du peuple, ce que Tolstoï exige de l'évangile, ce n'est rien moins que la transformation radicale des sociétés humaines.

Tolstoï n'a pas toujours été religieux, ou il l'a été longtemps à son insu. Il avait seize ans quand un de ses camarades lui annonça que, au collège, on avait découvert qu'il n'y avait pas de Dieu. « Pendant trente-cinq années de ma vie, nous dit-il, j'ai été nihiliste dans l'exacte acception du mot, un homme qui ne croit à rien. » Comment s'est-il converti? Il l'a raconté dans sa *Confession* : ses romans seuls nous l'auraient laissé deviner. Pierre Bezouchof et Lévine nous ont fait assister à ses doutes et à ses luttes, en nous laissant pressentir d'où lui viendraient la paix et la lumière. Le pessimisme a été pour Tolstoï le fruit amer du nihilisme. L'idée de la mort l'obsédait; l'ombre de la mort se projetait pour lui sur toutes les joies de la vie. Comme Lévine, il a songé à se tuer. D'où lui est venu le salut? De là où il était venu à ses incarnations romanesques, du *moujik*.

Tolstoï avait remarqué que le mystère de la vie semble plus obscur aux gens du monde qu'aux gens du peuple. L'énigme qui tourmente l'homme instruit n'existe pas pour des millions de créatures humaines. Elles en ont trouvé le mot sans effort, sans l'avoir cherché. L'évangile ne l'a-t-il pas dit : « Il a été caché aux sages ce qui a été révélé aux enfans et aux simples. » Ce que nulle science n'eût pu lui apprendre, « le sens de la vie et de la mort, » une vieille paysanne, sa nourrice, le savait; elle avait la foi et ne connaissait aucun doute. Telle est l'idée maîtresse de Léon Nikolaïévitch, idée encore bien russe. Pour comprendre la vie, il n'y a qu'à se mettre à l'école des simples. Pareil à ses héros, Tolstoï a pris pour initiateur un *moujik*. Il a, comme eux, rencontré son paysan révélateur. Mais en revenant à la religion, Tolstoï ne revient pas à l'orthodoxie; et, en cela encore, il est l'élève de nombre de paysans. Le secret de la vie est tombé des lèvres de Jésus, mais l'église, dépositaire de sa parole, l'a dénaturée. Le christianisme du Christ a disparu sous les menteurs commentaires de ses interprètes officiels; il était plus difficile à retrouver que si l'évangile ne nous fût parvenu qu'à demi effacé ou brûlé, parmi ces manuscrits de Pompéi réduits en cendres.

Qu'a-t-il donc découvert, ce Sarmate, que ni Grec, ni Latin, ni Germain n'aient aperçu avant lui? Il a découvert la morale évangélique enfouie, depuis quinze cents ans, sous l'amas des compromis mondains. Il a lu le Sermon sur la montagne, et il a vu que le fondement de la foi chrétienne, c'est de ne pas résister aux méchans. Ces conseils de perfection, d'une sublimité déconcertante pour la nature humaine, Rome et Byzance n'osaient en recommander la mise en pratique qu'à l'ombre des cloîtres, aux exilés volontaires du siècle; le Russe l'impose à chaque chrétien. C'est en eux qu'il fait consister tout le christianisme. La clé de la doctrine est la parole de saint Matthieu : « Vous avez entendu qu'il a été dit : œil pour œil, dent pour dent; et moi je vous dis de ne point résister au mal qu'on veut vous faire (1). » Ne pas résister aux méchans, tel est le « pivot » de l'enseignement de Jésus, « le centre » de sa doctrine. Tendre l'autre joue, voilà le précepte essentiel, la règle positive prescrite par le Maître. Après cela est-il possible de se dire chrétien, et d'avoir une police et des prisons? Est-il possible de confesser Jésus-Christ et, en même temps, de « travailler, avec préméditation, à l'organisation de la propriété, des tribunaux, de l'état, des armées? d'organiser, en un mot, une existence contraire à la doctrine de Jésus (2)? »

Jésus a dit : « Ne jugez pas; » et Tolstoï, appuyé sur le texte grec, prouve que cette prohibition ne peut avoir qu'un sens : n'ayez pas de tribunaux. Jésus a dit : « Ne tuez pas; » et cela ne peut s'entendre que d'une manière : n'ayez pas d'armée, ne faites point la guerre. Jésus a dit : « Ne jurez pas; » et cela signifie : ne prêtez serment ni aux tribunaux ni au tsar. Et ainsi de suite de tous les conseils évangéliques érigés en préceptes absolus, en nouveau décalogue imposé aux peuples non moins qu'aux individus. Le mystérieux parrain du *Filleul* lui apprend qu'on ne détruit pas le mal dans le monde par la justice, par la prison ou l'échafaud; que le mal se multiplie par le mal; que plus les hommes le poursuivent, plus ils l'accroissent. *Ivan l'imbécile* nous fait voir qu'une nation qui ne se défend pas n'a rien à craindre de ses voisins. Pour désarmer les envahisseurs, le peuple envahi n'a qu'à tout leur livrer. Que le Russe se tienne en paix, ni le Turc ni l'Allemand ne le molesteront.

L'évangile ainsi entendu est la négation de l'état, de la société,

(1) Saint Matthieu, ch. v, 38-39.

(2) Tolstoï, *Ma Religion*. Cette propension à prendre à la lettre les conseils du Christ est ancienne sur la terre slave. A en croire la *Chronique de Nestor*, Vladimir, le Clovis russe, répugnait, après sa conversion, à faire justice des brigands : « J'ai peur de pécher, » répondait-il aux évêques.

de la civilisation. Tolstoï n'en a cure. Il ne porte guère plus d'intérêt à l'état que le *raskolnik*, qui voit dans l'état le royaume de l'enfer. En vrai Russe et en Vieux-Russe, il ne recule devant aucune conséquence de sa doctrine. Pour l'auteur de *Ma Religion*, église, état, culture, science, ne sont que des idoles creuses, condamnées par Jésus, par les prophètes et tous les vrais sages, « comme le mal, comme la source de perdition. » Il croit, à sa façon, au règne de Satan. Il veut, lui aussi, détruire cette société maudite et renouveler la face de la terre. Pour cela, il suffit d'appliquer les préceptes évangéliques. Les hommes n'ont qu'à vivre en frères: ils réaliseront ici-bas le royaume de Dieu qui n'est que la paix parmi les hommes.

Sont-ce là des idées nouvelles sur la terre russe? Ne reconnaissons-nous point, dans l'enseignement du grand écrivain, ce que nous avons maintes fois rencontré chez d'obscurs réformateurs de village? N'est-ce point, par exemple, ce que balbutiaient, à leur manière, *molokanes* ou *doukhobortses*, ce qu'ils ont essayé de réaliser dans leurs colonies de la Molotchna? Ne prétendaient-ils pas, eux aussi, établir ici-bas le règne de Dieu en fondant la fraternité et l'égalité? N'ont-ils pas, longtemps avant Tolstoï, prohibé le serment et déclaré que les enfans de Dieu n'avaient que faire des tribunaux et des lois humaines? N'avaient-ils pas déjà condamné la guerre et l'état militaire, d'accord en cela avec des chrétiens de tout temps et de tout pays, des *quakers* anglais aux *mennonites* allemands? Car il y a bien des vieilleries dans toutes ces nouveautés; s'il est quelque chose de propre à Tolstoï, ce n'est guère que l'accent de tendresse de sa charité. Et cette tendresse même se retrouve chez nombre de ses émules du peuple. Des *moujiks* ont prêché avant lui que tout le christianisme était dans l'amour. Pour savoir « ce qui fait vivre les hommes, » Soutaïef n'a pas attendu la révélation du prophète d'Iasnaïa-Poliana. Entre le paysan de Tver et l'ancien seigneur, la ressemblance est grande. C'est au fond même doctrine, et si l'un a emprunté a l'autre, ce n'est pas le paysan.

Tolstoï a vu Soutaïef; il l'a consulté sur les maux du peuple; il a appris de lui le secret d'être utile aux misérables (1). Singulière rencontre que celle du *moujik* inculte et de l'aristocratique écrivain, dans le pays du monde où il y a le plus d'intervalle entre les deux extrémités de la société! Tolstoï ne l'a point caché : celui des deux qui a le plus reçu, c'est lui; et que pourrait, d'ailleurs, un homme du monde enseigner à un homme du peuple? Ce que le gentilhomme civilisé formulait dans son cabinet en belles maximes, le tailleur de

(1) *Que faire?* p. 185.

pierre l'avait déjà mis en pratique. La vie plus encore que la parole de Soutaïef a été, pour Tolstoï, une révélation. Il savait que le fils de Soutaïef s'était laissé mettre au cachot plutôt que de porter un fusil et de prêter serment. Il savait que Soutaïef ne souffrait ni clôture ni serrure, qu'il laissait ses granges et ses armoires ouvertes, et que, lorsqu'on le volait, son premier soin était de mettre ses voleurs en liberté. Soutaïef a été le maître; Tolstoï, le disciple, l'évangéliste ou le docteur qui tient la plume et expose la doctrine : il a été le Platon du rustique Socrate.

Autre ressemblance entre Tolstoï et maints apôtres du peuple. Pour prendre à la lettre le Sermon sur la montagne, Tolstoï, comme Soutaïef, comme les *molokanes*, n'en est pas moins rationaliste à sa manière. De même que Soutaïef, il s'inquiète peu du dogme. Sa religion n'a en vue que la vie. Soutaïef ignore ce qu'il y a là-bas, derrière le ciel; Tolstoï nie catégoriquement la vie future. En devenant chrétien, il est resté nihiliste. Il n'admet, pour l'homme, d'autre immortalité que celle de l'humanité. A l'en croire, le vrai christianisme n'en connaît pas d'autre. Jésus, dit-il, a toujours enseigné le renoncement à la vie personnelle; or la doctrine de l'immortalité individuelle, qui affirme la permanence de la personnalité, est en opposition avec cet enseignement. La survivance de l'âme à la mort n'est, comme la résurrection des corps, qu'une superstition contraire à l'esprit de l'évangile.

D'accord avec Soutaïef, avec les *doukhobortses* et tant d'autres, Tolstoï place le salut en cette vie. C'est ici-bas qu'il prétend construire la Jérusalem divine. Il n'attend pas pour cela que le Christ descende sur les nuées; il ne croit ni aux prophéties, ni aux miracles. Il est millénaire, mais à la façon de Comte ou de Fourrier. La différence, c'est que la clé de son paradis, il ne la demande ni à la science, ni à la richesse, ni à la politique, les sachant impuissantes pour le bonheur. La transformation de l'humanité, il ne l'espère que de la transformation intérieure de l'homme; et, en cela, il est assurément plus sage que la plupart des réformateurs qui raillent ses utopies. De même que ses humbles frères du peuple, il cherche la route des *Eaux-Blanches*, des mystérieuses *Bélovody*, où il n'y a ni pope, ni *ispravnik*, ni collecteur d'impôts, ni capitaine de recrutement. Cet Eldorado, il peut se vanter d'en avoir découvert le chemin. Pour rentrer au paradis retrouvé, l'humanité n'aurait qu'à le suivre; elle n'a qu'à quitter le péché et à pratiquer l'amour. Si les hommes vivaient en frères, ils n'auraient besoin ni de gendarmes, ni de soldats, ni de tribunaux. L'erreur est de croire que l'humanité en masse puisse jamais suivre l'étroit sentier du renoncement, et tout un peuple passer par la porte basse de l'abnégation.

Ce que Tolstoï oublie trop, c'est la nature humaine, ou, ce qui

revient au même, c'est le vieux dogme de la chute, qui symbolise les misères et les faiblesses de notre nature. Il semble parfois croire à la bonté native de l'homme, croire qu'il suffirait de le délier de tout lien pour le rendre bon. Dans sa confiance en la discipline intérieure, il ne tolère de contrainte d'aucune sorte. Ce que les croyans n'attendent que de la grâce, il semble l'attendre de la nature, que toute sa doctrine violente.

Quel est l'idéal politique et social de ce mystique, qui prétend imposer aux hommes une vie si contraire à tous les appétits du vieil homme? C'est, à bien des égards, le retour à l'état de nature, après avoir, il est vrai, extirpé de l'homme de la nature les plus invétérés des instincts naturels. L'humanité doit renoncer à tout ce qui fait l'honneur, la beauté, la sécurité de la vie. Tolstoï reprend le paradoxe de Rousseau. Seulement, chez lui, l'être abstrait des philosophes du XVIIIe siècle est devenu un être vivant ; « l'homme de la nature » a pris corps dans le *moujik*. Comme Rousseau, Tolstoï croit que, pour être heureux, les hommes n'ont qu'à s'émanciper des besoins factices de la civilisation. Ne lui objectez pas le progrès, l'industrie, les sciences, l'art : autant de grands mots vides. Son dédain de la civilisation, pour laquelle il a des traits plus durs que Jean-Jacques, Léon Nikolaïévitch ne le puise pas dans sa misanthropie ou dans les déceptions de son amour-propre, mais dans sa compassion pour la souffrance humaine. Avec nombre de réformateurs populaires, il se persuade que la pauvreté des uns provient de l'opulence des autres ; qu'accorder à ceux-ci le superflu, c'est enlever à ceux-là le nécessaire. Pour lui aussi, tout homme qui vit de ses revenus est un parasite, « pareil au puceron qui dévore les feuilles de l'arbre qui le porte. » Pour lui aussi, l'intérêt de l'argent est une iniquité. Il n'a pas assez de sarcasmes pour « ce rouble fantastique » dont on rogne chaque année quelques kopeks sans l'épuiser jamais. Il va plus loin, il bannit de sa république l'argent, qui permet à l'homme de s'approprier le travail d'autrui et qui a rétabli un nouvel esclavage plus dur que l'ancien, l'*esclavage impersonnel*, plus inhumain que l'esclavage personnel. Si chaque famille ne peut produire ce qu'elle consomme, il veut que les produits soient échangés en nature.

Tout homme doit vivre du travail de ses mains, « à la sueur de son front, » dit l'Écriture. Ici encore, Tolstoï renchérit sur Rousseau ; mais, pour lui, le travail n'est pas seulement un devoir, c'est un remède moral, c'est l'agent du salut. Encore une idée qui lui est commune avec maint sectaire du peuple. Les *molokanes* aussi érigent le travail en devoir religieux, affirmant « qu'il est aussi indispensable à l'homme que le pain et l'air (1). » On a dit que Tolstoï préconisait le travail manuel comme un contrepoids au travail cérébral, comme une sorte d'exercice ou de sport, par hygiène, pour

maintenir l'équilibre de l'être humain. Ce n'est ni son unique ni son principal motif. Cet ouvrier de la pensée affiche pour le travail musculaire l'estime et le goût exclusifs du bas peuple. Tel de ses contes raille avec âpreté le stérile labeur de la tête. Le travail par excellence est le travail de la terre; tous les hommes devraient en vivre. Cela encore est bien russe. Tolstoï a publié, à ses frais, un opuscule d'un *sabbatiste*, où il est démontré, d'après la Bible, que tout homme doit remuer la terre au moins trente-cinq jours par an. Le travail industriel, non moins malsain pour l'âme que pour le corps, devrait être aboli, et les villes supprimées. Tolstoï a pour ces Babylones impures la répulsion de l'*errant*. Il faut quitter les villes où « l'on consomme sans produire » pour vivre aux champs, en renonçant à tous les besoins artificiels de la vie urbaine. Le problème du paupérisme est simple; Soutaïef l'a résolu d'un mot : il n'y a qu'à répartir les pauvres des villes entre les *izbas* des paysans.

Sa doctrine, le réformateur l'a mise lui-même en pratique, autant que peut le faire un Russe de sa classe. S'il n'a pas distribué ses biens aux pauvres, c'est par scrupule de père de famille, et aussi parce que l'aumône ne sert d'habitude à rien ; ce n'est pas avec de l'argent qu'on peut secourir son prochain. Tolstoï vit à la campagne; il laboure, il fane, il moissonne de ses mains, et sa robuste santé s'en trouve bien; car il n'a rien d'un détraqué ou d'un névropathe, ce romancier philosophe. Ce n'est pas, comme Dostoïevsky, un épileptique. De même que le paysan russe, il a son métier pour l'hiver. Il fait des bottes qui se vendent bien. Un jour, chez un de ses amis, il en découvrit une paire dans une vitrine, avec cette étiquette : *Bottes faites par le comte L. Tolstoï.* » Cela refroidit quelque peu son goût pour l'alène. Il n'est pas seulement cordonnier, il sait encore réparer les poêles. Mais c'est toujours la terre qui garde ses préférences : la large main qui a écrit *Guerre et Paix* se délecte à conduire la charrue. Pour prendre en pitié les faiseurs de livres, Tolstoï n'a pas cependant jeté la plume. Il ne sème pas seulement le seigle ou l'avoine, il est aussi un semeur d'idées, un laboureur d'âmes. Il se plaît à défricher les esprits incultes de ses frères du peuple; les vérités qu'il a découvertes, il les répand à poignées sur les champs vierges de la Russie paysanne.

V.

On a rapproché Tolstoï de Schopenhauer. On a trouvé à sa doctrine une saveur indoue, comme si tout l'effort religieux de la Russie aboutissait à une sorte de bouddhisme chrétien. Cela est

(1) Voyez Iouzof, *Rousskiié Dissidenty*, p. 160.

vrai et cela est faux. Par le pessimisme de son point de départ, par son indifférence pour tout progrès et son exaltation des humbles, par sa philosophie du renoncement et sa religion de charité sans Dieu, par son dogme débilitant de la non-résistance au mal, Tolstoï touche au bouddhisme. On dirait que le réformateur de Toula est né sur les croupes fabuleuses du mont Mérou. Mais la ressemblance est presque tout entière dans le dogme, dans les notions théoriques. Nulle part, mieux qu'en cette similitude de croyances et de systèmes, n'éclate la divergence de l'esprit russe et du génie de l'Inde. Tolstoï a beau chercher la délivrance dans le dépouillement de la personnalité, au moment où il semble près de s'abîmer dans le bouddhisme, il lui tourne résolument le dos par sa conception de la vie pratique.

Le modèle de l'énergique moissonneur de Iasnaïa-Poliana n'est pas le fakir émacié ou le *richi* accroupi en méditation solitaire, immobile, l'œil fixé sur son nombril. Pour interdire de résister aux méchans, il ne recommande ni la passivité, ni l'ataraxie. Sa doctrine est mystique plutôt qu'ascétique; elle préconise l'action, non la contemplation (1).

Ce Russe échappe au bouddhisme par l'amour du travail, de l'effort, du labeur musculaire. A cela seul se reconnaîtrait l'homme du Nord. S'il enseigne la fuite des villes et le renoncement aux commodités de la vie, ce n'est pas pour emmener ses disciples faire pénitence au désert, ou les vouer, dans une étroite cellule, aux austérités et à la prière. C'est encore moins pour qu'ils aillent, dans les grottes des *viharas*, anticiper sur le repos du *nirvâna*. Tolstoï semble faire peu de cas des jeûnes et des oraisons. De même, lui si enclin à prendre les conseils évangéliques à la lettre, il ne prêche pas le célibat; il n'est pas, comme le *skopets* ou comme Schopenhauer, l'ennemi de la génération. Il se contente d'enjoindre à chaque homme de n'aimer qu'une femme. Pour lui, l'affranchissement des maux de la vie est dans l'action, dans le développement de l'énergie physique, pour ne pas dire de l'énergie animale. Heureuse inconséquence! Par une sorte de duperie du tempérament septentrional, ce Slave, en route pour le quiétisme, aboutit à la loi du travail, à la rédemption par le travail.

Ce n'est point la seule différence, on pourrait dire la seule opposition, entre le « tolstoïsme » et le bouddhisme. Les deux doctrines diffèrent presque autant par la notion du salut que par les voies

(1) Ce goût de l'action est d'autant plus à remarquer chez Tolstoï, qu'aucun contemporain ne s'est plus observé et analysé lui-même, qu'aucun n'a été davantage le spectateur de sa propre pensée, de ses propres sentimens, état de conscience qui semble paralyser l'activité et la volonté.

du salut. Le bouddhiste, et en général l'Asiatique, a surtout en vue le salut de l'individu, la délivrance personnelle. Tolstoï, comme la plupart des Russes, songe surtout au salut des hommes, à la délivrance de la collectivité, à la régénération de la société; et cette œuvre de salut, il prétend l'accomplir sur cette terre, dans cette vie, qui ne lui paraît mauvaise qu'autant qu'elle n'est pas sanctifiée par l'amour.

La doctrine de Tolstoï est peut-être moins une sorte de bouddhisme chrétien que de nihilisme chrétien. Chez lui, ce n'est pas seulement le théologien ou le philosophe qui est nihiliste, c'est aussi le politique, le réformateur social. De même que Soutaïef, il n'est, si l'on peut accoler les deux mots, qu'un nihiliste évangélique. Sur bien des points, il est d'accord avec les nihilistes révolutionnaires, qui, eux aussi, sont, à leur façon, des hommes de foi. « Sauf son aversion pour la lutte (et encore pareil sentiment s'est-il rencontré chez plusieurs de nos amis), les idées de Tolstoï sont fort voisines des nôtres, » me disait un réfugié russe. Lavrof a écrit un article pour le démontrer (1). Et, en vérité, peu de niveleurs rêvent autant de démolitions que cet apôtre de la charité. Il dépasse souvent les Bakounine et les Kropotkine. Aucun de ses compatriotes n'a été plus dur pour le capital. Aucun n'a été plus fermement internationaliste. « Ce qui me paraissait honteux et mauvais, lit-on dans *Ma Religion*, le renoncement à la patrie et le cosmopolitisme, me paraît bon et grand. » Sur l'armée, sur la justice, sur la loi, il a les principes de Kropotkine. Avec lui, il croirait volontiers que le moyen de supprimer le crime serait de raser les prisons et de brûler les codes. Que l'on compare deux livres parus en français la même année (1885), *Ma Religion*, de Tolstoï, et les *Paroles d'un révolté*, de Kropotkine : les conclusions sont analogues. Quoi

(1) Parmi les révolutionnaires russes, il s'en est rencontré dont les idées sur l'emploi de la force contre le mal ressemblaient singulièrement à celles de Tolstoï. Vers 1875, au début de la crise nihiliste, il s'était formé un groupe dont les chefs, Tchaïkovsky et Malikof, tout en rejetant les pouvoirs établis, réprouvaient toute mesure de violence. Ils donnaient à leur doctrine un caractère religieux, prêchant la divinisation de l'homme, ou, comme ils disaient, la religion de l'humanité divine : *Religuia bogotchelovetchnosti*. D'après eux, le Dieu, vainement cherché au ciel, est en nous; tout homme a au fond de son moi l'être absolu, tout homme est Dieu. Faire violence à un être humain est un sacrilège, de même que le soumettre à une loi est un sacrilège. Enseigner aux hommes leur divinité est la seule voie de salut. Aux violences du pouvoir, les persécutés ne doivent opposer que l'affirmation de leur divinité. Pour transformer la société, il n'y a qu'à donner conscience aux hommes de leur dignité divine. On voit que les idées de ces « hommes-dieux » rappelaient celles des *doukhobortses*, en même temps qu'elles anticipaient sur celles de Tolstoï. Les « hommes-dieux » n'existent plus aujourd'hui à l'état de groupe. Un de leurs initiateurs, Malikof, est redevenu orthodoxe.

d'étonnant? le prince révolutionnaire et le théosophe athée sont tous deux des voyans et des croyans. Ils ont eu la même vision. Non moins que Bakounine ou Kropotkine, Tolstoï est anarchiste ou partisan de « l'an-archie. » Une société amorphe ne l'effraierait pas. Détruisez tous les gouvernemens : de ce qu'on appelle le désordre sortira « un ordre libre. » Il en ferait volontiers l'expérience pour les peuples, comme il l'a faite pour son école de Iasnaïa-Poliana. Une fois livrés à eux-mêmes, les hommes, comme ses petits *moujiks*, feraient régner parmi eux la justice et la paix (1).

Ici encore, entre ce nihiliste et les autres, il y a une différence capitale. Ce n'est pas seulement la dynamite en moins, c'est que toutes les espérances de Tolstoï portent sur une chose dédaignée de la plupart des socialistes : la religion et la fraternité chrétienne. Pour élever l'humanité jusqu'au nouveau paradis, il a un levier, l'évangile. A qui saurait éliminer l'intérêt personnel, il serait aisé de refaire une autre société, une autre économie politique. Par là même, ce visionnaire religieux est moins chimérique que nos utopistes révolutionnaires. Son rêve de régénération sociale, il dépendrait de l'humanité de le réaliser. Pour faire de cette misérable terre une demeure céleste, les hommes n'auraient guère qu'à mettre en pratique le Sermon sur la montagne. Ce qui est chimérique, devons-nous répéter à Tolstoï, ce n'est pas votre panacée évangélique, c'est l'espoir de la faire adopter de tout un peuple, fût-ce votre bon et grand peuple russe. N'importe, Tolstoï a raison dans sa folie. Les fous, peut-il dire, sont les hommes assez aveugles pour refuser de le suivre.

Malgré ses illusions et ses outrances, la doctrine de Tolstoï est d'un esprit sain. La terre promise éternellement rêvée, il la cherche au dedans de l'homme plutôt qu'au dehors. Il sent l'impuissance des révolutions, l'insuffisance des lois et de la science elle-même pour transformer les sociétés. Il professe que, pour supprimer la misère, il faut supprimer le vice. Il affirme que tout progrès social doit avoir pour principe un progrès moral. Par là son enseignement est bienfaisant. Ce démophile n'est pas un adulateur du peuple. Il lui prêche l'émancipation par la conversion. En histoire, il est vrai, dans la guerre comme dans la paix, il ne croit qu'au peuple, aux masses obscures, aux forces inconscientes, aux infiniment petits (2). Il est étranger au culte des héros : l'esprit russe, dit-il, ne reconnaît guère de grands hommes. A ses yeux, c'est le

(1) Comparez l'*École de Iasnaïa-Poliana* à *Ma Religion*.

(2) C'est ce que M. Albert Sorel a fort bien montré dans une conférence sur *Tolstoï historien*.

soldat qui gagne les batailles ; le général n'y est pour rien. Mais, pour attribuer toutes les grandes choses au peuple et à l'homme du peuple, il n'a garde d'en faire un dieu. Il est aussi réfractaire à l'idolâtrie démocratique qu'au *heroes-worship*.

S'il l'exalte en face de l'homme civilisé, ses portraits du *moujik* n'ont rien de flatté. Ses paysanneries ne sont pas des idylles; ses paysans semblent, le plus souvent, ce que M. Taine appelait un jour : des pochards mystiques. Qu'on lise *la Puissance des Ténèbres*, Tolstoï montre ses villageois « englués dans le péché, » pareils à des brutes abjectes. Par où se relève ce *moujik* qu'il se plaît à rabaisser en même temps et à offrir en modèle ? Par la charité, par la foi. Son héros favori est Akim, le vieux paysan vidangeur, dont toute parole est un bégaiement ; plus l'homme semble bas et borné, plus Tolstoï a de joie à faire éclater chez lui ce qui fait la vraie grandeur de l'homme, le sentiment moral. Au fond des ténèbres opaques qui pèsent sur ses paysans, il aime à faire briller la petite lueur de la conscience, pâle veilleuse qui tremble dans la nuit de leur âme. C'est là, dans leur cœur, qu'est le principe de la régénération des misérables ; de là seulement peut leur venir la vraie lumière.

L'apostolat du peuple, telle est la mission que Tolstoï semble avoir donnée à sa verte vieillesse. Lui aussi « est allé au peuple ; » il s'est plu à en partager la vie et les labeurs ; mais plus heureux que les révolutionnaires ses prédécesseurs, il a su parler la langue du *moujik* et s'en faire comprendre. Il est allé au peuple, non pour attiser ses haines et ses convoitises, mais pour lui apprendre l'amour et le sacrifice. Racine, ayant renoncé au théâtre, versifiait des tragédies bibliques que les jeunes filles nobles jouaient devant le grand roi. Tolstoï, ayant renoncé au roman (1), écrit des contes populaires qu'il fait vendre par des colporteurs quelques kopeks, sans accepter aucun droit d'auteur. « Naguère, disait-il en 1886 à M. Danilevsky, nous comptions en Russie quelques milliers de lecteurs ; aujourd'hui, ces milliers sont devenus des millions, et ces millions d'hommes sont là, devant nous, comme des oiseaux affamés, le bec ouvert, et nous disent : « Messieurs les écrivains, jetez-nous quelque nourriture, à nous qui avons faim de la parole vivante. » Et lui, l'auteur de *Guerre et Paix*, il leur donne la becquée, distribuant à ces humbles la pâture qui leur convient, des contes et des légendes. Il s'en vend des millions d'exemplaires ; c'est que Tolstoï

(1) Ses admirateurs se réjouissent, me dit-on, de ce qu'enfin il a entrepris un nouveau roman où il montrerait la folie, ou mieux la sottise de l'amour. Puisse cette nouvelle être vraie !

parle au peuple selon le cœur du peuple. Il a dans ses légendes adopté les croyances de ses nouveaux lecteurs ; son rationalisme ne bannit plus les miracles et le surnaturel. Alors même que, chez lui, l'écrivain semblait mort dans le chrétien, il a ouvert aux lettres russes une veine nouvelle, nationale à la fois et populaire. Au point de vue même de l'art, à ce point de vue inférieur et païen dont il rougirait d'avoir souci, ses œuvres morales ne sont pas sans beauté. Il a retrouvé la parabole évangélique, ce qui n'était guère permis qu'à un Russe écrivant pour des Russes. En travaillant à l'édification de ses frères, il a fait, malgré lui, œuvre d'artiste.

Ce ne sont plus les grands écrivains qui accomplissent les révolutions religieuses. Léon Nikolaïévitch a peut-être moins de disciples que les apôtres en kaftan ou en touloup. Sa doctrine manque trop d'ossature dogmatique pour servir de squelette à une secte, à une église. Rares sont les adeptes qui mettent ses préceptes en pratique. Çà et là, quelques propriétaires essaient, à son exemple, de vivre en paysans sur leur bien seigneurial. Pour ne pas se convertir à *sa religion*, la Russie n'en ressent pas moins l'influence de l'enseignement de Tolstoï. Sous leur légère enveloppe de moralités et de légendes, les idées de Léon Nikolaïévitch ressemblent à des graines ailées emportées au loin par le vent. Offert sous cette forme enfantine et revêtu d'un merveilleux naïf, le « tolstoïsme, » ramené à une sorte de poème de charité et de fraternité, reprend une vérité idéale, ne fût-ce que cette antique et banale vérité, que ni la science, ni le progrès matériel, ni l'argent, ni les machines ne possèdent le secret du bonheur. C'est là une vieillerie qu'il est bon à un peuple de s'entendre rappeler à un soir de siècle ; et, pour le faire en des contes d'enfans, l'auteur du *Filleul* n'est pas tombé en enfance.

VI.

Si nous nous sommes attardé aux rêveries des réformateurs russes, ce n'est point que du *moujik*, ou de l'écrivain de génie, nous attendions ni renaissance religieuse, ni rénovation sociale. De cette broussaille de sectes, enchevêtrées comme des ronces, rien n'annonce qu'il doive jamais sortir un arbre de haute tige, aux branches assez larges pour abriter un monde.

La Russie, il est vrai, nous apparaît comme un laboratoire d'idées religieuses aussi bien que de réformes sociales. Pourquoi ne s'élaborerait-il pas, dans la cervelle ou dans le cœur de ses rustiques prophètes, un moderne évangile que d'ignorans apôtres viendront,

dans un ou deux siècles, prêcher à l'orgueilleuse Europe ? Russe ou étranger, plus d'un penseur croit la Russie appelée à une haute mission religieuse. Son génie mystique, sa soif de vérité vivante, le tour de son imagination, l'audace juvénile de sa pensée, son goût des expériences hardies, la foi de son peuple, « sa défiance instinctive de l'intelligence humaine, son mépris de l'abstraction et de tout ce qui n'est pas application directe à la vie morale ou matérielle (1), » autant de traits de caractère qui semblent marquer sa vocation. L'idéal de ce peuple, — il est de ceux qui en ont encore, — est religieux à la fois et social ; chez lui, le divin ne se sépare pas de l'humain. C'est par la religion que semble devoir se réaliser « l'idée russe, » cette vague idée nationale entrevue confusément par les patriotes. Où trouver ailleurs, pour cette énorme Russie, un rôle historique en rapport avec sa grandeur territoriale ? Dans les champs de la philosophie, de l'art, de la politique même (1), presque tout a été dit, presque tout a été tenté. La dernière venue des nations de l'Europe a peu de chances de supplanter ses aînées et d'apporter au monde une révélation nouvelle. Le champ de la religion étant plus mystérieux, et les derniers siècles en ayant moins remué le fond, on peut croire que les découvertes y sont plus faciles. Ce n'est peut-être là qu'une apparence. Une rénovation religieuse pourrait bien être, en réalité, aussi malaisée qu'un renouvellement de la philosophie ou de la politique. Quand l'ère des grandes révolutions spirituelles ne serait point irrévocablement close, quand une foi nouvelle pourrait, aujourd'hui encore, monter des profondeurs du peuple aux couches civilisées, rien n'assure que la Russie en doive être l'initiatrice. Elle semble, il est vrai, cette énigmatique Russie, en quête de nouvelles formules religieuses aussi bien que de nouvelles formes sociales ; mais est-ce la seule nation travaillée de ce besoin de renouveau ? Et quand l'humanité entière le ressentirait, serait-ce bien une raison pour qu'il fût à la veille d'être satisfait ? La parole de vie que réclame impatiemment le monde moderne, le ciel peut tarder longtemps à la lui faire entendre.

Cette parole suprême dont l'humanité lasse a soif est-elle encore à dire ? Et si elle a été dite, il y a quelque deux mille ans, n'a-t-elle pas été commentée de toute façon, au point qu'il est malaisé d'en tirer un sens nouveau ? La Russie peut-elle prétendre, comme Tolstoï et Soutaïef, que jusqu'à elle le christianisme est demeuré incompris ? Peut-elle seulement se flatter de lui rendre sa jeunesse,

(1) Vladimir Soloviéf.

(2) Voyez l'*Empire des tsars et les Russes*, t. II, conclusion.

ou va-t-elle, après dix siècles, lui trouver une forme nationale en dehors des vieux moules traditionnels ? Cela même est malaisé.

Une ambition reste permise à ce peuple de foi, c'est moins d'inventer un nouveau type de christianisme que de s'approprier l'esprit évangélique. C'est par là surtout que la Russie pourrait être originale, par là qu'elle pourrait étonner notre Occident vieilli, en train de redevenir à demi païen. Ainsi le comprennent d'instinct nombre de ses réformateurs lettrés ou illettrés ; presque tous ont moins de souci du dogme que des vertus évangéliques. Leur idéal, souvent inconscient, est d'appliquer la morale du Christ à la vie publique non moins qu'à la vie privée, aux rapports entre les groupes humains et les peuples aussi bien qu'aux rapports entre les individus. Les questions sociales ou politiques, les questions internationales mêmes, ces croyans voudraient les résoudre par la charité et la mansuétude. Ce qu'ailleurs ont vainement rêvé des saints ou des sages, ce qu'ont en vain tenté des rois et des inquisiteurs à l'aide du chevalet et du bûcher : bâtir un état chrétien, ce peuple chrétien n'en désespère point, et, pour y réussir, il ne compte que sur l'amour. Ne raillons point sa jeunesse. Faire passer l'évangile dans la vie d'une nation, en extraire, pour ainsi parler, la vertu sociale, en faire sortir le règne de l'humaine fraternité et de la paix divine : heureux le peuple qui s'attribuerait une telle mission, et mal inspiré qui l'en découragerait ! Mais alors même gardons-nous des utopies millénaires. La terre ne sera jamais un paradis. Sa vision de justice et d'amour, le Russe ne la verra jamais pleinement réalisée. Cela ne saurait être donné à des êtres de chair et de sang.

Quelques Russes (et Tolstoï est peut-être de ceux-là) semblent croire que la vocation de la Russie est de sauver le christianisme en en abandonnant les formes et les dogmes. Encore une illusion que l'expérience risque de mettre en pièces. Garder du christianisme l'esprit, l'essence divine : la morale et la charité ; sublimer en quelque sorte l'évangile, d'autres ont fait ce rêve avant le Slave russe. Séparer, dans la religion, l'âme du corps, laisser périr l'un en faisant vivre l'autre, je ne sais s'il est entreprise plus téméraire. Un individu y pourra réussir ; une génération, peut-être ; un peuple, non. Le flacon brisé, que restera-t-il du parfum une fois évaporé ?

ANATOLE LEROY-BEAULIEU.

REVUE LITTÉRAIRE

BUFFON.

On va célébrer dans quelques jours, à Montbard, le centenaire de la mort de Buffon : c'est une occasion naturelle de reparler d'un grand écrivain dont il est vrai que l'on ne parle guère, que l'on lit moins encore, et qu'il semble surtout que l'on juge et que l'on connaisse assez mal. Deux ou trois mots, passés presque en proverbes : « Le style, c'est l'homme même, » et « le génie n'est qu'une longue patience, » dont le premier doit peut-être une part de sa popularité littéraire à la facilité que l'on a de le tordre en vingt façons ; — deux ou trois pages : la description de l'oiseau-mouche ou du colibri, qui ont cela de particulier d'être extrêmement brillantes sans chaleur, ou celle encore du cheval, qui est devenue le modèle de l'emphase, de la disproportion des mots avec les choses, de l'éloquence hors de sa place et conséquemment importune ; — enfin quelques historiettes, comme celle de l'habit de velours incarnat ou des manchettes de dentelle que ce grand seigneur de lettres, en son château, passait avant de s'asseoir à sa table de travail, voilà ce que l'on cite en général, et voilà presque tout ce que l'on sait de Buffon. C'est peu de chose, et vraiment ce n'est pas assez. L'*Histoire naturelle* demeure en effet toujours une des grandes œuvres du XVIIIe siècle, avec l'*Esprit des lois* et l'*Essai sur les mœurs*, et ce n'est pas le nom de Diderot, comme on fait depuis quelques années, c'est toujours celui de Buffon qu'il faut inscrire à côté de ceux de Voltaire et de Montesquieu. Ainsi du moins en avaient jugé leurs contemporains à tous trois ou à tous quatre, et je crois qu'en dépit des progrès de la science et des changemens du goût, ils avaient bien

quait ses étapes sur la route qu'elle prendrait et désignait les dames qui devraient l'accompagner.

Reçu par ses troupes avec enthousiasme, le grand-duc se rendit droit à Mayence pour s'entendre, sur la convocation immédiate de la diète électorale, avec l'archevêque, à qui, en qualité de chancelier de l'empire, appartenait le droit de la présider. Il y fut accueilli avec les honneurs et y parut dans l'attitude d'un souverain. — « Le grand-duc est arrivé, écrivait le résident de France, il est entré à cheval avec une suite de cent personnes, au bruit de l'artillerie et des acclamations du peuple. L'électeur l'a reçu à la porte de la cour et s'est tout de suite enfermé une demi-heure avec lui. On a été après à La Favorite (maison de campagne de l'électeur), où on a dîné. La table était de trente couverts. Le grand-duc donna une tabatière d'or aux chambellans, et à chacun des deux pages qui ont servi à table, une montre d'or. » — De petits princes qui étaient présens, le landgrave de Hesse-Darmstadt entre autres, passèrent devant lui en s'inclinant pour lui baiser la main. Dans les rues qu'il traversait, les habitans mettaient à leurs chapeaux une branche verte, couleur de la livrée de la maison d'Autriche.

A Londres, l'évacuation de l'Allemagne par l'armée française parut un événement si décisif et si surprenant qu'on ne pouvait l'expliquer qu'en supposant la perte d'une grande bataille, dont l'annonce et même le détail furent affichés dans toutes les tavernes de la cité. A Berlin, ce fut le signal de la plus vive irritation et d'un véritable déchaînement contre la France. — « Tout le monde veut quitter la France, écrivait le chargé d'affaires qui tenait la place de Valori, puisqu'elle ne pense plus qu'à elle. Si le maître pensait comme tout le monde, nous serions bientôt plantés là. » — Le maître pensant absolument comme ses serviteurs, le résultat ne devait pas se faire attendre (1).

Duc De Broglie.

(1) D'Arneth, t. III, p. 75. — Blondel à d'Argenson, 16 juillet 1745. (*Correspondance de Mayence.*) — Loise à d'Argenson, 10 juillet 1745. (*Correspondance de Prusse.*) — Latouche, agent secret en Angleterre, à La Ville, 10 juillet 1745. (*Correspondance d'Angleterre.*) — Saint-Severin à d'Argenson, 15 juillet 1745. (*Correspondance d'Allemagne.* — Ministère des affaires étrangères.)

ÉTUDES

D'HISTOIRE RELIGIEUSE

III[1].

L'ÉDIT DE MILAN ET LES PREMIERS ESSAIS DE TOLÉRANCE.

Constantin ne fut pas ingrat : quand il se vit maître de Rome, il n'eut rien de plus pressé que d'être utile à cette religion à laquelle il croyait devoir sa victoire. En 312, l'année même de la défaite de Maxence, il publia un édit qui mettait fin à la persécution et accordait aux chrétiens la liberté de leur culte. Ce premier édit ne nous est pas parvenu ; nous savons seulement qu'il contenait quelques restrictions qui bientôt, — c'est Constantin lui-même qui le dit, — lui parurent injustes et tout à fait indignes de sa clémence. Comme il devenait tous les jours plus zélé pour sa foi nouvelle, il éprouvait le besoin de la traiter avec plus de faveur. L'année suivante, il se réunit à Milan avec son collègue, l'empereur Licinius, qui était alors son ami et allait devenir son beau-frère, et il lui fit signer ce fameux édit de tolérance qui est un des actes les plus importans de son règne.

Un hasard heureux nous a conservé le texte de l'édit de Milan.

(1) Voyez la *Revue* du 15 février et du 1er juillet 1886.

Nous en avons même deux exemplaires, qui viennent de sources diverses et sont indépendans l'un de l'autre. Le premier se trouve dans l'ouvrage de Lactance sur la *Mort des persécuteurs*; l'autre, traduit en grec, a été placé par Eusèbe dans son *Histoire de l'église*, et tous les deux ne diffèrent entre eux que par des détails insignifians. C'est donc l'un des documens de l'histoire ancienne que nous sommes le plus sûrs de posséder dans leur intégrité.

Voici comment il débute; j'en veux traduire exactement la première partie, au risque d'ennuyer le lecteur par cette phraséologie traînante et ces répétitions de mots et d'idées (1) :

« Nous, Constantin et Licinius Augustes, nous étant rassemblés à Milan pour traiter toutes les affaires qui concernent l'intérêt et la sécurité de l'empire, nous avons pensé que, parmi les sujets qui devaient nous occuper, rien ne serait plus utile à nos peuples que de régler d'abord ce qui regarde la façon d'honorer la divinité. Nous avons résolu d'accorder aux chrétiens et à tous les autres la liberté de pratiquer la religion qu'ils préfèrent, afin que la divinité, qui réside dans le ciel, soit propice et favorable aussi bien à nous qu'à tous ceux qui vivent sous notre domination. Il nous a paru que c'était un système très bon et très raisonnable de ne refuser à aucun de nos sujets, qu'il soit chrétien ou qu'il appartienne à un autre culte, le droit de suivre la religion qui lui convient le mieux. De cette manière, la divinité suprême, que chacun de nous honorera désormais librement, pourra nous accorder sa faveur et sa bienveillance accoutumées. Il convient donc que Votre Excellence (2) sache que nous supprimons toutes les restrictions contenues dans l'édit précédent que nous vous avons envoyé au sujet des chrétiens, et qu'à partir de ce moment, nous leur permettons d'observer leur religion sans qu'ils puissent être inquiétés ou molestés d'aucune manière. Nous avons tenu à vous le faire connaître de la façon la plus précise, pour que vous n'ignoriez pas que nous laissons aux chrétiens la liberté la plus complete, la plus absolue, de pratiquer leur culte; et, puisque nous l'accordons aux chrétiens, Votre Excellence comprendra bien que les autres doivent posséder le même droit. Il est digne du siècle où nous vivons, il convient à la tranquillité dont jouit l'empire que la liberté soit complète pour tous nos sujets d'adorer le Dieu qu'ils ont choisi, et qu'aucun culte ne soit privé des honneurs qui lui sont dus. »

Viennent ensuite des prescriptions importantes, mais qui n'ont pas un caractère aussi général et ne concernent que les chrétiens.

(1) J'omets, dans cette traduction, une sorte de préambule de quelques lignes qu'Eusèbe a rapporté et qui ne se trouve pas chez Lactance.

(2) *Dicatio tua*, titre honorifique donné aux magistrats romains. L'édit est adressé aux gouverneurs de provinces.

Elles ordonnent qu'ils soient immédiatement remis en possession de leurs églises, de leurs cimetières et de tout ce qu'on leur a pris pendant la persécution. Ce n'est pas seulement le fisc impérial qui reçoit l'ordre de restituer sans retard tout ce dont il s'est emparé; les particuliers eux-mêmes, à qui l'on avait fait cadeau de biens ecclésiastiques ou qui les avaient achetés, sont tenus de les rendre sans paiement. Il est vrai qu'on leur fait espérer que le trésor de l'état, si leur requête est juste, pourra les dédommager de leur perte. A la fin, nous retrouvons les considérations qui ont été déjà si longuement exposées au début. Les princes se flattent que la résolution qu'ils viennent de prendre sera pour eux une source de prospérité, et que « la faveur divine, à laquelle ils sont redevables de tant de bienfaits, continuera jusqu'à la fin à les combler, eux et leurs peuples, de succès et de bonheur. »

Tel est, dans ses parties essentielles, l'édit que Constantin et son collègue Licinius publièrent à Milan au mois de juin de l'année 313. Il faut l'étudier de près pour en comprendre toute l'importance.

I.

En lisant le début de l'édit, que j'ai tenu à citer tout entier, on a dû être surpris de voir que Constantin y répète jusqu'à cinq fois, et presque dans les mêmes termes, cette idée « qu'il accorde aux chrétiens et à tous les autres la liberté de pratiquer leur religion. » Évidemment il voulait se faire bien comprendre, et il avait peur qu'on ne saisît pas sa pensée du premier coup. C'est qu'en effet il parlait un langage qu'on n'avait pas encore entendu. La mesure qu'il s'était décidé à prendre était entièrement nouvelle; il pouvait croire qu'elle causerait une grande surprise, et il sentait le besoin d'insister pour qu'il ne restât aucune incertitude sur sa volonté.

Ce n'était pas la première fois sans doute qu'on voyait une persécution s'arrêter, et qu'après s'être lassé à poursuivre sans succès les chrétiens, on se résignait à les laisser tranquilles. Il était arrivé que les mêmes empereurs qui avaient publié contre eux les édits les plus cruels, et qui les avaient fait longtemps exécuter sans pitié, fatigués de sévérités inutiles, en promulguaient d'autres pour donner l'ordre de cesser toutes les poursuites. Mais qu'ils étaient loin d'y tenir le même langage que Constantin! Nous avons celui de Galerius, lorsque, au moment de mourir, il voulut mettre un terme aux luttes religieuses et rendre la paix à l'empire. Il commence par reconnaître que la persécution était légitime et ne dissimule pas le regret qu'elle ait été impuissante. Les chrétiens avaient mérité d'être punis en renonçant au culte de leurs pères; mais enfin, puisqu'on

n'a pas pu vaincre leur obstination, il faut bien qu'on finisse par y céder. C'est un pardon, ou plutôt un sursis qu'on leur accorde, d'assez mauvaise grâce ; ce n'est pas un droit qu'on leur reconnaît. Rien, dans les déclarations de l'empereur, n'engage l'avenir. Il fait un sacrifice à la tranquillité publique, mais la guerre pourra recommencer, quand l'occasion sera redevenue favorable. Il n'y a rien de semblable dans l'édit de Milan, plus de ces réticences menaçantes, plus de ces concessions faites de mauvaise humeur, auxquelles on ne peut se fier qu'à moitié : l'empereur y reconnaît ouvertement que chacun peut suivre désormais la religion qu'il préfère et qui lui convient le mieux (*quam quisque delegerit, quam ipse sibi aptissimam esse sentiret*), ce qui revient à dire qu'elle ne doit pas être imposée par la force, mais qu'il faut en laisser le choix à la volonté de chacun. A cinq reprises, il déclare qu'il accorde aux chrétiens et à tout le monde la liberté de pratiquer leur culte, et cette liberté, il veut qu'elle soit entière et sans réserves (*liberam atque absolutam colendæ religionis suæ facultatem*). C'est un système nouveau qu'il inaugure, un système qui lui paraît conforme à la sagesse et à la raison (*hoc consilio salubri et rectissima ratione ineundum esse credidimus*). Voilà donc le principe de la tolérance religieuse proclamé officiellement par un empereur. Comme je viens de le dire, c'est la première fois que le monde entendait ce langage.

Quelles sont les considérations sur lesquelles s'appuie Constantin pour légitimer la résolution qu'il a prise, et pourquoi lui semble-t-il *bon et sage* qu'on ne gêne les croyances de personne? C'est ce qui vaut la peine d'être remarqué. Il n'a garde d'invoquer, comme nous le ferions aujourd'hui, des principes philosophiques ; il ne s'autorise pas non plus, ce qui serait très naturel, de l'intérêt de l'état, et ne présente pas la tolérance comme un expédient utile pour faire vivre en paix des cultes différens. Ses motifs, si nous les prenons à la lettre, ont un caractère tout religieux. Il veut qu'on respecte tous les dieux, de peur de s'en faire des ennemis ; il espère que si aucun d'eux n'a lieu d'être mécontent, ils s'uniront ensemble pour assurer le bonheur d'un empire qui les traite si bien : « C'est le moyen, dit-il, que la divinité, qui est dans le ciel, favorise les princes et tous ceux qui vivent sous leur domination (*quo quidem Divinitas in sede cœlesti nobis atque omnibus qui sub potestate nostra sunt placata ac propitia possit existere*) ; et ici le texte grec est plus explicite et fait mieux comprendre la pensée de Constantin : au lieu du terme vague de *Divinitas*, il dit : « Tout ce qu'il y a de divinité et de puissance céleste, ὅ τί ποτέ ἐστι Θειότης καὶ οὐρανίου πράγματος. » A ne considérer que cette formule, qui se reproduit trois fois presque dans les mêmes termes, il ne faudrait

pas regarder l'auteur de l'édit comme un philosophe qui rend aux hommes l'exercice d'un droit sacré, ou comme un politique qui ne songe qu'à la paix de ses états; ce serait plutôt un dévot qui croit accomplir un acte pieux et se concilier tous les dieux en tolérant tous les cultes.

Mais ce dévot, à quelle religion particulière appartient-il? Parmi tous ces dieux qu'il protège, quel est celui qu'il adore pour son compte et qui lui a donné la bonne pensée de ne proscrire aucun de ses rivaux? Ceci revient à se demander sous quelle inspiration a été fait l'édit de Milan, qui sont ceux, dans l'entourage du prince, qui ont pu le conseiller et dont il représente les sentimens véritables. La question, comme on va le voir, n'est pas aisée à résoudre.

Nous devons nous figurer qu'à ce moment, deux partis se disputent avec acharnement le prince : les chrétiens, qui viennent de le conquérir, et les païens, qui veulent le reprendre. Il ne me semble pas qu'on puisse attribuer aux païens, au moins s'ils sont fidèles à leurs traditions et à leurs principes, la pensée de donner à tous les cultes une égale liberté, et par suite une même importance. Je n'ai pas besoin de rappeler ici les raisons qui les rendaient de tout temps contraires à cette mesure. Tout le monde sait que, dans les républiques anciennes, la religion n'était qu'une des formes, la plus visible peut-être, de la nationalité. Chaque cité avait ses dieux, comme elle avait ses lois, auxquels on ne pouvait renoncer sans cesser aussitôt d'être un citoyen. Il n'était donc pas possible, dans un état bien réglé, d'admettre les religions étrangères. Aussi voyons-nous que les législations de tous les peuples les proscrivent sévèrement. En réalité et dans la pratique on les souffre, parce qu'il n'est pas possible de les supprimer, mais jamais on ne leur reconnaît officiellement le droit d'exister, et même de temps en temps on les frappe, quand on croit qu'elles peuvent nuire à la sécurité publique. Tant qu'a duré le régime des religions locales, il ne s'est pas trouvé un chef d'état qui ait imaginé qu'on pût écrire dans la loi que les citoyens étaient libres de pratiquer la religion qu'ils voulaient. Sur ce point, les philosophes, malgré l'indépendance d'esprit dont ils se parent, sont de l'avis des politiques. Platon, dans sa république idéale, ne veut pas souffrir les impies, c'est-à-dire ceux qui ne croient pas à la religion de l'état; même quand ils sont doux et paisibles, et ne font pas de propagande, ils lui paraissent dangereux par le mauvais exemple qu'ils donnent. Il les condamne à être enfermés dans la maison où l'on devient sage (*sophronistère*), — cet euphémisme agréable désigne la prison, — et veut qu'on les y laisse cinq ans, pendant lesquels ils doivent entendre un sermon tous les jours. Quant à ceux qui sont violens et cherchent à entraîner les autres, on les tient, pendant toute leur vie, dans des ca-

chots horribles, et, après leur mort, on leur refuse la sépulture. Nous voilà aussi loin que possible de la tolérance. Cicéron, un des esprits les plus larges et les plus libres de son temps, qui ne croit guère aux dieux et se moque si plaisamment des augures, n'admet pas plus que les autres qu'un citoyen s'affranchisse du culte de son pays, et il se croit obligé de rééditer, dans son *Traité des lois*, la vieille prescription contre les religions étrangères : *separatim nemo habessit deos; neve novos, sive advenas, nisi publice adscitos, privatim coluntо*. Pendant toute la durée de la domination romaine, je ne vois pas un seul sage, fût-il un sceptique, comme Pline l'Ancien, un libre penseur dégagé de tous les préjugés, comme Sénèque, un philosophe honnête et doux, comme Marc-Aurèle, qui ait paru soupçonner qu'on pourrait accorder un jour des droits égaux à toutes les religions de l'empire.

Seuls, les chrétiens l'ont pensé et l'ont dit; et ils pouvaient seuls alors le penser et le dire. C'est la grande originalité du christianisme d'être prêché à toutes les nations à la fois, de ne pas s'adresser à un seul pays, mais à l'humanité entière. En plaçant le royaume de Dieu en dehors de ceux de la terre, il a distingué la religion et la nationalité, que les républiques anciennes avaient jusque-là confondues. Dès lors, un citoyen n'est pas enchaîné à une croyance uniquement parce qu'il est né dans la ville où elle domine. L'état n'étant plus nécessairement identifié avec un culte particulier peut laisser vivre les autres, et la tolérance devient possible. Telle était la conséquence qui découlait des principes mêmes du christianisme; les persécutions dont il fut victime lui apprirent à l'en tirer. Quand les premiers apologistes répètent sans cesse à leurs adversaires : « De quoi nous accusez-vous? Si l'on prouve que nous sommes rebelles, factieux, voleurs, homicides, qu'on nous condamne. Mais si nous n'avons commis aucun de ces crimes, qu'on nous laisse en liberté, » que voulaient-ils dire, sinon qu'on ne doit punir personne pour sa croyance, et que la loi ne doit frapper que ceux qui violent la morale commune? Ces idées encore un peu confuses ne tardent pas à se préciser. Tertullien les exprime avec une clarté et une énergie admirables : « Le droit commun, la loi naturelle veulent que chacun adore le dieu auquel il croit. Il n'appartient pas à une religion de faire violence à une autre (*non est religionis cogere religionem*). Une religion doit être embrassée par conviction et non par force, car les offrandes à la divinité exigent le consentement du cœur. » Lactance, un siècle plus tard, dit à peu près la même chose : « Ce n'est pas en tuant les ennemis de sa religion qu'on la défend, c'est en mourant pour elle. Si vous croyez servir sa cause en versant le sang en son nom, en multipliant les tortures, vous vous trompez. Il n'y a rien qui doive être plus librement embrassé que la religion. »

Voilà le principe de la tolérance posé avec une merveilleuse netteté. Les chrétiens la réclament pour eux, mais il est clair qu'ils s'engagent en même temps à l'accorder à tout le monde.

Aussi sommes-nous tentés d'abord d'attribuer l'édit de Milan à quelque influence chrétienne. Il nous semble qu'il doit être l'œuvre de ceux qui ont les premiers affirmé le droit pour chacun « d'adorer le dieu auquel il croit. » Et comme cette idée est répétée dans l'édit avec insistance, et que, pour ainsi parler, elle en est l'âme, il nous paraît naturel de penser que Constantin l'a écrit sous la dictée des évêques. Il s'y trouve pourtant quelques passages qui ne nous permettent guère d'admettre cette opinion. Souvenons-nous de ces phrases citées plus haut, dans lesquelles l'empereur semble dire qu'il tolère toutes les religions pour ménager tous les dieux, et qu'il espère que, s'ils ont lieu d'être satisfaits, ils s'uniront tous ensemble pour faire le bonheur du prince et de l'empire. Voilà certainement ce qu'un chrétien, un évêque surtout, n'aurait jamais écrit. La pensée d'attribuer quelque puissance aux dieux des divers cultes, de supposer qu'ils jouent un rôle dans le gouvernement du monde, et qu'il importe de se les rendre favorables, l'aurait révolté. Un païen seul pouvait admettre qu'il n'y a pas de dieu qui n'ait son utilité, et qui ne puisse, à son moment, nuire ou servir; un païen seul pouvait éprouver le besoin de se les concilier tous à la fois. C'est ainsi qu'on venait de voir Galerius, dans l'édit qui mettait fin à la persécution, après avoir fort maltraité la folie des chrétiens, leur demander, en finissant, « de vouloir bien prier leur dieu pour sa santé et le salut de la république. » Ce dieu dont il était l'ennemi mortel, qu'il avait voulu supprimer avec tous ses adorateurs, il lui reconnaissait donc quelque pouvoir, et il croyait à l'efficacité des prières qui lui étaient adressées!

Ainsi ces idées, exprimées à plusieurs reprises dans l'édit de Milan, doivent avoir une origine païenne, et parmi les païens eux-mêmes, on en connaît à qui elles semblent plus particulièrement convenir. Précisément à l'époque qui nous occupe, il s'était formé un parti composé de gens modérés, humains, amis de la paix religieuse, et qui auraient bien voulu qu'on pût comprendre le christianisme dans cette sorte de fusion de tous les cultes qui s'était faite à Rome depuis l'empire. Il y avait un moyen d'y arriver qui semblait facile. Presque tous les esprits distingués de ce temps admettaient l'existence d'un Dieu suprême : il s'agissait d'abord de s'en faire une idée assez élevée, assez large, pour qu'elle pût convenir au Dieu des chrétiens comme à tous les autres, puis de lui donner un nom vague qui n'alarmât personne et pût contenter tout le monde : on l'appela *Divinitas*. C'était un terme que les chrétiens pouvaient accepter sans scrupule, et dont

en effet leurs écrivains se sont souvent servi. Les païens non plus, surtout ceux qui s'étaient familiarisés avec la philosophie, ne répugnaient pas à l'employer. Chacun, sans doute, l'entendait dans un sens un peu différent : pour les chrétiens il désignait le Dieu unique et solitaire, qui n'en souffre aucun autre près de lui ; les païens y voyaient plutôt une sorte d'être collectif formé de la réunion de tous les dieux qu'on adorait dans le monde. Mais, si le sens n'était pas le même, le mot était semblable, et l'on obtenait ainsi cette apparence d'unité qu'on cherchait. C'en était assez pour recommander aux esprits sages une combinaison qui paraissait supprimer, dans un empire si malade, des causes de divisions et de luttes. Mais d'autres motifs rendirent son succès plus sûr. En face du christianisme, qui prenait tous les jours de nouvelles forces, les partisans de la religion nationale sentaient bien que l'ancienne mythologie était difficile à défendre ; ils éprouvaient le besoin d'élargir le terrain sur lequel allait se livrer le dernier combat. La conception nouvelle de la divinité, plus élevée, plus souple, plus sérieuse, leur en offrait le moyen ; ils le saisirent avec avidité. Symmaque, en plaidant la cause de l'autel de la Victoire, parle le moins possible de Jupiter et de Mars ; il laisse entendre qu'il ne faut pas tenir compte des apparences, que, sous des noms différens, tout le monde honore le même Dieu. « Qu'importe, dit-il, par quels moyens chacun cherche la vérité : un seul chemin ne peut suffire pour arriver à ce grand mystère : *Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum.* » Le païen Maxime de Madaura, écrivant à saint Augustin, termine sa lettre par ces mots, fort admirés de Voltaire : « Que les dieux te conservent, ces dieux par lesquels nous tous, qui sommes sur la terre, nous honorons et nous adorons de mille manières différentes, mais dans un même accord, le Père commun de tous les mortels ! » Le fond de tous les cultes est donc semblable, et les dieux des religions diverses se confondent dans un Dieu unique qui les comprend tous : c'est la divinité qui est dans le ciel : *Divinitas in sede cœlesti.*

Cette expression, nous la trouvons dans l'édit de Milan, et l'on ne peut nier qu'elle ne soit empruntée à la phraséologie ordinaire de cette école païenne. Qu'en faut-il conclure? La première pensée qui vienne à l'esprit, c'est que Constantin ne se rendait pas encore bien compte de ses croyances, et qu'il mêlait, sans le savoir, à sa foi nouvelle des lambeaux de l'ancienne. Quelque vraisemblable que paraisse d'abord cette opinion, j'ai peine à la croire vraie. Songeons que, depuis la bataille du pont Milvius, il s'était écoulé plus d'un an. En admettant même, ce que pour ma part je crois difficile de supposer, que la première fois qu'il invoqua le Dieu des

chrétiens, il ne sût pas bien ce qu'il faisait, et qu'il ne le distinguât pas très clairement d'Apollon et des autres dieux de l'Olympe, depuis un an il avait eu le temps de se renseigner. Nous pouvons être sûrs que les chrétiens n'avaient rien négligé, pendant cette année, pour s'affermir dans leur conquête et achever leur victoire. Nous avons les lettres que Constantin écrivit alors au gouverneur de l'Afrique; elles nous montrent qu'il était très au courant des affaires de l'église, ce qui prouve que les évêques avaient soin de l'entourer et de l'instruire, et qu'il s'informait volontiers auprès d'eux. Il est donc impossible de penser que, si ses croyances paraissent un peu confuses, et s'il lui arrive par momens de mêler le christianisme et le paganisme, ce soit uniquement par ignorance. Est-ce donc volontairement qu'il l'a fait, et faut-il supposer qu'il a flotté quelque temps entre les deux religions? Je ne le pense pas davantage. Il faudrait être aveugle pour ne pas voir que l'édit de Milan, pris dans son ensemble, est fait par un chrétien et dans l'intérêt des chrétiens. Si celui qui l'a promulgué appartenait à ces éclectiques qui ne faisaient pas de distinction entre les cultes, il s'y préoccuperait de tous également, et ils seraient tous mis sur la même ligne, ce qui n'est pas. On voit bien qu'en réalité il ne songe qu'aux chrétiens; il sont les seuls qui soient expressément nommés, et même, dans un passage fort curieux, il est dit, en propres termes, que la tolérance qu'obtiennent les autres religions n'est qu'une conséquence de celle qu'on veut accorder au christianisme.

Mais alors d'où peuvent venir les phrases qui ne paraissent pas conformes à la doctrine de l'église? Je ne vois qu'un moyen de les expliquer : il est probable qu'elles sont l'œuvre de ceux qui rédigèrent l'édit par l'ordre du prince. La chancellerie impériale est longtemps restée païenne. Elle se recrutait d'ordinaire parmi les jeunes gens qui avaient fréquenté les grandes écoles, et nous voyons un rhéteur d'Autun se féliciter du grand nombre de ses élèves qui occupent des places importantes dans le cabinet du prince; or, on sait que les écoles ont été l'un des derniers asiles de la vieille religion. C'est ainsi que se sont conservées, dans les constitutions des princes chrétiens, tant de façons de parler qui rappellent le temps où l'empereur, vivant ou mort, était adoré comme un dieu. Il y est question partout de « sa maison divine » ou de « sa chambre sacrée; » ses décisions y sont appelées « des oracles; » et, pour faire entendre que ses sujets ont le droit d'en appeler à son jugement, on dit qu'ils peuvent s'adresser « à ses autels. » Les formules, qui, dans l'édit de Milan, rappellent le paganisme, ont sans doute la même origine.

Quoiqu'elles nous surprennent un peu, elles ont au moins cet

avantage pour nous qu'elles nous assurent que ce n'est pas un évêque ni quelque chrétien d'ancienne date qui l'ont rédigé. Ceux-là se seraient bien aperçus de ces expressions suspectes qui pouvaient échapper à un chrétien novice et inexpérimenté. C'est Constantin qui en a eu l'idée et qui l'a fait écrire par ses secrétaires. On peut donc être sûr que l'initiative lui en appartient et il faut lui en laisser tout l'honneur.

II.

Il est toujours plus facile de promulguer un édit de tolérance que de le faire exécuter. Les passions religieuses, étant les plus fortes de toutes, ne supportent guère d'être contenues, surtout quand elles sont excitées par d'anciennes luttes, et qu'on sort d'une persécution violente qui a également exaspéré ceux qui l'ont tentée sans résultat et ceux qui en ont souffert. Constantin entreprenait donc une œuvre très délicate ; mais ce qui en rendait surtout le succès fort incertain, c'est que, pour l'accomplir, il n'avait pas seulement à tenir tête à des ennemis acharnés, toujours prêts à se jeter l'un sur l'autre : il lui fallait lutter contre lui-même, vaincre les entraînemens du pouvoir dont il était revêtu, et résister aux conseils de ceux qui l'aidaient à l'exercer.

Quoi qu'on fasse, on prend toujours un peu les opinions du rang qu'on occupe ; un prince, quelque indépendance d'esprit qu'on lui suppose, ne répudie jamais entièrement les traditions qu'il trouve dans l'héritage de ses prédécesseurs ; et, s'il était tenté de les oublier, les gens qui l'entourent se chargeraient de l'en faire souvenir. Dans tous les pays du monde, quelle que soit la forme du gouvernement, les bureaux sont conservateurs. Comme la coutume de faire toujours la même chose finit par en donner le goût, ils répugnent aux innovations qui dérangent les habitudes prises et défendent obstinément les vieilles maximes. Les bureaux ont partout beaucoup d'importance, mais nulle part elle n'est plus grande que dans les états despotiques ; là, ils tempèrent l'autorité des souverains, et quelquefois même ils l'annulent. Ces fonctionnaires qui paraissent si humbles, si soumis, si obséquieux, qui semblent épier la volonté du prince pour l'accomplir plus vite, la plupart du temps, ils lui imposent la leur, sans qu'il s'en doute. Pline disait déjà des premiers césars : « Ils sont les maîtres de leurs concitoyens et les esclaves de leurs affranchis. » Ce fut bien pis encore deux siècles plus tard, quand on eut imaginé toute cette hiérarchie savante de fonctions superposées qu'on appela « la milice du palais. » Ces secrétaires, ces chambellans, ces serviteurs de tout rang et de tout grade,

que le prince rencontrait partout devant lui et qui l'enveloppaient comme d'un réseau, s'emparaient à la longue de son esprit, lui présentaient les choses à leur manière et finissaient par faire tout ce qu'ils voulaient. Nous pouvons être sûrs qu'avec leurs goûts et leurs dispositions, l'édit de Milan n'était pas fait pour leur plaire. Un souverain qui prend de bonne foi la résolution de tolérer tous les cultes dans son empire ne s'engage pas seulement à n'exercer sur eux aucune violence, mais à ne pas gêner leur libre expansion. Ce n'est pas assez de ne pas les faire mourir, il faut qu'il leur laisse les moyens de vivre, c'est-à-dire de s'épanouir et de se développer sans contrainte. D'abord, il doit se mêler le moins qu'il peut de leurs affaires, ne pas essayer de les diriger et de les dominer; ensuite, il faut qu'il leur permette de se disputer les âmes, ce qui ne va pas sans quelques conflits, et, tant que la tranquillité publique n'est pas menacée, qu'il ne cherche pas à intervenir dans leurs altercations. Il y avait là bien des choses qui étaient contraires aux anciennes habitudes, qui semblaient de nature à restreindre et à gêner l'autorité du prince et qui devaient scandaliser des gens disposés à prendre ses intérêts plus que lui-même et à se montrer plus jaloux que lui de son pouvoir. Il n'est pas surprenant qu'ils aient usé de leur influence pour éveiller et entretenir en lui le désir de ne rien laisser perdre de ses droits, et qu'ils l'aient poussé à reprendre peu à peu ce qu'il semblait en avoir aliéné par l'édit de Milan.

Jusqu'alors, l'empereur avait été le chef incontesté de la religion nationale. Les grands collèges sacerdotaux étaient à sa discrétion, et nous voyons bien, quand nous avons conservé les procès-verbaux de leurs réunions, comme il arrive pour les *Frères Arvales*, qu'ils n'étaient guère occupés qu'à prier les dieux pour lui. En sa qualité de grand-pontife, il surveillait l'exécution de toutes les pratiques du culte, et, comme alors il n'y avait pas un seul acte de la vie civile ou politique qui ne fût accompagné de quelque cérémonie religieuse, son pouvoir s'étendait à tout. C'étaient des attributions importantes, qui fortifiaient l'autorité impériale, et auxquelles un prince devait tenir. Aussi voyons-nous que Constantin, même quand il fut devenu chrétien, n'y renonça pas. Il garda son titre de grand-pontife; il ne manifesta par aucun acte public son intention de cesser d'être le chef suprême d'une religion à laquelle il n'appartenait plus. Sans doute, il jugeait utile, quoiqu'il s'en fût séparé, de la tenir toujours sous sa main. Du reste, les païens, quelque grief qu'ils eussent contre lui, ne songeaient pas à résister à son autorité. Comme l'ancienne religion se glorifiait surtout d'être un culte officiel et national, et qu'elle n'avait pas d'autre raison d'exister, elle tenait à rester sous les ordres de l'empereur et tirait vanité de lui

être soumise. Sa complaisance à toute épreuve avait ce résultat fâcheux d'accoutumer Constantin à être le maître dans les choses religieuses comme en tout le reste. Par cette pente, sur laquelle glisse le pouvoir absolu, il devait être tenté d'étendre à tous les cultes l'autorité que l'un d'eux lui accordait sur lui, et finir par les mettre tous sous le même joug.

C'était un grand péril pour l'église, accoutumée jusqu'alors à se gouverner elle-même, et qui s'en était bien trouvée. Cependant, il ne semble pas qu'elle ait opposé d'abord quelque résistance aux prétentions de l'empereur. Il venait d'arrêter la persécution, il lui faisait rendre ses biens confisqués, il l'enrichissait de ses libéralités, il lui accordait d'importans privilèges; c'était un libérateur et un bienfaiteur : pouvait-elle sans ingratitude lui témoigner quelque défiance, et mettre moins d'empressement que les païens à faire ses volontés? Les évêques, dès le premier jour, furent gagnés: ils avaient résisté dix ans à toutes les menaces, ils ne tinrent pas contre quelques égards et quelques faveurs. Constantin les faisait venir à sa cour, et, pour leur rendre le voyage plus commode, il mettait à leur disposition la poste impériale, qui avait été réservée jusque-là pour les plus grands personnages (1). Il leur faisait payer des indemnités (*annonæ*) pendant tout le temps qu'il les retenait loin de leur pays. Il les recevait dans son palais et les invitait à sa table. C'étaient souvent des gens très simples, qui venaient de petites villes, et n'avaient guère fréquenté les grands de la terre. La magnificence de la cour, à laquelle ils n'étaient pas habitués, les éblouissait. Ils n'étaient pas maîtres de leur émotion quand ils traversaient ces salles splendides, qu'ils passaient entre deux rangs de *protectores*, ou gardes du corps, l'épée nue, qu'ils prenaient place parmi ces hauts fonctionnaires qui tant de fois leur avaient fait peur, et qu'ils apercevaient le prince, « avec ses vêtemens de pourpre et d'or, couvert de bijoux, qui semblaient jeter des flammes. » Ils croyaient alors être en présence « d'un ange du Seigneur, » et il leur semblait qu'ils avaient devant les yeux « une image du règne du Christ. » Quelquefois leur reconnaissance dépassait toutes les bornes : il y en eut un qui, entraîné par son admiration pour Constantin, le proclama saint par avance et annonça « qu'il régnerait dans le ciel avec le fils de Dieu. » Le prince trouva l'éloge un peu forcé; mais, s'il ne voulait pas accepter d'être béatifié de son vivant, il était bien aise de voir les évêques le traiter comme une sorte de collègue et lui accorder une compétence ecclésiastique. « Vous

(1) Ammien Marcellin, qui était resté fidèle à l'ancien culte, accuse les empereurs chrétiens d'avoir désorganisé le service de la poste en donnant à un trop grand nombre d'évêques le droit de s'en servir, quand ils se rendaient à quelque concile.

êtes, leur disait-il, les évêques du dedans de l'église; quant à moi, Dieu m'a établi pour être l'évêque du dehors. » Il voulait entendre sans doute qu'il avait reçu la mission de les faire respecter de tout le monde et de veiller à l'exécution de leurs décrets. Mais ces attributions mêmes ne lui suffirent pas, et il se mêla souvent des affaires intérieures qu'il semblait leur avoir réservées. Nous sommes fort surpris de voir un prince qui n'était même pas tout à fait chrétien, puisqu'il ne reçut le baptême qu'à son lit de mort, faire l'office de prêtre aux grandes cérémonies, siéger dans les synodes, et donner aux évêques des conseils qui semblent étranges dans la bouche d'un laïque. « Il les avertissait, nous dit Eusèbe, de n'être pas jaloux les uns des autres, de supporter ceux qui étaient supérieurs en sagesse et en éloquence, de regarder le mérite de chacun comme la gloire de tous, de ne point humilier leurs inférieurs, de pardonner les fautes légères en songeant qu'il est bien difficile de trouver quelqu'un qui soit parfait de tout point. » Voilà une excellente leçon de morale; mais elle paraît bien singulière, quand on songe que celui qui parle s'adresse aux pères du concile de Nicée! Quelquefois même sa voix est plus rude, et au lieu de conseiller, il commande. Écrivant aux évêques d'Orient pour leur demander d'assister au synode de Tyr, il termine sa lettre par ces mots : « Si l'un de vous (ce que je ne veux pas croire) refuse de m'obéir et de s'y rendre, j'enverrai quelqu'un qui lui fera prendre le chemin de l'exil, pour qu'il sache qu'il ne faut pas s'opposer aux injonctions de l'empereur, quand il travaille à la défense de la vérité. » Grand-pontife pour les païens, évêque du dehors, et quelquefois aussi du dedans, chez les chrétiens, Constantin se trouvait être en réalité le chef de toutes les religions de son empire. Il pouvait se flatter de n'avoir rien perdu du pouvoir qu'avaient exercé ses prédécesseurs.

Ce pouvoir, qu'il tenait d'eux, il était naturel qu'il en usât comme ils avaient fait eux-mêmes. Parmi les maximes de gouvernement qu'il avait recueillies dans leur héritage, il y en avait une à laquelle il ne voulut pas renoncer et qui n'était guère compatible avec ses premières résolutions. Les empereurs romains se préoccupaient beaucoup de maintenir l'ordre dans leurs états : c'était un souci légitime; mais ils étaient tous tentés de croire que l'ordre ne peut exister qu'entre des gens qui professent le même culte, et que la diversité des religions est une cause inévitable de conflits. Cette opinion a passé de Rome dans les autres états despotiques, et Louis XIV en était aussi fermement convaincu que Dioclétien. Elle se comprend à la rigueur dans les pays où l'idée de la religion se confond avec celle de la patrie ; mais quand elles sont séparées, comme il arrive depuis le triomphe du christianisme, il me semble qu'elle n'a plus

de raison d'être. Pour que les citoyens s'accordent à défendre les intérêts de l'état, il n'est pas absolument nécessaire qu'ils s'entendent sur tout le reste. L'harmonie admet des dissonances, et l'union politique peut exister entre des gens que divisent les croyances religieuses. C'était sans doute le sentiment de Constantin lorsqu'il publia l'édit de Milan ; il croyait alors, et il avait raison de le croire, qu'il n'y avait pas de danger pour l'empire à tolérer tous les cultes et qu'ils pouvaient vivre ensemble sans compromettre sa tranquillité. Mais ici encore les vieilles traditions finirent par l'emporter. Elles avaient poussé de si profondes racines, elles s'étaient si bien emparées de tous ceux qui participaient à l'autorité souveraine, qu'un prince avait peine à leur échapper. Aussi voyons-nous bientôt Constantin préoccupé, comme les autres, de la chimère de l'unité. Il rêve de réunir tous ses sujets dans la même religion ; c'est son désir le plus cher, c'est le but qu'il donne à toute sa vie : « Dieu m'est témoin, disait-il lui-même, que mon premier dessein a toujours été d'amener tous mes peuples à s'entendre sur l'idée qu'ils se font de la divinité ; » et de bonne heure il se mit à l'œuvre pour réussir.

C'est dans l'armée surtout que l'unité paraissait indispensable. Les Romains n'entendaient pas tout à fait la discipline militaire comme les nations modernes ; ils la faisaient moins consister dans l'anéantissement des volontés individuelles que dans leur union vers un but commun. Il était donc à craindre que le moindre dissentiment n'affaiblît cette unanimité. Voilà pourquoi les empereurs s'alarmèrent tant lorsqu'ils virent que les chrétiens faisaient de nombreux prosélytes parmi les troupes ; il était possible à la rigueur de laisser des bourgeois de petite ville embrasser secrètement la foi nouvelle ; mais on ne croyait pas pouvoir le permettre sans danger aux centurions et aux soldats : c'était introduire dans l'armée un élément de discorde et compromettre la dernière force qui restât à l'empire. Ajoutons que la religion tenait une grande place dans les camps. Les aigles, que Tacite appelle les divinités particulières des légions, étaient posées sur un autel, et le général venait y sacrifier tous les matins. On ne combattait qu'après avoir pris les auspices ; on ne remportait aucun succès qui ne fût suivi de quelque supplication en l'honneur des dieux. Ces cérémonies, auxquelles tous les soldats doivent prendre part, et qui ne sont qu'une manifestation solennelle de leur patriotisme, supposent qu'ils ont des croyances communes et qu'ils professent le même culte. Constantin ne voulait pas les supprimer ; mais comme il ne pouvait pas forcer tous les soldats à devenir en un jour chrétiens comme lui, ni obliger les chrétiens à s'associer à des pratiques païennes, il lui fallut trouver un moyen adroit de tout concilier. Voici celui

qu'il imagina : il ordonna que toutes les troupes se réuniraient le dimanche. — C'était le jour du Soleil, et un païen pouvait le sanctifier sans scrupule. — On se rassemblait, non pas dans un temple ou dans une église, mais en plein air. Là, à un signal donné, tous les soldats, les mains levées au ciel, devaient répéter une prière qu'ils savaient par cœur. C'était l'empereur lui-même qui avait pris la peine de la composer. La voici : « Nous te reconnaissons seul comme notre Dieu, nous t'honorons comme notre roi, nous t'invoquons comme notre appui. C'est à toi que nous devons d'avoir remporté des victoires et vaincu les ennemis. Nous te remercions des succès que tu nous as donnés, et nous espérons que tu nous en accorderas d'autres. Nous te supplions pour notre empereur Constantin et ses très pieux enfans, et nous te demandons de nous le conserver sain et victorieux le plus longtemps possible. » Il n'y a pas un mot, dans cette prière, qui blesse aucune croyance ; et quand les soldats la répétaient en chœur, le dimanche, avec un accent de parfaite sincérité, on pouvait croire qu'ils appartenaient tous à la même religion (1).

C'était donc une apparence, un semblant d'unité, dont on pouvait se contenter avec eux provisoirement et en attendant mieux ; pour les autres, Constantin exigea davantage : il voulut obtenir une union plus complète, plus réelle. Mais comment y arriver ? Il avait, par l'édit de Milan, renoncé d'avance à la contrainte et répudié la persécution ; il ne lui restait d'autre moyen que de convaincre. Dès lors, nous le voyons se transformer en un théologien qui s'adresse à ses sujets et leur fait de longs sermons pour les amener à sa foi. Aurélius Victor nous dit qu'il était fort instruit. Fils d'un empereur, destiné à l'empire par sa naissance, il avait reçu une meilleure éducation que Dioclétien et ses collègues, soldats de fortune, princes de hasard, dont la jeunesse s'était passée dans les camps. Son père, qui protégea toujours les écoles, lui avait donné sans doute pour professeur quelque rhéteur de Trèves ou d'Autun, et il lui était resté de ces premières leçons un fonds de pédanterie dont l'exercice de l'autorité souveraine ne le guérit pas tout à fait. Eusèbe le représente passant ses nuits à préparer ses harangues dé-

(1) La prière de Constantin ressemble beaucoup à celle que Licinius fit répandre parmi ses troupes, la veille du jour où il allait combattre Maximin, et qui, si l'on en croit Lactance, lui fut dictée par Dieu lui-même, pendant son sommeil. La voici : « Grand Dieu, nous t'invoquons. Nous te recommandons la justice de notre cause ; nous te recommandons notre salut ; nous te recommandons notre empire. Par toi nous vivons ; par toi nous sommes heureux et victorieux. Dieu grand et saint, écoute nos prières. Nous tendons nos mains vers toi. Dieu grand et saint, exaucenous. » Licinius était resté païen, mais il avait beaucoup de chrétiens dans son armée. Peut-être voulait-il trouver une formule de prière assez vague pour que chaque soldat pût la répéter, quelle que fût sa religion. Constantin imita son procédé.

votes, puis les débitant devant le peuple avec une voix grave et un visage sévère, lui parlant de Dieu, de la Providence, de la justice céleste qui distribue équitablement les biens et les maux, attaquant avec violence les méchans qui s'enrichissent de la fortune publique, et profitant de l'occasion pour lancer quelques épigrammes contre ses propres ministres, qui baissaient la tête en l'écoutant.

Malheureusement, pour ramener tous ses peuples à la même croyance, Constantin avait fort à faire. Non-seulement les païens résistaient au christianisme, mais, ce qui était plus grave, les chrétiens ne s'entendaient pas entre eux. Il fallait commencer par rétablir chez eux l'unité, avant qu'il fût possible d'imposer leur religion à l'empire. On peut dire que les schismes et les hérésies qui divisaient l'église ont empoisonné la vie de Constantin ; non-seulement il les détestait, mais il ne pouvait pas les comprendre. Un politique, un homme de gouvernement comme lui, s'indignait qu'on ne fît pas le sacrifice de ses opinions à celles du plus grand nombre. Ce qui vraisemblablement l'avait charmé d'abord dans le christianisme, c'est ce qu'il a de précis et d'arrêté dans ses dogmes et la netteté des réponses qu'il fait à la plupart des questions que l'homme se pose. Il lui semblait sans doute que, dans une doctrine si bien définie, il restait peu de place pour les contestations. Quelle ne dut pas être sa surprise et sa douleur quand il s'aperçut, au contraire, que les disputes étaient continuelles dans l'église et que les persécutions mêmes n'avaient pas le pouvoir de les arrêter ! A peine était-il devenu chrétien qu'il apprit que l'Afrique était divisée entre les catholiques et les donatistes, que les forces des deux partis se balançaient et qu'ils se livraient partout des combats furieux. Vite, il s'efforce d'assoupir la querelle ; il ordonne aux évêques de se réunir à Rome, puis à Arles ; il prie, il caresse, il menace, mais sans obtenir qu'on s'entende, et ce prince à qui rien ne résiste est forcé de reconnaître que l'autorité la plus absolue se brise contre l'obstination d'un sectaire. Un peu plus tard commence l'hérésie d'Arius. Malgré ses prétentions théologiques, l'empereur n'en aperçoit pas d'abord les conséquences ; il lui semble qu'on se bat pour des mots, et il propose un moyen admirable de tout arranger : c'est de ne pas parler des questions controversées et de ne traiter que celles sur lesquelles on est d'accord ; chacun gardant pour soi son opinion sans en rien dire, tout le monde paraîtra être du même avis. De cette façon, l'unité de la doctrine ne semblera pas compromise, ce qui est l'affaire importante. Pour désarmer les entêtés qui empêchent, par leurs disputes éternelles, le triomphe de la vérité, il a recours aux prières, il prend un ton suppliant : « Rendez-moi, leur dit-il, le calme de mes jours, le repos de mes nuits. Laissez-moi jouir d'une lumière sans nuage et goûter jusqu'à la fin

le plaisir d'une existence tranquille. Faites que je puisse vous voir tous unis et heureux, et rendre grâces à Dieu de la liberté et de la concorde rétablies dans tout l'univers. »

Mais il ne se contente pas de gémir, il lui arrive de menacer. Songeons qu'il s'attribuait la mission de ramener la paix dans l'église; c'était pour lui une affaire de conscience « de dissiper les erreurs, d'arrêter les témérités, et de faire rendre par tout le monde à la vraie religion et à Dieu les honneurs qui leur sont dus. » Ce qui l'attachait surtout à son œuvre, c'est qu'il en attendait une magnifique récompense : il espérait, s'il pouvait y réussir, qu'il continuerait à être heureux dans toutes ses entreprises; au contraire, si les dissensions intérieures persistaient, « la divinité pourrait bien finir par se fâcher et faire sentir sa colère non-seulement au genre humain tout entier, mais au prince lui-même. » Son intérêt personnel se trouvait donc ici d'accord avec ses convictions, et il travaillait pour lui en même temps que pour Dieu. C'est ce qui explique que, quand on lui résistait, la patience lui ait souvent échappé. Il adresse alors à ces obstinés des paroles cruelles : « Ennemis de la vérité et de la vie, conseillers d'erreur, tout chez vous respire le mensonge, tout est plein de sottises et de crimes, etc. » Ce qui est plus grave que des paroles, c'est qu'il n'a pas pu se défendre de les frapper quelquefois de peines sévères. Cependant il faut lui rendre cette justice que de lui-même, quand il n'était pas aveuglé par la colère, il allait naturellement vers la tolérance. S'il a quelquefois persécuté les hérétiques dans un moment de mauvaise humeur, nous le voyons ailleurs féliciter les évêques d'Afrique de s'être montrés concilians envers les donatistes, et leur adresser ces belles paroles, qui auraient dû être la règle de toute sa conduite : « Dieu se réserve le droit de venger ses injures; il faut être fou pour se permettre de l'exercer à sa place. »

C'est à peu près de la même manière qu'il s'est conduit avec les païens. Pas plus qu'aux hérétiques il ne leur a ménagé les sermons. L'argument dont il se servait avec eux était toujours le même : pour prouver la supériorité du christianisme sur l'ancien culte, il énumérait tous les succès qu'il avait obtenus depuis sa conversion : était-il possible qu'on hésitât à se précipiter vers les autels d'un Dieu qui traitait si bien ses fidèles? Cependant ce raisonnement, malgré sa simplicité, ne parvenait pas à convaincre tout le monde; il restait des obstinés qui fermaient les yeux à cette lumière. Constantin avait beaucoup de peine à le comprendre, et plus de peine encore à le pardonner. Quand un prince se met de sa personne dans les controverses théologiques et qu'il engage son amour-propre à gagner les ennemis de sa doctrine, il lui est très pénible de ne pas

réussir; on peut craindre alors que ses convictions froissées et sa vanité humiliée ne le portent à quelque extrémité fâcheuse, et, comme après tout il est le maître, après avoir *écrit*, il peut être tenté de *proscrire*. Constantin l'a-t-il fait véritablement? Peut-on l'accuser sur de bonnes preuves d'avoir violé à la fin de sa vie cet édit de tolérance qui avait fait l'honneur de ses premières années? La question est obscure, et les contemporains eux-mêmes l'ont résolue en sens inverse. Eusèbe et les écrivains ecclésiastiques, toujours portés à prendre leurs désirs pour des réalités, ont affirmé sans aucune restriction qu'il avait fermé les temples et aboli les sacrifices. Libanius, au contraire, soutient qu'il n'a rien changé au culte légal et que, sous lui, les cérémonies se sont accomplies comme auparavant. Ce qu'il faut conclure de ces assertions contraires, c'est que Constantin n'est pas toujours resté fidèle à sa première politique et qu'il s'est donné quelquefois à lui-même de fâcheux démentis. Nous savons, en effet, qu'il lui est arrivé de dépouiller certains temples pour enrichir ses favoris ou décorer sa capitale improvisée; il en a laissé détruire d'autres par des fanatiques sous des prétextes futiles. Il a pu même, à l'occasion, publier des lois menaçantes pour effrayer les indécis et hâter quelques conversions qui se faisaient attendre. Mais je crois qu'ici encore, au dernier moment, il est revenu à la sagesse et à la modération. Nous en avons une preuve très curieuse dans une de ces harangues dévotes qui font la joie et l'admiration d'Eusèbe. Elle est très vive contre les païens; il y rappelle longuement la dernière persécution, flétrit les violences exercées par Dioclétien et Galerius; mais quand on s'attend qu'il va prononcer des paroles de vengeance, il s'arrête court pour nous dire « qu'il aurait bien voulu supprimer les cérémonies des temples et tout ce culte de ténèbres, s'il n'avait craint que l'affection de certaines gens pour des erreurs coupables ne fût trop ancrée dans leurs cœurs. » Il se résigne donc à souffrir ce qu'on ne pourrait empêcher sans violences. « Qu'ils gardent leurs temples de mensonge, puisqu'ils y tiennent; nous autres, nous conserverons cette éclatante maison de vérité que nous tenons de Dieu. » Et voici quelle est la conclusion véritable du discours, qui ne répond guère aux emportemens du début : « Personne n'en doit gêner un autre, et chacun peut faire comme il l'entend. » Ainsi, l'édit de Milan n'est pas déchiré, la tolérance, en principe au moins, existe encore; mais à ce ton de mauvaise humeur, à ces injures, à ces menaces, on sent bien qu'elle est fort compromise. Ce sont comme les grondemens d'un orage qui approche et qui ne tardera pas à éclater.

III.

Il nous reste une question importante à étudier : comment l'église a-t-elle accueilli l'édit de Milan? Lui a-t-elle été tout d'abord favorable ou contraire? Se trouvait-elle parmi ceux qui essayèrent d'en assurer l'exécution, ou ceux qui à la fin l'ont fait échouer? et dans cet échec, qui fut un malheur pour l'empire, quelle part convient-il de lui assigner?

Il est vraisemblable, je crois du moins l'avoir montré tout à l'heure, qu'elle ne l'a pas directement inspiré à Constantin, et qu'il est dû à l'initiative du prince. Mais il était conforme à l'esprit même du christianisme. C'est lui, on vient de le voir, qui protesta le premier contre la persécution religieuse, et il ne protesta pas pour lui seul. Je ne puis pas croire que, lorsqu'il demandait au culte officiel de respecter les autres cultes, il n'eût en vue que son intérêt propre et son danger présent. Rappelons-nous ces nobles paroles de Tertullien : « Il n'appartient pas à une religion de faire violence à une autre. » Cette phrase, dans sa généralité, s'applique à tous les cultes; il n'y a pas moyen, quoiqu'on l'ait essayé, d'en restreindre la portée (1); c'est véritablement un principe que Tertullien proclame. On peut en vouloir à l'église d'être devenue plus tard l'ennemie acharnée de la tolérance, mais il ne faut pas oublier qu'elle l'a réclamée avant tout le monde.

A la vérité, elle était alors proscrite, persécutée, et ne se doutait guère qu'elle monterait un jour sur le trône. Tertullien regarde comme une vérité qui n'a pas besoin d'être démontrée que les cé-

(1) M. Freppel assure que Tertullien n'admet pas la liberté des cultes « dans son sens absolu et illimité; » ce qui est parfaitement juste. Il est clair qu'une religion ne peut pas avoir la liberté de tout faire, et que, par exemple, il lui est interdit de commettre des actes que la morale commune réprouve. C'est sans doute ce qu'entend Tertullien quand il dit aux païens qu'ils auraient le droit de proscrire le christianisme « s'il était un mal, » c'est-à-dire s'il se rendait coupable de ce genre particulier de fautes que la loi civile punit. Mais il ne m'est pas possible de croire que celui qui a dit en termes si exprès : « Que c'est un droit naturel pour tous d'adorer le Dieu auquel ils croient, » et « qu'une religion ne doit pas faire violence à une autre religion, » ait pu admettre, avec M. Freppel, « qu'un prince ait le droit de protéger la conscience de ses sujets, même par la force, contre l'invasion d'une religion étrangère, » et « qu'il peut l'empêcher de pervertir les âmes par la parole et par l'exemple; » ce qui veut dire que non-seulement il peut lui interdire de faire des prosélytes, mais même d'exister; car enfin, pour empêcher le mauvais exemple que donne la vue d'une religion à ceux qui en pratiquent une autre, je ne vois pas d'autre moyen que de la supprimer. Ce que M. Freppel appelle « assurer la liberté des âmes menacées par l'oppression de l'erreur, » c'est proprement persécuter; et Tertullien ne voulait pas qu'on persécutât. (Voyez Freppel, *Tertullien*, I, p. 45.)

sars ne deviendront jamais chrétiens. Lorsque, contre toute attente, Constantin se fut converti, il n'est pas étonnant que cet événement inespéré ait un peu changé les sentimens de l'église. La fortune, comme il arrive toujours, accrut ses prétentions. Quand elle était malheureuse, elle n'entrevoyait pas de plus grand bien que la sécurité et la liberté ; après son triomphe, elle souhaita quelque chose de plus. Les faveurs dont le prince la comblait lui donnèrent l'idée et le goût de la domination.

Au sujet du paganisme, il faut bien avouer que les sentimens de colère et de haine des chrétiens se comprennent. C'était l'ennemi, un ennemi implacable, qui, depuis trois siècles, les empêchait de vivre en repos, et qu'ils étaient tous élevés à craindre et à détester. On avait d'ailleurs une raison pour le mettre hors la loi commune, c'est qu'il ne paraissait pas disposé à la croire faite pour lui ; il se souvenait toujours qu'il avait été la religion de l'état, et entendait bien continuer à l'être. Pour lui, c'était cesser d'exister que d'être mis sur le même rang que les autres cultes ; s'il n'avait plus la puissance publique pour le protéger, il était perdu. Ce qui lui attachait malgré tout le sénat romain et les grands seigneurs, ce ne pouvaient pas être ses doctrines, dont la philosophie leur avait appris depuis longtemps le vide et le ridicule ; c'était le souvenir de la grande situation qu'il avait occupée, et cette confusion qu'on faisait toujours entre la gloire de Rome et la religion de Romulus. Symmaque, dans son discours sur l'autel de la Victoire, ne réclame pas pour ses dieux la tolérance, mais le privilège. Il n'admet pas qu'un autre culte soit mis sur la même ligne que le sien ; il veut que l'état continue à payer ses prêtres et à entretenir ses temples, c'est-à-dire qu'il soit toujours le culte national. On pouvait donc prétendre qu'il n'avait pas accepté de bonne foi le pacte offert par Constantin à toutes les religions de l'empire, qu'il rêvait toujours de reprendre la suprématie qu'on lui avait arrachée, qu'il n'attendait qu'une occasion favorable pour l'imposer aux autres cultes, et, par conséquent, que, tant qu'il existerait, le christianisme ne pourrait pas être tranquille.

Il est donc vraisemblable que, dès les premiers jours, les évêques ont profité de la faveur que Constantin leur accordait pour le mal disposer contre l'ancienne religion. Si nous voulons savoir de quelle manière ils lui parlaient, nous n'avons qu'à parcourir le livre curieux intitulé : *De errore profanarum religionum*, que Firmicus Maternus adresse aux deux fils de Constantin, Constance et Constant. C'est un manuel d'intolérance. L'auteur ne néglige rien pour les engager à supprimer ce qui reste du paganisme ; il prie, il s'emporte, il menace. Quelquefois il a l'air de parler dans l'intérêt de ceux qu'il attaque : « Venez au secours de ces malheureux ; il vaut

mieux les sauver malgré eux que de leur permettre de se perdre. » Au besoin, il enflammera la cupidité des deux princes, en étalant le spectacle des richesses que les temples contiennent encore : « Enlevez, saints empereurs, leur dit-il, enlevez tous ces ornemens ; transportez ces richesses dans votre trésor, et faites-les servir à votre utilité. » Mais son argument principal est tiré de la Bible. Il répète les sentences terribles que les livres saints prononcent contre les adorateurs d'idoles : « Celui qui sacrifie aux dieux sera déraciné de la terre, *sacrificans diis eradicabitur*. » Il est défendu d'avoir aucune pitié pour lui, il faut le lapider, le mettre à mort, « quand ce serait ton frère, ton fils et la femme qui dort sur ton sein. » Voilà la sentence de Dieu ; celui qui hésite à l'exécuter et à punir le coupable devient aussi coupable que lui et partagera sa peine. Au contraire, quand on obéit, on peut espérer les récompenses réservées aux élus. « C'est ainsi, très saints empereurs, que tout vous réussira, que vos guerres seront toutes heureuses, et que vous jouirez toujours de l'opulence, de la paix, de la richesse, de la santé et de la victoire. » Ces sentimens, que Firmicus Maternus exprime d'une manière si nette et si franche, étaient au fond partagés par tous les chrétiens, et les conciles s'en sont fait quelquefois les interprètes. Ils demandaient aux princes d'en finir par la force avec ce vieux culte qui s'obstinait à vivre. Nous ne voyons pas que personne en ce moment ait éprouvé le moindre scrupule à propos de ces violences. Le souvenir des persécutions, qui étaient si récentes, entretenait entre les deux partis des haines terribles. Après tout, le paganisme avait donné l'exemple de ces rigueurs ; ayant frappé par l'épée le premier, il était juste qu'il périt par l'épée. C'était une opinion répandue dans toute l'église, et sur laquelle s'accordaient ceux mêmes qui se disputaient sur tout le reste. Saint Augustin, s'adressant à ses ennemis, les donatistes, leur dit avec une parfaite assurance : « Y a-t-il quelqu'un parmi vous, comme parmi nous, qui ne félicite les empereurs des lois qu'ils ont faites pour abolir les sacrifices ? »

Avec les hérétiques et les schismatiques on hésitait davantage. C'étaient des chrétiens, et quelque désir qu'on eût de rétablir l'unité, on répugnait à les traiter aussi rigoureusement que les derniers adorateurs de Jupiter. Cependant, là aussi, l'intolérance finit par l'emporter : il parut naturel qu'une erreur de doctrine fût regardée comme un crime ordinaire et punie des mêmes peines. C'est à propos des donatistes que l'église s'y décida. Cette affaire a eu dans la suite de telles conséquences qu'il convient d'en dire un mot en finissant.

Le schisme des donatistes remontait à la persécution de Dioclétien. Parmi les mesures prises par l'empereur, une des plus impor-

tantes était la destruction des livres sacrés des chrétiens; il avait ordonné aux évêques et aux prêtres, sous les peines les plus sévères, de les remettre aux magistrats. Quelques-uns prirent peur et s'empressèrent de les livrer; ils furent retranchés de l'église et flétris du nom de *traditeurs* (*traditores*); d'autres eurent recours à des moyens plus ou moins habiles pour désobéir sans danger. L'évêque de Carthage, Mensurius, qui devait être un homme d'esprit, s'en tira en apportant les ouvrages des hérétiques, qui furent brûlés en grande cérémonie. Ce subterfuge adroit ne fut pas goûté de tout le monde. Les violens, qui se faisaient un mérite de braver ouvertement l'empereur, y trouvèrent à redire, et Mensurius, pour avoir essayé de satisfaire sa conscience sans compromettre son repos, fut mal noté dans leur estime. Mais le mécontentement n'éclata que sous son successeur Cœcilianus. C'était un modéré aussi et un politique, qui devait déplaire aux partis extrêmes; quelques-uns prétendirent qu'il avait été ordonné par un évêque *traditeur*, ce qui viciait son élection, et en choisirent un autre. L'église d'Afrique se partagea entre les deux compétiteurs, et il s'ensuivit un schisme qui dura plus d'un siècle.

La querelle au fond était de peu d'importance. Aucune question essentielle de dogme ne s'y trouvait engagée; mais chaque parti s'était animé par la discussion même. On se haïssait mortellement, plutôt pour s'être très souvent combattu que pour avoir un motif réel de se combattre. A force de répéter les mêmes argumens, qui souvent ne signifiaient pas grand'chose, on avait fini par les croire invincibles. Il y avait plus de quatre-vingts ans que le schisme durait; il avait résisté aux jugemens des évêques, aux décisions des conciles, aux prières et aux menaces des empereurs, quand saint Augustin devint évêque d'Hippone. Il se donna la tâche de le vaincre, et appliqua, dès le premier jour, à cette œuvre difficile toute l'énergie de son caractère et toute la puissance de son génie.

Quand il entama la lutte, saint Augustin n'avait d'autre dessein que de convaincre ses adversaires. La seule arme dont il voulait se servir, c'était la parole. Il s'y sentait maître, et il avait assez de confiance dans la justice de sa cause pour croire qu'elle pouvait triompher sans appeler la force à son aide. La polémique avec les donatistes occupe une grande partie des discours qu'il prononçait tous les dimanches dans son église et qu'on écoutait avec tant d'avidité : il voulait avant tout défendre son troupeau contre l'erreur et fournir aux fidèles des argumens pour résister à ceux qui voudraient les séduire (1). Mais ces discours ne restaient pas enfermés dans

(1) Cette préoccupation de prémunir les catholiques contre l'hérésie amena saint Augustin à composer une pièce de vers que nous avons conservée. C'est le fameux

Hippone : ils étaient recueillis par des secrétaires, répandus dans toute l'Afrique, et, grâce à l'immense réputation de l'orateur et à la passion qu'on avait alors pour les luttes religieuses, tout le monde les dévorait. Les donatistes, quand ils étaient de bonne foi, se sentaient touchés par la modération de saint Augustin autant que par la vigueur de sa dialectique. Les furieux, au contraire, s'emportaient, et, comme il arrive, n'ayant pas de bonne raison à donner, ils répondaient par des injures. C'était précisément ce que souhaitait Augustin : il profitait de leur ton d'assurance hautaine pour les provoquer à quelque lutte publique. S'ils avaient l'imprudence d'accepter, on appelait des sténographes *(notarii)* pour recueillir toutes les paroles, et le débat commençait, au milieu d'une foule frémissante, qui interrompait souvent les discuteurs par ses acclamations ou par ses murmures. Il était rare qu'Augustin n'eût pas l'avantage, et que, parmi les esprits qui n'étaient pas prévenus, il ne fît pas quelques conquêtes.

C'est ce qui lui donna l'idée de demander une réunion générale des évêques des deux partis. Elle eut lieu à Carthage, en présence des 279 évêques donatistes et de 286 catholiques, et fut présidée par un des grands fonctionnaires de l'empire, le comte Marcellinus, que l'empereur avait chargé de le représenter. Cette conférence de Carthage est un des grands événemens de l'histoire de l'église au IVe siècle et de la vie de saint Augustin. On voit bien qu'il en sentait toute l'importance au ton avec lequel il demande aux fidèles, dans un sermon prononcé quelques jours avant l'ouverture des débats, de l'aider de leurs prières. « Et vous, leur dit-il, qu'avez-vous à faire en cette rencontre? Ce qui produira peut-être les fruits les plus abondans. Nous parlerons, nous disputerons pour vous ; vous autres, priez pour

Psaume abécédaire; il a reçu ce nom parce que chaque strophe commence par une des lettres de l'alphabet. Il contient un refrain que tout le monde chantait en chœur, et des couplets dans lesquels saint Augustin explique aussi simplement que possible toute l'affaire des donatistes. Pour être compris du peuple, saint Augustin emploie la versification populaire. Son vers est l'ancien *octonarius*, c'est-à-dire le vers de huit syllabes, qui jouissait d'une grande popularité dans le monde romain. Seulement ici les syllabes ne sont plus mesurées, mais comptées, et la rime remplace la quantité. — C'est le principe des vers modernes. — Je cite au hasard deux de ces vers pour donner une idée de cette poésie :

Custos noster, Deus magne, tu nos potes liberare
A pseudoprophetis istis, qui nos quærunt devorare.

La langue aussi est celle des petites gens, pleine de tournures qui allaient prendre place dans les langues romanes, et de mots qui sont devenus italiens ou français. Quel malheur que les musulmans aient introduit la barbarie dans l'Afrique! Si elle leur avait échappé, il est vraisemblable qu'elle parlerait aujourd'hui une langue voisine de la nôtre, et qu'elle se rattacherait aux nations qui vivent encore aujourd'hui de la civilisation latine.

nous. Fortifiez vos prières par des jeûnes et des aumônes : ce sont là les ailes par lesquelles la prière s'envole jusqu'à Dieu. Si vous agissez ainsi, vous nous serez peut-être plus utiles que nous ne le serons à vous-mêmes ; car aucun de nous, dans la discussion qui va commencer, ne compte sur lui, et toute notre espérance est en Dieu. » Ces paroles en rappellent d'autres, qui furent prononcées dans des circonstances aussi solennelles. En 1681, au moment où Louis XIV rassemblait le clergé de France pour résister aux prétentions du pape, et qu'un schisme était possible, Bossuet, chargé de prononcer le discours d'ouverture, parla aux fidèles à peu près comme avait fait saint Augustin dans l'église de Carthage : « Ames simples, âmes cachées aux yeux du monde, et cachées principalement à vos propres yeux, mais qui connaissez Dieu et que Dieu connaît, où êtes-vous dans cet auditoire, afin que je vous adresse ma parole?.. Je vous parle sans vous connaître, âmes dégoûtées du siècle ; ah ! comment avez-vous su en éviter la contagion? Comment est-ce que cette face extérieure du monde ne vous a pas éblouies? Quelle grâce vous a préservées de la vanité, de la vanité que nous voyons si universellement régner? Personne ne se connaît, on ne connaît plus personne. Les marques des conditions sont confondues ; on se détruit pour se parer, on s'épuise à dorer un édifice dont les fondemens sont écroulés, et on appelle se soutenir que d'achever de se perdre. Ames humbles, âmes innocentes, que la grâce a désabusées de cette erreur et de toutes les illusions du siècle, c'est vous dont je demande la prière... Priez, justes, mais priez, pécheurs ; prions tous ensemble ; car si Dieu exauce les uns pour leur mérite, il exauce les autres pour leur pénitence : c'est un commencement de conversion que de prier pour l'église. » La conférence de Carthage, où saint Augustin occupa la première place, tourna tout à fait à l'honneur des catholiques. L'envoyé de l'empereur se décida pour eux ; l'opinion publique, qui fut mise au courant du débat par la publication des procès-verbaux, ratifia le jugement du comte Marcellinus, et l'on put croire que le schisme était fini. — C'est précisément le moment où l'église fut amenée à prendre les décisions les plus graves et les plus dangereuses pour elle.

Il restait moins de donatistes, mais c'étaient les plus violens et les plus rebelles, des gens sur lesquels l'éloquence et la dialectique n'avaient aucune prise. Il fallait donc renoncer à discuter avec eux. Dès lors, il ne restait qu'un moyen de les ramener dans l'église : charger de ce soin l'autorité civile, essayer d'obtenir par la crainte des châtimens ce que la raison n'avait pu faire. L'intervention de l'empereur dans les choses religieuses semblait naturelle à Rome : le paganisme y avait habitué tout le monde. Cela est

si vrai que les donatistes, qui devaient plus tard s'en plaindre si amèrement, furent les premiers à l'invoquer. Après avoir été condamnés par les évêques réunis à Rome et à Arles, sentant bien qu'ils n'avaient plus de recours possible aux conciles, ils en appelèrent à Constantin. Le prince éprouva d'abord une certaine surprise du rôle qu'on voulait lui faire jouer, et il répondit avec un accent d'inquiétude honnête et sincère : « Ils me demandent d'être leur juge, moi qui tremble devant le jugement du Christ ! Peut-on pousser plus loin l'audace et la folie? » Mais comme les donatistes insistaient et que les catholiques ne réclamaient pas, il finit par accepter l'arbitrage. Après la conférence de Carthage, ce fut le tour des catholiques de s'adresser à l'empereur. Honorius, qui voulait en finir, les écouta volontiers, et il promulgua, en 414, une loi sévère qui ordonnait de saisir les églises des donatistes, de confisquer les biens de leurs évêques et de leurs prêtres et de les bannir. Quant aux simples fidèles, s'ils étaient colons ou serfs, on les fouettait et on leur enlevait le tiers de leur pécule. Les hommes libres étaient frappés d'une amende qui variait suivant leur condition ou leur fortune, et on les mettait pour ainsi dire hors du droit civil, en leur défendant de faire des testamens et de recueillir des héritages.

Ce qui nous intéresse, c'est de connaître quelle fut à cette occasion l'attitude de saint Augustin. Non-seulement il répugnait par son caractère aux mesures violentes, mais il avait une raison personnelle pour être tendre aux égarés. Lui-même n'avait-il pas partagé leur égarement? Pouvait-il oublier que, pendant toute sa jeunesse, il était obstinément resté hors de l'église? « Que ceux-là vous maltraitent, disait-il aux hérétiques, qui ne savent pas avec quelle peine on trouve la vérité, combien il faut soupirer et gémir pour concevoir, même d'une manière imparfaite, ce que c'est que Dieu; que ceux-là vous persécutent qui ne se sont jamais trompés. Moi, qui ai connu vos aberrations, je puis vous plaindre, je ne peux pas m'irriter contre vous. Au contraire, je me sens obligé de vous supporter aujourd'hui, comme on m'a supporté moi-même; je dois avoir pour vous la même patience qu'on a eue pour moi, lorsque je suivais en aveugle et en furieux vos pernicieuses erreurs. » Il changea pourtant de sentiment et de langage, et finit par approuver ceux qui voulaient qu'on employât la force pour convertir les hérétiques. Comment l'entraînèrent-ils à leur opinion, dont il était d'abord si éloigné? Par un argument très simple : ils lui montrèrent le succès qu'on obtenait avec les mesures de rigueur. Ces fiers donatistes, que la discussion trouvait inébranlables, qui se dérobaient opiniâtrément devant elle, la crainte de la loi les faisait rentrer en masse dans l'église; et, une fois qu'ils y étaient

revenus, ils y restaient. « Il y en avait beaucoup, parmi ces nouveaux convertis, qui, loin de se plaindre, remerciaient ceux qui les avaient délivrés de leurs égaremens, et qui se félicitaient de la violence qu'on leur avait faite comme d'un des plus grands biens qui pût leur arriver. » N'était-ce pas un signe de la volonté de Dieu, et fallait-il s'opposer au salut de tant d'âmes qui ne demandaient qu'un prétexte et qu'une occasion pour revenir à la vérité? — Ce qui est curieux, c'est qu'on se servit des mêmes moyens pour entraîner Louis XIV à révoquer l'édit de Nantes. On raconte qu'il hésitait à le faire et ne se jetait pas volontiers dans une entreprise dont il entrevoyait confusément les périls. Mais on lui ôta ses scrupules en lui montrant avec quelle facilité un peu de contrainte déterminait les protestans à se convertir. Ces grands seigneurs qui revenaient si vite à la religion du roi, ces villes entières qui, à la seule vue des dragons, se précipitaient dans les églises, lui firent croire que l'affaire irait toute seule, qu'un culte qu'on abandonnait si vite ne méritait pas les égards qu'on avait pour lui, et qu'enfin ces foules indifférentes n'attendaient qu'une manifestation de l'autorité royale pour faire ce qu'elle voudrait. Dans ces conditions, n'était-ce pas un crime d'hésiter?

Il n'était pas dans le tempérament de saint Augustin de faire à demi ce qu'il se décidait à faire. Comme il avait le courage de ses opinions et de ses actes, une fois qu'il se fut résigné à demander à la force d'achever l'œuvre que la libre discussion avait commencée, il voulut donner ouvertement les motifs de sa conduite. Dans plusieurs de ses lettres, qui reçurent une grande publicité, il entreprit de prouver que l'église avait raison d'accepter l'appui du pouvoir temporel, et fit une sorte de théorie des persécutions légitimes. Voici quelques passages que je prends au hasard dans une de ces lettres et qui donneront l'idée de tout le système : « Tous ceux qui nous épargnent ne sont pas nos amis, ni tous ceux qui nous frappent nos ennemis. Il est dit que les blessures d'un ami sont meilleures que les baisers d'un ennemi. (*Prov.*, 27, 6.) Celui qui lie un frénétique, celui qui secoue un léthargique les tourmente tous les deux, mais il les aime tous les deux. Qui peut plus nous aimer que Dieu? et cependant il ne cesse de mêler à la douceur de ses instructions la terreur de ses menaces. Vous pensez que nul ne doit être forcé à la justice, et vous lisez pourtant, dans saint Luc, que le père de famille a dit à ses serviteurs : « Forcez d'entrer tous ceux que vous trouverez. » Ne savez-vous pas que parfois le voleur répand de l'herbe pour attirer le troupeau hors du bercail, et que parfois aussi le berger ramène avec le fouet les brebis errantes? Si l'on était toujours digne de louange par cela

seul qu'on souffre persécution, il aurait suffi au Seigneur de dire : *Beati qui persecutionem patiuntur*; il n'aurait pas ajouté : *propter justitiam*. Il peut donc arriver que celui qui souffre persécution soit méchant, et que celui qui la fait souffrir ne le soit pas. Celui qui tue et celui qui guérit coupent les chairs et sont des persécuteurs tous les deux; mais l'un persécute la vie, l'autre la pourriture. Il ne faut pas considérer si l'on est forcé, mais à quoi l'on est forcé, si c'est au bien ou au mal. Personne sans doute ne peut devenir bon malgré soi, mais la crainte met fin à l'opiniâtreté, et en poussant à étudier la vérité amène à la découvrir. Quand les puissances temporelles attaquent la vérité, la terreur qu'elles causent est pour les forts une épreuve glorieuse, pour les faibles une dangereuse tentation. Mais, quand elle se déploie au profit de la vérité, elle est un avertissement utile pour ceux qui se trompent et s'égarent. »

En relisant ces paroles, qui ont été tant de fois citées, je ne puis me défendre d'une sorte d'émotion douloureuse : je songe aux terribles conséquences qu'on en a tirées; je revois par la pensée toutes les victimes qu'elles ont faites. L'église se les est appropriées dès le ve siècle, et en a fait la règle de sa conduite. Elles ont été appliquées sans pitié, pendant tout le moyen âge, et ont répandu des flots de sang. La réforme elle-même, qui changea tant de choses, ne renonça pas à les invoquer. Au XVIIe siècle, les assemblées du clergé s'appuyaient sur elles pour demander au roi, avec une obstination cruelle, de supprimer l'hérésie. Elles s'étaient tellement emparées de tous les esprits que personne alors ne réclama contre l'usage qu'on en faisait. Il ne manquait pas de gens sages, éclairés, qui, livrés à eux-mêmes, auraient blâmé les mesures rigoureuses qu'on prenait contre les protestans; mais l'autorité de saint Augustin leur en cachait l'injustice. De Bruxelles, où il s'était réfugié pour éviter la Bastille, Arnauld écrivait à ses amis qu'il ne pouvait s'empêcher de trouver les moyens qu'on employait un peu violens. Mais saint Augustin avait parlé, était-il permis à un janséniste de le contredire? Et il ajoutait qu'après tout « l'exemple des donatistes pouvait justifier ce qu'on faisait en France contre les huguenots (1). »

Saint Augustin se félicitait des heureux résultats que l'église avait obtenus par le recours à la force; il vécut assez pour en voir les inconvéniens. L'emploi des moyens violens est plein de dangers pour

(1) Le rapprochement que faisait Arnauld entre les huguenots et les donatistes frappait alors tout le monde. Bussy-Rabutin, à propos des traités de saint Augustin dont nous venons de citer des fragmens, disait : « Il semble qu'ils soient faits exprès pour excuser le traitement qu'on fait aujourd'hui aux huguenots. »

tout le monde : les persécutés en souffrent d'abord, mais les persécuteurs n'ont pas toujours à s'en louer. Il arrive souvent que les tempêtes qu'ils soulèvent vont beaucoup plus loin qu'ils ne voudraient. Quand on a mis en mouvement le pouvoir temporel, il n'est pas aisé de le retenir ; saint Augustin en fit l'épreuve. Il avait consenti qu'on appliquât certaines peines aux hérétiques, l'amende, la confiscation, l'exil même dans quelques cas, mais il souhaitait qu'on s'en tînt là. Quand il fut question de les punir de mort, il protesta avec une indignation généreuse. L'idée qu'on pourrait verser le sang d'un chrétien au nom de l'église lui faisait horreur. Aussi, dès qu'il sait que l'un d'eux est en danger, il s'adresse à tout le monde pour le sauver. Il écrit aux magistrats, au proconsul, les lettres les plus pressantes : « On lira, leur dit-il, dans les assemblées des fidèles, le récit de la punition des coupables ; s'il se termine par leur mort, qui osera le lire jusqu'au bout ? » Ces scrupules d'humanité ne touchaient guère l'autorité civile. Dans sa froide logique, elle trouvait que, du moment qu'on met les erreurs de doctrine sur la même ligne que les crimes, il faut les punir des mêmes peines. On avait déjà vu, quelques années auparavant, à la cour de l'empereur Maxime, Priscillien et plusieurs de ses partisans mis à mort, malgré les supplications de saint Martin. Cet exemple allait devenir l'usage commun, au grand détriment de l'église, qui a porté la peine de ces cruautés dont elle n'est pas toujours responsable.

Un autre danger que courent sans le savoir ceux qui se servent de ces lois de violence, c'est qu'elles peuvent retomber sur eux et qu'ils finissent souvent par en être victimes. Saint Augustin fait remarquer que les donatistes furent les premiers à s'adresser à l'empereur et à lui demander d'intervenir dans les querelles religieuses ; « mais, ajoute-t-il, il leur arriva comme aux accusateurs de Daniel : les lions se retournèrent contre eux. » L'empereur, qu'ils avaient imploré, ne leur fut point favorable, et nous avons vu comment Honorius fit peser sur eux les rigueurs qu'ils voulaient attirer sur les autres. Un demi-siècle plus tard, tout était changé. L'Afrique appartenait aux Vandales ; leur roi Huneric, qui était un Arien zélé, voulut faire triompher l'arianisme et détruire les églises rivales. Pour y réussir, il n'eut pas grands frais d'imagination à faire, et suivit simplement l'exemple qu'on lui avait donné : il lui suffit de copier la loi d'Honorius, en changeant les noms, et d'infliger aux catholiques les peines dont ils avaient frappé les donatistes. — Cette fois encore, les lions se retournèrent contre ceux qui les avaient déchaînés.

GASTON BOISSIER.

YAGA

ESQUISSE DE MŒURS RUTHÈNES.

PREMIÈRE PARTIE.

Une brise tiède, fleurant le trèfle et la luzerne, s'engouffra dans la rue, juste au moment où la grande porte du séminaire « uniate » de Lemberg s'ouvrait à deux battans. Un essaim de soutanes noires, que le vent agitait capricieusement, s'éparpilla dans la rue et profila, sur la blancheur ensoleillée du mur, d'étranges silhouettes.

C'était jour de congé.

De vagues sons d'orgue s'échappaient des fenêtres entr'ouvertes du couvent. Une cloche, mise follement en branle, sonnait l'heure de la liberté.

Bruyamment, les séminaristes s'alignèrent en rangs serrés. C'étaient de blêmes adolescens, d'une vingtaine d'années pour la plupart, dont les faces ternes, bouffies ou bourgeonnées, témoignaient de la réclusion dans laquelle ils vivaient. Leurs yeux, baissés par habitude, s'arrêtaient parfois à la dérobée sur quelque hardie servante qui passait en les dévisageant.

De loin en loin, le rideau d'une fenêtre se soulevait et la tête curieuse d'une jolie juive apparaissait furtivement.

— Fé! comme ils sont laids!.. et tous pareils! et l'air déjà si vieux!..

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED